

Leabhar Gabhála Éireann: reminiscencias
de una relación intercultural entre Galicia e
Irlanda

Autora: Mónica Vázquez Pozo (Mónica O'Reilly)

Tesis doctoral UDC / 2019

Directora: Olivia Rodríguez González

Tutora: Olivia Rodríguez González

Programa de doctorado en Estudios Literarios



UNIVERSIDADE DA CORUÑA

A Coruña, octubre de 2019

V.º B.º de la directora de tesis

***Leabhar Gabhála Éireann*: reminiscencias de una relación intercultural entre Galicia e Irlanda**

“Todo se pode ler nesta páxina atlántica”

Luz Pozo Garza, *As arpas de Iwerddon*

“Believe that a further shore is reachable from here”

Seamus Heaney, *The Cure of Troy: a version of Sophocles’s Philoctetes*

Resumo

Estudo dos contactos interculturais entre Irlanda e Galicia a partir da análise do *Leabhar Gabhála Éireann*, libro redactado en gaélico a principios do s. XII en Leinster, que narra sagas de herois relacionadas coas seis conquistas da illa en tempos prehistóricos. Tras informar sobre os achádegos arqueolóxicos que permiten constatar que existiu unha cultura atlántica común á que estes pobos pertencían, faise un percorrido a través da historia e a literatura de Irlanda e Galicia para atopar as pegadas duns relatos que se converteron, durante as idades Moderna e Contemporánea, en mensaxe de resistencia identitaria céltica. Segue un estudo comparado entre estas culturas a través da toponimia e outros tipos de onomástica supervivente, así como cultos e ritos relixiosos, folclore e mitoloxía. O traballo remata cun estudo de caso de literatura comparada galego-irlandesa que, logo de presentar os nomes e a obra de Seamus Heaney e Luz Pozo Garza, comenta algúns textos de seu.

Conceptos chave: *Leabhar Gabhála Éireann*, celta, identidade, estudos culturais, literatura comparada.

Resumen

Estudio de los contactos interculturales entre Irlanda y Galicia a partir del análisis del *Leabhar Gabhála Éireann*, libro redactado en gaélico a principios del s. XII en Leinster, que narra las sagas de héroes relacionadas con las seis conquistas de la isla en tiempos prehistóricos. Tras informar sobre los hallazgos arqueológicos que permiten constatar que existió una cultura atlántica común a la que estos pueblos pertenecían, se hace un recorrido a través de la historia y la literatura de Irlanda y Galicia para encontrar las huellas de unos relatos que se convirtieron, durante las edades Moderna y Contemporánea, en mensaje de resistencia identitaria céltica. Sigue un estudio comparado entre estas culturas a través de la toponimia y otros tipos de onomástica superviviente, así como cultos y ritos religiosos, folclore y mitología. El trabajo se cierra con un estudio de caso de literatura comparada gallego-irlandesa que, tras presentar los nombres y la obra de Seamus Heaney y Luz Pozo Garza, comenta algunos de sus textos.

Conceptos clave: *Leabhar Gabhála Éireann*, celta, identidad, estudios culturales, literatura comparada.

Abstract

A study of intercultural contacts between Ireland and Galicia founded on the analysis of *Leabhar Gabhála Éireann*, a book written in Gaelic during the early twelfth century in Leinster, which involves the sagas of heroes in relation to the six conquests of the island in prehistoric times. After a thorough research of archaeological findings which allows us to prove there was a common Atlantic culture that these peoples belonged to, a tour is made through the history and literature of Ireland and Galicia with the aim of finding traces of the narratives that later became a message of Celtic identity resistance during the Modern and Contemporary ages. A comparative study between these cultures is carried out through the use of toponymy and other types of surviving onomastics, including religious cults and rites, folklore, and mythology. The study concludes with a case study of Galician-Irish comparative literature by introducing the authors and works of Seamus Heaney and Luz Pozo Garza, as well as exploring some of their texts.

Keywords: *Leabhar Gabhála Éireann*, Celtic, identity, cultural studies, comparative literature.

Índice

| | |
|---|-----------|
| Introducción | 7 |
| 1. <i>Leabhar Gabhála Éireann</i> | 15 |
| 1.1. Texto | 16 |
| 1.2. Contenidos | 19 |
| 1.2.1. Primera invasión..... | 21 |
| 1.2.2. Segunda invasión..... | 22 |
| 1.2.3. Tercera invasión | 23 |
| 1.2.4. Cuarta invasión..... | 24 |
| 1.2.5. Quinta invasión | 25 |
| 1.2.6. Sexta invasión | 27 |
| 1.3. Funciones | 33 |
| 2. Reminiscencias del mensaje identitario del <i>Leabhar Gabhála Éireann</i> en la historia de Irlanda y Galicia | 37 |
| 2.1. Aproximación a la historia y la literatura de Irlanda | 37 |
| 2.1.1. Períodos paleolítico y mesolítico | 37 |
| 2.1.2. Neolítico | 40 |
| 2.1.3. Edad del Bronce | 44 |
| 2.1.4. Edad del Hierro | 46 |
| 2.1.4.1. La lengua gaélica | 48 |
| 2.1.4.2. Sociedad y cultura religiosa..... | 49 |
| 2.1.5. Edad Media | 53 |
| 2.1.5.1. Cultura gaélico-cristiana..... | 56 |
| 2.1.6. Edad Moderna: desde los Tudores hasta la Revolución de 1798..... | 61 |
| 2.1.7. Edad Contemporánea. Siglo XIX. Nacimiento y desarrollo del nacionalismo irlandés | 71 |
| 2.1.7.1. Cultura tradicional y estudio del pasado medieval | 73 |
| 2.1.7.2. El idioma que se habla y el idioma que se escribe | 77 |
| 2.1.7.3. La influencia de William B. Yeats y de Lady Gregory | 78 |
| 2.1.8. Edad Contemporánea. Siglo XX | 81 |
| 2.1.8.1. El Modernismo irlandés..... | 82 |
| 2.1.8.2. La independencia de Irlanda..... | 83 |
| 2.1.8.3. Literatura irlandesa desde la posguerra europea..... | 87 |

| | |
|---|------------|
| 2.2. Aproximación a la historia y la literatura de Galicia | 94 |
| 2.2.1. Períodos paleolítico y mesolítico | 94 |
| 2.2.2. Neolítico | 96 |
| 2.2.3. Edad del Bronce | 102 |
| 2.2.4. Edad del Hierro | 106 |
| 2.2.4.1. La lengua céltica de la Galicia prerromana | 108 |
| 2.2.4.2. Sociedad y cultura religiosa..... | 110 |
| 2.2.5. La romanización. Gallaecia..... | 118 |
| 2.2.6. Edad Media | 122 |
| 2.2.6.1 Britonia | 125 |
| 2.2.6.2. Cantigas medievales y Materia de Bretaña..... | 128 |
| 2.2.7. Edad Moderna. La cultura literaria gallega | 130 |
| 2.2.8. Edad Contemporánea. Siglo XIX..... | 139 |
| 2.2.8.1. Romanticismo y <i>Rexurdimento</i> | 141 |
| 2.2.8.2. La <i>Cova Céltica</i> | 145 |
| 2.2.8.3. El Regionalismo gallego y la historiografía | 148 |
| 2.2.8.4. Noticia histórica de Irlanda y el <i>LGE</i> | 152 |
| 2.2.9. Edad Contemporánea. Siglo XX | 157 |
| 2.2.9.1. <i>Irmandades da Fala</i> y nacionalismo gallego | 158 |
| 2.2.9.2. Grupo <i>Nós</i> e identidad céltica..... | 161 |
| 2.2.9.3. Galicia en la época de Franco..... | 168 |
| 2.2.9.4. La cultura gallega desde el fin de la Dictadura | 171 |
| 3. Relación del <i>Leabhar Gabhála Éireann</i> con la cultura irlandesa y gallega a través de la mitología, el folclore y la toponimia | 175 |
| 3.1. Irlanda: Dana/Ana. Galicia: Sierra de Anamán/Anamao..... | 176 |
| 3.2. Irlanda: El Dagda. Galicia: Larouco | 178 |
| 3.3. Irlanda: Lug. Galicia: <i>Lucus</i> >Lugo..... | 182 |
| 3.4. Irlanda: Lugnasa. Galicia: Naseiro | 188 |
| 3.5. Irlanda: Mag Eo. Galicia: Eo | 191 |
| 3.6. Irlanda, Escocia: Lia Fail. Galicia, A Coruña: Lia Fail | 195 |
| 3.7. Galicia: Brigantia. Irlanda: Brigit, Brigantes | 199 |
| 3.8. Irlanda y Galicia: el motivo mítico de la novena ola | 204 |

| | |
|--|------------|
| 4. La huella del contenido simbólico del <i>Leabhar Gabhála Éireann</i> en la literatura contemporánea irlandesa y gallega. Estudio de casos: Seamus Heaney y Luz Pozo Garza..... | 209 |
| 4.1. Seamus Heaney (1939-2013): aproximación a su trayectoria vital y literaria... | 209 |
| 4.1.1. Análisis del discurso de Seamus Heaney en el Acto de Investidura como “Doutor Honoris Causa” de la Universidad de A Coruña (2000)..... | 219 |
| 4.1.2. Seamus Heaney y la arqueología simbólica de los mares del Norte: “Bog Queen” (<i>North</i> , 1975) | 223 |
| 4.2. Luz Pozo Garza..... | 230 |
| 4.2.1. Mito y druidismo en <i>Ondas do Mar de Vigo</i> (1996) de Luz Pozo Garza ... | 242 |
| 4.2.2. Luz Pozo Garza: iluminaciones toponímicas de las culturas atlánticas: “Litofanías” (“Novo <i>Leabhar Gabhála</i> ”, <i>As Arpas de Iwerddon</i> , 2005)..... | 246 |
| 5. Conclusiones..... | 253 |
| Bibliografía..... | 259 |

Introducción

El *Leabhar Gabhála Éireann*, *Libro de las Conquistas de Irlanda*, del s. XII (en adelante, *LGE*) fue considerado hasta el s. XVIII como crónica histórica, fidedigna en mayor o menor grado, del pueblo irlandés desde su origen hasta el Medievo cristiano. Tras la invasión inglesa de la isla en el s. XVII y con la llegada del Siglo de las Luces, se puso en duda su veracidad como narración histórica y empezó a ser tenido el libro como una síntesis pseudohistórica (Carey, 1994: 2009 ed.). Pero en Irlanda siguió funcionando como un documento histórico de gran carga identitaria frente a la conquista inglesa de la isla. De esta manera, jugó un importante papel cultural y político a lo largo de los siglos XIX y XX, antes y después de la Independencia.

Nos proponemos en este trabajo demostrar que Galicia tuvo un contacto intercultural con la Irlanda prerromana y precristiana, tal como el *Leabhar Gabhála Éireann* atestigua. A continuación, compendiamos y analizamos a grandes rasgos diversos documentos de épocas posteriores, en los que se encuentran reminiscencias de estos manuscritos recopilados en la Edad Media. Lo hacemos intentado hallar pruebas de su influencia en la expresión identitaria céltica de determinados movimientos políticos y literarios gallegos e irlandeses contemporáneos. Por último, presentamos la obra de dos escritores de ambas literaturas y comentamos una pequeña muestra de su obra en relación con el tema tratado, para comprobar hasta qué punto la huella del *Leabhar Gabhála Éireann* se mantiene en las culturas atlánticas célticas.

Para llevar a cabo esta investigación, adoptamos un marco teórico multidisciplinar presidido por un enfoque comparado. El comparatismo literario ofrece, precisamente, las herramientas propias para llevar esto a cabo, pues parte en los últimos años del presupuesto teórico de que la literatura es un sistema integrado en otro más complejo, como componente de un sistema cultural cuyo estudio puede abordarse desde disciplinas conectadas, como la mitología, la toponimia como parte de la lingüística, y la antropología. De ese presupuesto nacieron en el ámbito académico británico los Estudios Culturales, que han conocido derivaciones de distinto perfil, especialmente en las universidades norteamericanas. Así lo advierte Susan Bassnett en la introducción a su manual sobre comparatismo, donde reivindica el patrón de la literatura comparada para estos estudios: “Comparative literature involves the study of texts across cultures, that it

is interdisciplinary and that it is concerned with patterns of connections in literatures across both time and space” (Bassnett, 1998: 1). La propia teórica recomienda emplear un enfoque histórico que es imprescindible en este campo, pues contribuye a contextualizar debidamente la diversidad lingüística y cultural en un momento dado y en relación diacrónica con el pasado.

Como ya se ha dicho, nuestra hipótesis parte de la consideración de que el *Leabhar Gabhála Éireann* es un documento con valor histórico no despreciable (Sainero, 2009; Alberro, 2007 (ed.); O’Reilly, 2011). Junto a esta fuente primaria, manejaremos algunas fuentes secundarias relacionadas con los estudios de historia, literatura, onomástica, folclore, mitología, arqueología —que incorpora la reciente “arqueología del paisaje” —, la teoría lingüística conocida como Continuidad Paleolítica (PCP) y, por último, los estudios antropológicos que consideran el mito como narración y elemento fundamental de la construcción de la identidad (Levi-Strauss, 1987; Malinowsky, 1992).

Todas contribuyen a fijar el marco teórico en el que nos movemos, siempre en el ámbito de los Estudios Culturales (Cohen: 1985; Lincoln: 1989; Bauman: 1990; Segal: 2004). Esto quiere decir que no hemos pretendido ser exhaustivos en la bibliografía de ninguno de estos campos y que, más que profundizar en ellos, pues no somos especialistas por formación, hemos preferido establecer conexiones y trazar un panorama acerca del objeto de estudio a través de la interrelación de los datos acumulados. Este enfoque, por decirlo de alguna manera, *de superficie*, nos permitirá ofrecer algunas hipótesis. Porque a veces la espuma del mar conduce antes a la interpretación de lo que ocurre en el fondo que un enfoque exclusivo y especializado.

Nuestro trabajo se ha desarrollado de la manera siguiente: en primer lugar, y como base para evitar posibles confusiones derivadas de la polisemia de los términos en cuestión, aclaramos dos conceptos fundamentales en este trabajo: *celta e identidad*. Sentada esa base, pasamos a ocuparnos del *LGE*: su composición textual, funciones a lo largo de la historia y contenidos de la narración. En relación a estos últimos y partiendo de la idea de que merece ser enfocado como fuente de información histórico-cultural acerca de los pueblos celtas que se extendieron por los confines atlánticos de Europa y, como es el caso de Irlanda, formaron los cimientos de su identidad nacional, nos centramos en la relación establecida entre los primeros asentamientos en Irlanda y los habitantes de los territorios del noroeste de España, correspondientes, en mayor o menor medida, a la actual Galicia.

Por esa razón, se atiende preferentemente a los contenidos de los tres últimos capítulos del *LGE*, dedicados a la conquista de Irlanda por los descendientes de Breogán, aunque se tienen también especialmente en cuenta los cuatro capítulos concernientes a la conquista de los Tuatha Dé Danánn y su relación con Galicia.

A continuación, se hace un recorrido rápido a través de hitos de la historiografía y la producción literaria de estos dos países hasta la actualidad, en busca de la manifestación de una identidad céltica ligada al pasado de las dos naciones y a la pervivencia a lo largo del tiempo de esa conexión intercultural de Galicia e Irlanda. Después, se hace un seguimiento de analogías existentes en la onomástica —dando mayor relevancia a la toponimia—, el folclore y la mitología de Galicia e Irlanda. Finalmente, se realiza lo que en investigación comparatista se practica como *estudio de caso*, para lo cual se escogieron los escritores Seamus Heaney y Luz Pozo Garza, tanto por su trayectoria vital e intelectual en el complejo contexto de sus literaturas, como por su obra poética y ensayística. Se ofrecen en este análisis comparado breves comentarios de dos textos ensayísticos y dos poemas.

Terminaremos esta introducción aclarando, en relación con lo anteriormente expresado, que las disciplinas a las que hemos acudido en este trabajo estudian el pasado para dar respuesta a cuestiones que para nuestra investigación son relevantes: desde si existió un contacto intercultural en la Antigüedad entre Galicia e Irlanda, tal como afirma el *LGE*; hasta si ha influido este texto en escritores gallegos e irlandeses contemporáneos; pasando por la dilucidación del imaginario mítico legado por el *LGE* a la literatura gallega e irlandesa. Diremos, por último, que, en nuestro recorrido por la elaboración de la historiografía y la creación literaria de ambas culturas, nos ha sido muy útil el concepto de *cultura histórica* propuesto por Sánchez Marcos, a saber: “una nueva manera de pensar y comprender la relación efectiva y afectiva que un grupo humano mantiene con el pasado, con su pasado” (Sánchez, 2008). Este enfoque va más allá de la propia labor historiográfica, ya que no se limita únicamente a su análisis, sino que también quiere “rastrear todos los estratos y procesos de la conciencia histórica social, prestando atención

a los agentes que la crean, los medios por los que se difunde, las representaciones que divulga y la recepción creativa por parte de la ciudadanía.” (Sánchez, 2008)¹.

Consideramos conveniente aclarar el significado que en este trabajo se va a dar al término *celta*, para lo cual comentaremos el término, su acepción como lengua y su significado como cultura.

El historiador y geógrafo griego Hecateo de Mileto, en el siglo VI a. de C., es el primero en registrar el gentilicio *keltoi* y lo hace para referirse a los habitantes de una zona que incluye las actuales ciudades francesas de Narbona y Marsella. Un siglo más tarde, lo emplea Heródoto en el volumen IV de su *Historia* para nombrar a los moradores de las tierras más occidentales de Europa. Los historiadores romanos toman prestado de los griegos el término y usan *celtae* para referirse a pueblos que habitan la zona del Ponto, a orillas del mar Negro (Cunliffe, 2018; Dillon y Chadwick, 1972: 1). Esos pueblos, en Heródoto, recibían el nombre de *escitas*. Se trataba de diferentes tribus indoeuropeas repartidas por una extensa zona, que también se conocían con el nombre de la comunidad dominante, los *saka*, que habían desplazado al grupo de los cimerios en el siglo VIII a. de C. (Alvar, 2015: 36; Koch, 2006, vol. I: 845). Heródoto explica la diversidad de estas tribus por descender de tres reyes hermanos, cuyo antecesor común es un monarca del que procede el nombre de Escoloti o Escotos (Herodotus, 1970: 130). Estos pueblos hablaban distintas variedades de una lengua protoindoeuropea común. El indoeuropeo dio lugar a una serie de lenguas emparentadas, después de formarse en una zona entre el sur de Europa y Asia (Ó hÓgáin, 2002: 1-2). La rama lingüística celta pertenece al conjunto de lenguas indo-iraníes, del que se derivan también el griego, el hitita, el germánico y el itálico (Ball, Harrow *et alii*, 2002: 229). Hoy se afirma que la rama céltica contiene también elementos semitas y, por tanto, no indoeuropeos (Seems-Williams, en Giacalone y Ramat, 2015: 347-50).

El significado cultural del término es el que, en principio, puede llevar a confusión. La interpretación tradicional es que los celtas son pueblos con una cultura común que emerge

¹ La “recepción creativa” a la que alude este investigador se manifiesta en la literatura de una manera clara a este respecto, pues en ella, Irlanda habitualmente es vista como nación depositaria de la cultura escito-celta: “writers generally treated Ireland as a repository of Scytho-Celtic culture, relying on ancient Greco-Roman texts” (Lennon, 2004: 70).

con la Edad del Hierro en dos territorios de Europa central, aunque en momentos distintos. Por un lado, está la cultura Hallstatt, en la actual Austria, que comienza hacia el 800 a. de C. Por otro lado, la cultura de La Tène, en la actual Suiza, que surge en el 450 a. de C., y se expande hacia el sur, el este y el oeste del continente europeo (Cunliffe, 2018b; Dillon y Chadwick, 1972: vii).

Recientemente se ofrece una nueva interpretación desde la teoría de la Continuidad del Paleolítico, corriente interdisciplinar nacida a partir de las investigaciones de un grupo de profesores de la Universidad italiana de Bolonia para explicar la aparición, localización y evolución de las lenguas indoeuropeas. La tesis que defienden es que, en el caso de los grupos que hablaban la variante céltica indoeuropea y habían emigrado desde el este de Europa, habitaban ya la zona occidental desde el Paleo-Mesolítico. Durante este período y el siguiente, Neolítico, se expandieron en oleadas migratorias hacia el este, como prueban las muestras de arquitectura megalítica dejadas a su paso². Basan esta aserción en un conjunto de pruebas acumuladas a partir de análisis genéticos de población, estudios folclóricos, arqueológico-culturales y mítico-religiosos (2007: 9³).

De todo ello, los investigadores del Paradigma de la Continuidad Paleolítica (PCP) infieren que esta expansión y desarrollo de una cultura atlántica megalítica homogénea tuvo que contar forzosamente con una organización social cohesionada por el uso de distintas variantes de una lengua indoeuropea común, que ellos denominan *lingua céltica franca* (Ó hÓgáin, 2002: 2).

Observan, por tanto, desde el Paleo-Mesolítico hasta finales de la Edad del Hierro, una continuidad lingüística en el arco atlántico que descarta la teoría de sucesivas invasiones indoeuropeas hacia 1500 a de C., entendidas como interrupciones culturales, que había sido defendida por Max Muller; así como la propuesta por Collin Renfrew sobre la localización en la península de Anatolia de los proto-indoeuropeos originales, que habrían llevado en el séptimo milenio a. de C. la agricultura, invención neolítica, junto con su lengua, al resto de Europa. Ninguna de estas dos teorías es capaz de explicar el desarrollo

² Cfr. Alinei 2000, Alinei-Benozzo 2008, 2009; Benozzo 2007.

³ Este genetista de la Universidad de Oxford ha comprobado que los habitantes de las islas británicas e Irlanda son anteriores en mucho tiempo a los de la zona de Hallstatt y La Tène: “their ancestors have been here for several thousand years” (*ibid.*: 332).

lingüístico, muy anterior en el tiempo, de la zona atlántica. Esta cultura céltica atlántica pervive, pues, hasta la romanización: el desarrollo de rasgos arqueológico-culturales característicos —petroglifos, megalitos, cultura del vaso campaniforme, etc. — es indicio de la incorporación de innovaciones tecnológicas, pero siempre en el contexto de una continuidad lingüística y cultural.

Finalmente, diremos que en el *Leabhar Gabhála Éireann* no aparece el término *celta*, ni en versión griega o latina, ni en adaptación al gaélico. En cambio, sí se hace uso del término *escita* para referirse a los diversos pueblos que habitaban la zona comprendida entre el mar Negro, la Tracia y el norte de Grecia (Sainero, 2009: 23).

En segundo lugar, cuando nos referimos en este trabajo al concepto de identidad, tomamos como base la definición de Joshua A. Fishman: “Identity is the dynamic relationship between the ancestral heritage, with all its components (oral tradition, literature, beliefs etc.), and the language(s) which give birth to a specific cultural identity” (Fishman, 1999: 23). Para este sociolingüista, tanto la lengua como la identidad se producen en un determinado contexto, por lo que, si este varía, pueden aparecer cambios (Fishman, 1999: vii). En nuestro trabajo, esta definición ayuda a comprender el efecto que en Irlanda tuvo la desaparición del gaélico como lengua de cultura por la imposición del inglés. Ahora bien, cuando una lengua se impone sobre otra, la identidad de la dominada se manifiesta de algún modo en la lengua dominante o de prestigio, como afirma Terence Dolan, al analizar el Hiberno-English en el mismo sentido en que lo hará el propio Seamus Heaney, como veremos más adelante: “Hiberno-English is Irish thought in English words” (Dolan, 1998; 2003: 78).

Siguiendo esta afirmación, planteamos que al disminuir el uso de una lengua o incluso al desaparecer esta —como es el caso de las lenguas célticas de Galicia, habladas durante más de dos mil años antes de la romanización—, esta identidad se manifiesta como reminiscencia en la lengua colonizadora, igual que a través de la tradición oral, literatura y creencias, los otros componentes que menciona Fishman.

Por último, seguimos al antropólogo social Anthony P. Cohen en su idea de que la “cultural identity entails a patrimony and a history, or the acknowledged need to create these. It is in the expression of all these entailments that symbolism becomes crucial” (Cohen 1993: 195-197). Para él, las comunidades humanas son campos culturales

cargados de complejos símbolos cuyo significado varía entre sus miembros —los símbolos funcionan precisamente por su carácter subjetivo—. La simbología que conforma una comunidad se convierte en frontera abstracta dentro de la que se fundamentan valores e identidades. Por eso el símbolo crea sentido de pertenencia a ella, es decir, de identidad, lo que a su vez implica el sentido de la diferencia con respecto a *los otros*. Y todo ello sucede dentro de cada comunidad de una manera prácticamente imperceptible (Cohen, 1985: 53).

1. *Leabhar Gabhála Éireann*

El *Leabhar Gabhála Éireann* (s. XII), conocido también como *Lebor Gabála Érenn* (*LGE*), *Libro de la Conquista de Irlanda*, es una colección de poemas y narraciones en la que se recogen las crónicas pseudohistóricas de Irlanda. La obra relata las sucesivas conquistas de Irlanda hasta la llegada de los milesianos o clan gaélico de Mil de España, aproximadamente, en el año 1000 a. de C., que son quienes finalmente se asientan en la isla (Berresford, 2007: 12). Aunque el *Leabhar Gabhála Éireann* se redactó por primera vez en el s. XII, “en el monasterio de Terriglass bajo la dirección de Finn Mac Gorman, obispo de Kildare, y con el beneplácito de Dermot Mac Murrough, rey de Leinster”, relata acontecimientos que posiblemente sucedieron miles de años antes de Cristo (Sainero, 2010: 9).

Se redactan varias versiones del *Leabhar Gabhála Éireann* a lo largo de la Edad Media y Moderna, tanto en irlandés o gaélico como en latín. Las más antiguas se encuentran en cuatro códices: *Book of Leinster* (1160), custodiado en la Biblioteca del Trinity College de Dublín; *Book of the Dun Cow* (1106), que se incluye en el código *The Great Book of Lecan* (1397), hoy en la Biblioteca de la Royal Irish Academy. Y finalmente, el *Book of Fermoy* del siglo XIV, también custodiado en la última biblioteca citada.

La proliferación de numerosos manuscritos o códices medievales del *Leabhar Gabhála Éireann*, localizados en monasterios repartidos por toda Irlanda, muestra la importancia que los irlandeses otorgaban al contenido de estos escritos, que narraban el origen y la identidad de los nativos de la isla en la era precristiana. Era costumbre de los monjes irlandeses medievales, como en otros lugares de Europa, preservar estos códices y difundirlos entre otros monasterios a través de copias manuscritas. El objetivo fundamental en este caso fue protegerlos de los ataques vikingos que asolaron la isla desde el año 795 hasta el 1014, y de los normandos desde su llegada en 1171, que arrasaron los monasterios donde se custodiaban tesoros tanto materiales como intelectuales (Gaucher, 1996: 54-78). Por tanto, podemos decir que el *Leabhar Gabhála Éireann* era ya considerado en aquellos tiempos como lo que ahora llamaríamos patrimonio cultural tangible de los irlandeses.

El *LGE* escrito en el s. XII, como informa A. R. de Toro, recoge los relatos históricos de la tradición oral de los sabios irlandeses en forma de poemas *históricos*, “algún deles

escritos por poetas conocidos, como Mael Muru de Othain (s. IX), Echaid Ua Flaind (s. X), Flain Mainistrech (s. XI) ou Gilla Coemáin (s. XI), e que van precedidos por un resumen en prosa” (Toro, 2000a: 9).

Estos manuscritos no se estudiaron en profundidad hasta el s. XX. Lo hizo el arqueólogo irlandés R. A. Stewart Macalister (1870-1950), que fue el primero que ordenó y clasificó las numerosas redacciones del *Leabhar Gabhála Éireann* para publicarlas en cinco tomos entre 1938 y 1956. El resultado fue el libro *Lebor Gabála Érenn: The Book of the Taking of Ireland*, traducido del gaélico al inglés por Macalister y John McNeill. Fue editado en cinco volúmenes por la Irish Texts Society.

1.1. Texto

En la introducción del primer volumen, Macalister afirma: “There are in all five redactions of the text: Min, R1, R2, R3, and K, the last being O’Clery’s modernised version” (1938: xi). Estas serían las diferentes redacciones ordenadas por el editor, que no informa en todos los casos de la datación de los manuscritos.

Min, redacción conocida como *Míniugud*. Está relacionada con la segunda redacción, pero se menciona aparte porque es un fragmento procedente de una fuente más antigua de la que no ha quedado testimonio.

R1: primera redacción del *LGE*. Está contenida en dos manuscritos. El primero es el *Book of Leinster*, de 1150, y se encuentra en la Biblioteca del Trinity College, en Dublín. El segundo es el *Book of Fermoy* (circa 1300) y se guarda en la biblioteca de la Royal Irish Academy (RIA), en Dublín.

R2: segunda redacción del *LGE*. Ocupa la mayor extensión del *LGE* y consta de siete secciones de manuscritos:

1. **Manuscrito V.** Pertenece a la Colección Stowe, que se encuentra archivada en el Royal Irish Academy (RIA), en Dublín. Está dividida en tres volúmenes (V1 = D.5.1, V2 = D.4.1, y V3 = D.1.3). V1 consta de nueve folios; V2, de ocho y V3, de seis. Según Macalister (*ibid.*), los volúmenes V2 y V3 están mejor conservados que V1. En este manuscrito V, los poemas aparecen en *quatrains* o estrofas de cuatro versos, patrón que se utilizaba para facilitar su memorización.

2. **Manuscrito E.** Aparece en un volumen de dieciséis folios y se encuentra en la Biblioteca del Trinity College de Dublín bajo la referencia E.3.5 número 2. Está atribuido al escriba Ó Maeil-Chonaire, poeta e historiador de los Earls of Desmond al principio del siglo XV.
3. **Manuscrito P.** Se custodia en la National Library of Ireland, en Dublín, con referencia: P. 10266, y perteneció a la Phillips Collection de Cheltenham, Inglaterra. El manuscrito P solo está compuesto de un fragmento del *LGE*. Se fecha entre 1480 y 1520.
4. **Manuscrito R.** Forma parte de la colección Rawling B512D y se guarda en la Bodleian Library de la Universidad de Oxford, Inglaterra. Se encuentra archivado como Rawl. B. 512.
5. **Manuscrito D.** Está clasificado como Stowe D.4.3 y fue transcrito del *Book of Fenagh* (1517) por el escriba Muirges Mac Paiden ua MaoilChonairese. Se guarda en la biblioteca de la Royal Irish Academy (RIA), Dublín.
6. **Manuscrito A.** Con la referencia 23.P.2, quizá es el más conocido de estos siete manuscritos del *LGE* y pertenece al *Book of Lecan*, compuesto entre 1397-1418. Está escrito en irlandés medieval —*Middle Irish*— y su redacción se atribuye al escriba Adam. Se guarda en la Royal Irish Academy (RIA).
7. **Manuscrito A.** Catalogado como Stowe A.2.4, se encuentra en la Biblioteca de la Royal Irish Academy y data del s. XVII.

R3: tercera redacción del *LGE*. Se encuentra en dos manuscritos principales: el B y el M, aunque existe un fragmento de cinco folios del *LGE* en otro tercero denominado H. El primer fragmento del *Leabhar Gabhála Éireann (LGE)* se clasifica como B y se encuentra en el *Book of Ballymote* (1390), en la Biblioteca de la Royal Irish Academy, Library, 23 P 12, exactamente, en los folios 8-34. El segundo manuscrito se denomina M y pertenece al libro *The Great Book of Lecan* (1397), que también se encuentra en la RIA y ocupa los folios 264-312. *The Great Book of Lecan* (1397), a su vez, forma parte del libro *Lebor na hUidre/The Book of the Dun Cow* (s. XII) en el que se recogen los manuscritos más antiguos de la literatura irlandesa escritos en gaélico.

K (Ó Cléirigh). Versión modernizada de Ó Cléirigh (1631), conocida también como *Ó Cléirigh Recension*, se basa en los manuscritos R2-D, aunque muestra afinidades con el M. Ó Cléirigh utilizó al mismo tiempo una copia diferente al manuscrito R2, que hoy está perdida.

Ó Cléirigh es el principal autor de *Annála Ríoghachta Éireann (Los anales del Reino de Irlanda)* (1632-1636), porque era uno de los cuatro maestros que se encargaron de la redacción de estas crónicas en gaélico, conocidas también como *Annála na gCeithre Máistrí (Los anales de los cuatro maestros)*. Se trata de una recopilación de documentos anteriores que recogen la historia de Irlanda desde el año 2242 a. de C. hasta 1616.

Después de clasificar las redacciones del *LGE*, Macalister (1938: xi) analiza estas fuentes primarias atendiendo al contenido, el origen y la relación entre ellas; y llega a la conclusión de que las cinco versiones concuerdan en contenido, es decir, en los hechos relatados, pero difieren en el orden de presentación de los sucesos históricos, así como en el léxico y la estructura sintáctica, debido a los diferentes momentos evolutivos del gaélico en que se redactaron: de la Edad Media a la Moderna.

Las ediciones contemporáneas del código *Leabhar Gabhála Éireann* se basan generalmente en la de O'Cléirigh (1631), como es el caso de la que en 1846 aparece en Dubín en versión inglesa del *Leabhar Gabhála Éireann* por Owen Connellan (1846). También parte de esta edición la traducción francesa que en 1884 llevan a cabo, desde el gaélico original H. Lizeray y H. O'Dwyer.

En cambio, la traducción inglesa de Robert A. S. Macalister y John McNeill, cuya primera publicación es de 1913 (con reediciones en 1916, 1917, 1919, 1920) y que se edita con estudios y notas a partir de 1938, se basa en las redacciones R1 del *Book of Leinster*, R2 de Stowe Collection y R3 del *Book of Ballymote*.

Hay que tener en cuenta también, como veremos más adelante, el hecho de que, en 1632, G. Keating compuso los manuscritos de *Foras Feasa ar Eirinn, History of Ireland* basándose en los del *Leabhar Gabhála Éireann*, lo que convirtió esta obra en un importante vehículo de transmisión de los contenidos del libro. En 1723, la obra de Keating es traducida al inglés por Dermot O'Connor como *Foundation of Knowledge on Ireland o History of Ireland*, que será reeditada varias veces, en los ss. XIX y XX, al tiempo que aparecen nuevas versiones en inglés de otros traductores.

Autores posteriores, como Alberro (2008), toman el *Leabhar Gabhála Éireann* de R. A. S. Macalister y John McNeill como texto base para sus traducciones del inglés al español y para la parte del libro en prosa, Sainero presenta un texto basado también en la traducción realizada por Macalister y McNeil, compaginada con “la consulta de la traducción del texto original celta”. Para la parte en verso, el editor hace una traducción directa del gaélico al español. Para las lecturas problemáticas, consulta otras traducciones, como la del “eminente especialista de la lengua celta Kuno Meyer” (Sainero, 2010: 10).

La edición de Macalister, preferentemente atendida por traductores y estudiosos de los textos, será utilizada como texto base en este trabajo, que también recurrirá a las ediciones de Sainero (2010) y Alberro (2007).

1.2. Contenidos

En cada uno de los volúmenes, el editor hace una relación de los manuscritos traducidos y ofrece información en extensas notas. En la introducción del primer volumen expone el tema central de los textos, la historia de las seis invasiones precristianas de Irlanda y, además, ofrece el siguiente índice:

I. From the Creation to the Dispersal of the Nations.

II. The Ancestors of the Gaedil.

III-VIII. The Successive Invasions of Cessair, Partholon, Nemed, the Fir Bolg, and the Tuatha Dé Danann.

VIII. The Invasion of the Sons of Mil, i. e., of the Gaedil.

IX. The Roll of the Kings before Christianity.

X. The Roll of the Kings after Christianity (Macalister, 1938: xxv).

El *Leabhar Gabhála Éireann* indica que los seis clanes que llegaron a Irlanda (vols. III-VIII) tenían un origen común: Escitia. La mayoría de los manuscritos medievales del *LGE* presentan el mismo orden cronológico: Cessair, Partholon, Nemed, Fir Bolg, Tuatha Dé Danann y descendientes de Mil, gaélicos/escotos que se quedaron en la isla definitivamente.

Murphy, basándose en el volumen 2 de Macalister, divide en dos apartados las sucesivas olas migratorias que llegaron a Irlanda. Primero, las “invasiones antediluvianas”, que incluyen a Banba, a los tres pescadores españoles —Capa, Laigne y Luasad— y a Cessair. Y “las posteriores al Diluvio”, que comprenden a Partholon, Nemed, los Fir Bolg, Túatha Dé Danann y los Hijos de Mil, también conocidos como milesianos, gaélicos, godélicos o escotos (Murphy, 2008: 2).

Al parecer, el motivo de estas emigraciones hacia el oeste del continente europeo era la estratégica posición de Irlanda, ya que estaba apartada de las grandes concentraciones y de las cruentas guerras de Asia menor, así como de las incursiones de los pueblos del mar, los temibles griegos y los fenicios (Ranelagh, 1999: 17). Cuando los griegos colonizan Escitia en el siglo VI a. de C. y entran en contacto con los nativos de esta tierra, les dan el nombre de *keltoi*, nombre griego para designar a los extranjeros o *bárbaros*, por su lenguaje incomprensible para ellos, en contraste con su lengua de elevada cultura. El término es importado por el latín: *celta* (Alvar, 2015; Dougherty, 2015: 19).

Con todo, Sainero advierte al respecto: “El *Leabhar Gabhála* nunca usa la palabra *celtas* para mencionar a los diferentes clanes que invadieron España e Irlanda. Se refiere a ellos bajo el nombre de *escitas* (*scyts*) [...]” (Sainero, 2009: 205).

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el primer volumen de la edición de Macalister relata que Noé, al repartir las tierras entre sus hijos después del Diluvio, le otorga a Jafet los extensos territorios al norte de Asia: Asia menor, y los actuales Armenia y Noroeste de Irán, Escitia y Europa. Jafet reparte esta herencia entre sus siete hijos y le corresponden a Magog, el segundo, las tierras de Escitia, al norte del mar Negro. Flavio Josephus dejó registrado que ese Magog era considerado progenitor de los escitas y que los griegos llamaban Magogia a su territorio (Josephus, 1998: I, 5). El *LGE* señala precisamente que los que llegan a Irlanda tiempo después son los descendientes de Magog.

1.2.1. Primera invasión

El volumen 2 trata de la *Historia antigua de los gaélicos (Early History of the Gaedil)* (Macalister, 1939: 8-164). Tras el relato de la primera parte de la historia del clan gaélico que se asentará en la isla, el editor hace una relación de los manuscritos que utiliza e incluye un amplio apéndice de notas. La sección III del volumen trata de la primera conquista de Irlanda —antes del Diluvio—: la llegada de Cessair (Macalister, 1939: 176-248). Pero antes de Cessair y del Diluvio, llegaron a Irlanda tres pescadores españoles: Capa, Laigne y Luasad. El *LGE* cuenta que, cuando pescaban, las corrientes marinas los llevaron a Irlanda desde España. Macalister explica que este episodio es una versión de uno de los manuscritos, el llamado manuscrito Kg, y añade que el resto de los manuscritos del *LGE* no toma en cuenta a estos pescadores españoles al no haberse asentado en Irlanda. Otro grupo antediluviano que llega a Irlanda antes de Cessair y cuya noticia solo se recoge, una vez más, en el manuscrito Kg, es el de Banba. Esta expedición también fracasa sin lograr asentarse en la isla, ya que perecen todos a causa del Diluvio (Macalister, 1939: 179).

La invasión de Cessair, con un clan mayoritariamente femenino —pues llegan cincuenta mujeres y tres hombres—, es la primera que se recoge en varios manuscritos del *Leabhar Gabhála Éireann*, tal como se puede ver en las ediciones de O’Cleary (1631) y Macalister, de las que nos venimos ocupando antes. Se especifica que el clan de Cessair es originario de Escitia y que llegan a Irlanda escapando del Diluvio. Macalister sostiene que el relato de la llegada de Cessair es uno de los muchos derivados del mito del Diluvio y lo compara con el mito de Decaulión y Pirra, quienes intentan escapar del diluvio provocado por Zeus (Macalister, 1939: 172). El *LGE* asegura que Cessair es nieta de Noé y que su abuelo no le permite embarcar con él. Cessair decide rechazar al dios de Noé, aceptar uno nuevo y construir una embarcación que la lleve a ella y a su clan a Irlanda para salvarse del Diluvio. Se indica que desembarcan en Irlanda un jueves, procedentes de Meroe, una isla en el mar Caspio. Cruzan las “aguas del magno Caspio”, pasan al mar Cimerio y más tarde alcanzan Siria —entre el Cimerio y el mar Caspio— y, después de viajar veinte días, llegan a los Alpes. Tardan dieciocho días en llegar desde los Alpes a la “altiva punta” de España⁴ (Alberro, 2007: 71) y, por último, emplean nueve días en

⁴ Como veremos después, es posible que se trate de Brigantia (A Coruña), al noroeste de Galicia.

navegar desde España a Irlanda y desembarcan en Dun na mBarc⁵. Al poco tiempo de llegar a Irlanda, las cincuenta mujeres se reparten entre los tres hombres, y todos mueren después, antes del Diluvio, excepto Fintan, el esposo de Cessair. En la edición de Macalister (*ibid.*), al finalizar la conquista de Cessair, aparece el texto original de este mismo relato en prosa y en verso, así como la relación de manuscritos que utilizó Macalister y unas notas al final de la sección III.

1.2.2. Segunda invasión

La Sección IV narra la segunda conquista de Irlanda por parte de Partholon (Macalister, 1939: 256-272), narración que finaliza en el siguiente volumen (Macalister, 1940: 2-114). Partholon llega a Irlanda procedente de la Sicilia de los griegos. Sainero aclara al respecto que: “El centro geográfico de los viajes de los troyanos, al igual que el de los escitas, lo podemos situar en Sicilia, centro geográfico por excelencia de dicho mar” (Sainero, 2009: 330), por lo que podemos considerar que Escitia es el origen del clan de Partholon. Partholon estaba asentado en Sicilia y, posteriormente, se estableció en Hispania para embarcarse más tarde rumbo a Irlanda. Tuvo que huir de Sicilia porque asesinó a sus padres para arrebatárles el trono. Se narra la ruta de Partholon desde la Sicilia griega, pasando por Gothia (territorios germánicos) hasta llegar a España y finalmente Irlanda. Y se informa de que Partholon “tomó Irlanda un jueves, en Innbher Scene⁶, el decimoséptimo día lunar” (Alberro, 2007 ed.: 75). De acuerdo con Nennius (*apud* Sainero, 2009: 93), autor de *Historia Brittonum* (circa 830 d. de C.), Partholon fue el primer *scot/escoto* o *gaedhil/gaélico/godélico* que llega a Irlanda desde España. Por lo tanto, el clan de Partholon es el primer clan gaélico que llega a Irlanda, ya que el clan de Cessair de la primera conquista era de Escitia.

El clan de Partholon lleva la agricultura a Irlanda, y limpia y prepara la tierra para el pastoreo del ganado que trae consigo. El *LGE* describe los oficios de este clan con detalle, así como las leyes *Brehon/Eric Law*⁷, código por el que se regía. Treinta años después de

⁵ Posiblemente, se trata de Corkaguiney, al norte de Kerry, en el sur de Irlanda.

⁶ Innbher Scene es hoy en día Kenmare Bay, al sur del Condado de Kerry.

⁷ El *Eric Fine* está dentro de las leyes Brehon Law. Este código funcionó en Irlanda desde la era precristiana hasta la llegada de los ingleses en el siglo XVII, quienes las fueron sustituyendo, a medida que se extendía su dominio, por la ley inglesa (*Common Law*).

la llegada del clan a Irlanda, Partholon tiene que enfrentarse con los formores/formorianos, que asolan la isla, luchando por la hegemonía del país. Según el *LGE*, la primera batalla de la historia de Irlanda se libró en la llanura de Magh Ithe entre Partholon y los formorianos. Los formorianos no forman parte de las seis invasiones de Irlanda, ya que intentaron apoderarse de la isla insistentemente a lo largo de los siglos sin conseguirlo (Alberro, 2007 ed.: 24-25). Finalmente, Partholon sale vencedor en esta batalla, aunque muere en ella. El clan sobrevive en la isla doscientos trece años desde la muerte de Partholon, pero una plaga termina con toda su gente en las *calendas de mayo*, en la fiesta de Beltaine.

1.2.3. Tercera invasión

En este tercer volumen continúa la narración —como las demás, en prosa y verso— de la tercera conquista de Irlanda, es decir, la de Nemed o Neimhedh (Macalister, 1940: 115-206). Se cuenta que Nemed/Neimhedh, jefe del clan, sale de Escitia y navega hacia el oeste de Europa a través del mar Caspio hasta el océano del norte. Su flota estaba compuesta por treinta y cuatro barcos con treinta hombres cada uno. Navegaron hasta que vieron una torre de oro en una isla en medio del mar (*ibid.*: 129-31). La isla aparecía y desaparecía según la marea, pero, llevados por la codicia, los hombres decidieron dirigirse hacia ella y quedaron atrapados en el flujo del mar, por lo que la mayoría del clan de Neimhedh pereció. Solo quedaron Neimhedh y sus hijos, que salieron de esos grandes remolinos a golpe de remo. Neimhedh y su clan navegaron por los mares un año y medio hasta llegar a Irlanda.

Aparece el clan de Neimhedh liderado por cuatro caudillos, que eran sus hijos, sus esposas y Macha, la mujer del jefe, que muere al poco tiempo de llegar a Irlanda. El clan de Neimhedh es testigo de las transformaciones geológicas que sufre Irlanda en aquella época, ya que a su llegada brotan cuatro lagos en la isla. El clan prepara doce planicies para el ganado y el cultivo. También levanta dos grandes castros reales: Rath Cinn Eich en Uni Niallain, y Rath Ciombaeith en Seimne. Como su predecesor Partholon, Neimhedh ganó tres batallas contra los formorianos o formores, pero murió víctima de una epidemia en la isla de Ard Neimhidh, en Ui Liathain (actual condado de Munster), junto con tres

mil hombres. Los formorianos, liderados por Connain, se instalan en Irlanda, en Tor Connain, al noroeste de la isla. Los supervivientes del clan de Nemed/Neimhidh se convirtieron en esclavos de los formorianos durante varias generaciones.

Los hombres de Neimhedh, apoyados por guerreros que llegan desde Grecia, intentan negociar con Connain, príncipe formoriano, para que este les alivie del peso de los tributos. Tras varias batallas, los hombres de Neimhedh derriban la Torre de Connain. Pero los formores quieren vengar la muerte de Connain y retan al clan de Nemed a una batalla donde la mayoría de los dos bandos mueren ahogados, sorprendidos por una ola gigantesca. Los treinta supervivientes del clan de Neimhedh dividen Irlanda en tres partes y se dispersan por el país durante varios años. Sin embargo, acosados por las pestes y temiendo otra incursión de los formores, deciden marcharse de Irlanda hacia diferentes colonias griegas. Desde la huida de Irlanda del pequeño grupo de supervivientes del clan de Neimhedh hasta el regreso de sus descendientes —los Fir Bolg— a la isla, pasan doscientos años.

1.2.4. Cuarta invasión

El volumen 4 trata de la conquista de Irlanda por parte de los Fir Bolg, descendientes de Nemed (Macalister, 1941: 2-90). Se trata de la cuarta conquista de Irlanda. Cuando los del clan de Neimhedh llegan a Grecia (*ibid.*: 15), se convierten en esclavos de los griegos, que los utilizaban para “crear llanas praderas de las colinas plagadas de rocas y angulosas piedras, rellenándolas con arcilla traída de otros lugares, que era depositada donde ellos les indicaban” (Alberro, 2007, ed.: 114). Los descendientes de Nemed en Grecia formaron tres grupos: los Fir Bolg, que cargaban cestos a la espalda; los Galeoin, que eran “hombres de heroísmo y de valor” (*ibid.*: 119), y los Fir Domnann, que eran excavadores. Para realizar ese duro trabajo, los Fir Bolg llevaban grandes sacos, y de ahí su nombre, que significa “hombre saco”. Los Fir Bolg decidieron escapar de la esclavitud fabricando canoas y barcos con las pieles y cuerdas de los cestos que acarreaban⁸. El *LGE* narra que, al escapar de la esclavitud en Grecia, se dirigieron a Irlanda, antigua patria de sus antepasados del clan de Nemed. La expedición estaba liderada por cinco caudillos y, al

⁸ Los pueblos atlánticos construían *currachs*, o pequeñas embarcaciones de piel y cuerdas, con las que podían recorrer largas distancias (Alberro, 2007, ed.: 228).

llegar a Irlanda, dividieron el país en cinco partes. Después de una sucesión de breves reinados en Irlanda, los Fir Bolg mueren a causa de la peste, así como por rencillas entre sus clanes, que luchaban por el poder. Los que sobreviven tienen que enfrentarse a la nueva invasión de los Tuatha Dé Danánn, que acaban derrotándolos. Un grupo de los Fir Bolg se queda en Irlanda, pide tierras a la reina Medh y al rey Aillil⁹ de los Tuatha Dé Danánn, y estos se las conceden (Macalister, 1941: 119).

O'Hart, en *Irish Pedigrees: Or the Origin and Stem of the Irish Nation* (1892), afirma sobre el reinado de los Fir Bolg en Irlanda:

The Nemedians continued in Ireland for two hundred and seventeen years; within which time a colony of theirs went into the northern parts of Scotland, under the conduct of their leader Briottan Maol from whom Britain takes its name, and not from "Brutus," as some persons believed. (O'Hart, 1892: sección 12, Magog).

Eochu mac Erc, el último rey de los Fir Bolg, fundó Tara como capital del reino de Irlanda hasta que los ingleses conquistaron la isla en el siglo XVII.

1.2.5. Quinta invasión

Este mismo volumen 4 recoge el relato de la quinta conquista de Irlanda, esta vez por parte de los Tuatha Dé Danann (Macalister, 1941: 91-342). Al hacer la relación de los antepasados de los Tuatha Dé Danánn, se asegura que descienden de la tercera invasión, al igual que los Fir Bolg, por lo que ambos clanes están emparentados. Al salir de Irlanda, el clan de Nemed/Neihmeth se dispersa por diferentes puntos de las colonias griegas. Los Tuatha Dé Danánn, dirigidos por Iobath, el nieto de Neihmeth, se quedan "in the northern islands of the world" (Macalister, 1941: 107), referencia que alude al mundo conocido, con centro en Grecia (Sainero, 2010: 113; Alberro, 2007, ed.: 123). Los Tuatha Dé Danánn permanecieron durante generaciones cada vez más numerosas. Llegaron a dominar las artes drúidicas y otras artes mágicas (Macalister, 1941: 107).

⁹ El *LGE* menciona dos veces a Medh, reina de la provincia de Connacht y Aillil, rey de la provincia de Leinster, quienes, junto al héroe Cú Chulainn, —provincia del Ulster—, son los personajes principales de *Táin Bó Cúailnge /The Tain*, obra que pertenece al ciclo del Ulster. Esta narración de tradición oral irlandesa precristiana se recoge por escrito en la Edad Media.

Antes de llegar a Irlanda, este clan se llamaba Tuatha Dé, *tribu de los dioses*: “se les llamó Tuatha De, que quiere decir que consideraban dioses a sus hombres de ciencia, y a sus labradores no dioses, debido a su gran poder en druidismo y en todas las ciencias ocultas” (2010: 113). Más tarde, después de llevar un tiempo en Irlanda, serían los Tuatha Dé Danánn, es decir, la “tribu o clan de la diosa Dan/Danu/Dona/Ana”, madre de tres hijos. En la edición de Macalister, se cuenta que: “These were the three gods of Danu, from whom they were named Brian, Iucharba and Iuchar [...]” (Macalister, 1941: 135). Ó hÓgáin analiza la etimología del nombre Dana: “an aquatic goddess called Dánu occurs in Sanskrit literature, and the goddess seems to be a cognate” (Ó hÓgáin, 1999: 66).

Se indica que los Tuatha Dé Danánn llegaron a Irlanda un lunes, “el día de *Beltain*” (Alberro, 2007, ed.: 125), liderados por Nuadha, jefe de este clan desde hacía siete años (Macalister, 1941: 113). Al llegar, quemaron sus naves para obligarse a permanecer en esa isla y se envolvieron en la oscuridad para ocultarse hasta llegar a la montaña Conmaicne Rein (se supone, en la provincia de Connaacht) (*ibid.*: 109). Los Tuatha Dé Danánn exigieron a los Fir Bolg el reino o la guerra. La primera batalla librada entre los Fir Bolg y los Tuatha Dé Danánn se conoce con el nombre de Magh Tuired en Cong (provincia de Connacht). La ganaron los Tuatha Dé Danánn, con numerosas bajas. En esta batalla, el rey Nuadha perdió el brazo y tuvo que dejar el trono porque las leyes estipulaban que el rey tenía que reinar intacto.

Lo sustituye en el trono Bres, que se alía con los Fir Bolg y aumenta los tributos. Se produce así una segunda batalla, la de Mag Tuirred, en la que vuelven a salir victoriosos los Tuatha Dé Danánn. Nuadha, que interviene en la batalla, muere en ella y entonces Lugh toma el mando del clan.

El *LGE* afirma que los tres líderes de los Tuatha Dé —clan o tribu de los dioses—, llevaron con ellos cuatro tesoros a Irlanda. Lugh llevó la “lanza invencible” de Gorias, país donde recibió instrucción, por lo que Lugh lleva el epíteto de *Lámfada*, que significa “el del brazo largo”. Asimismo, recibió el título de maestro de muchos oficios, de la artesanía y de las artes, y se le asocia a la divinidad relacionada con el sol, el cielo y las tormentas.

Lugh lleva sangre de los Tuatha Dé, pues su padre es Cian. Pero también lleva la de los formores, ya que su madre es Eithne, la hija de Balor, jefe de los formorianos. A causa

de una profecía, Balor teme por su vida y se deshace del recién nacido Lugh, pero Mananann, hijo de Lir, el dios de las aguas, salva al niño y se lo entrega a Tailtiu. Tailtiu les pide a sus amigos e hijos adoptivos que la pradera que ella creó, talándola y limpiándola de maleza, se llamase como ella, para que la recordasen después de su muerte. Cuando muere, Lugh Lámhfhada instaure en el prado los juegos funerarios —Aonach Tailteann— en memoria de su madre adoptiva Tailtiu¹⁰.

Eochaid Ollathair, “cuyo nombre era Daghdha” (Alberro, 2007, ed.: 134), también fue un rey famoso de los Tuatha Dé Danánn. Según Patricia Monahan, el nombre *Eochaid* significa *jinete*, y lo llevaban diferentes personas de esta tribu, aunque solo uno se llamaba Eochaid Ollathair, que significa *padre de todo*. También recae sobre él el título de Ruad Rofhessa / Señor del Gran Conocimiento, que eran otros sobrenombres de Daghdha (2007: 155-56). Parece que Daghdha es más bien un título, ya que “el Daghdha/el buen padre”, era sabio en todo y tenía poder sobre la vida y la muerte (Alberro, 2004b: 113-116; 2007: 155-56).

Los tres jefes del clan de los Tuatha Dé —Nuadha, Lugh y Daghdha—, antes de llegar a Irlanda con sus cuatro tesoros, fueron instruidos en las ciudades de Falias, Gorias, Finas y Murias. Nuadha trajo de Finas la “espada mortal”; y de Falias, la “*Lia Fail*/Piedra del destino”. Dagda, el “buen padre”, trae de la ciudad de Murias el “caldero mágico”. Y Lugh trae de Gorias la “lanza invencible”. Estos tesoros les ayudarán a conquistar y asentarse en Irlanda o Inis Fail/isla del Destino, que era como los Tuatha Dé la llamaban.

Finalmente, el *LGE* menciona a los tres reyes con sus tres esposas¹¹, que reinaron en Irlanda durante treinta años hasta la llegada de los milesianos, la última invasión.

1.2.6. Sexta invasión

El volumen 5 comienza con la Sección VIII, que lleva por título *The Sons of Mil*¹², la última conquista de Irlanda (Macalister, 1956: 11-135). Ahora bien, el inicio de la historia

¹⁰ Hoy en día, Telltown, en Co. Meath.

¹¹ Las esposas de estos reyes, Banba, Fodla y Eiru jugaron un papel importante en la negociación y la toma de Irlanda por parte de los milesianos.

¹² “Los Hijos de Mil” se refiere al clan de “Mil de España”. Mil era el apodo de Golan/Golam, que era caudillo de Iberia/España, nieto de Breogan, perteneciente al clan gaélico/scot/goidélico, que llega con su clan desde España y finalmente se asientan en Irlanda y Escocia.

de este clan está recogido en el volumen 2 con el título de *The Early History of the Gaedil*. Aquí se afirma que este clan, originario de Escitia, era docto en lenguas, ya que su antepasado Fenius Farsaid envió a su hijo Nel y a otros estudiantes por el mundo para aprender las lenguas. El faraón de Egipto requirió los servicios del príncipe Nel, recompensándolo con su hija, que al casarse tomó el nombre de Scota, es decir, el nombre de este clan, *scot*, y una dote de tierras en Capachirun/Pi Hahiroth en el sur del Sinaí (Macalister, 1939: 1-165).

En Egipto nace Gaedhil Glas, que será jefe de este clan al que dota de nombre: *gaedhil*/gaélico, que significa *valiente*. Después de varias generaciones en Egipto, tienen que huir de este país por haber ayudado a Moisés en el Éxodo bíblico. Se narra aquí el periplo de este clan *scot/gaedhil* desde la huida de Egipto hasta la llegada a Iberia/España cientos de años más tarde. Allí tienen que enfrentarse contra los Bachra, los Toisiona y los lombardos, en batallas que siempre ganan los gaélicos. A su paso hacia el norte de la península ibérica, Brath, jefe del clan gaélico, funda las ciudades de Braga y Bragança en Portugal; finalmente, su clan se asienta en Brigantia [A Coruña], acaudillado por Breogán (Keating, 1634). La edición de Sainero del *LGE* relata: “Posteriormente, una ciudad fue fundada por Breoghan en España, se llamó Brigantia, y también edificó una torre enfrente de la ciudad, la cual se llama Tor Breoghain. Una agradable y deliciosa morada, además de ser un lugar para mirar y vigilar” (Sainero, 2010: 151).

Al asentarse el clan *gaélico/gaedhil* en Brigantia, Golamh, el nieto de Breoghan, solicita a los suyos volver a Escitia para conocer sus raíces y emprende así un segundo periplo. Cuando Golamh llega a Escitia, el rey Reffloir le otorga la mano de su hija Seng, de la que nacerán dos hijos varones. Pero Golamh tiene que abandonar Escitia, ya que el rey, celoso, le reta en combate. Golamh lo hiere de muerte y huye a Egipto, donde el faraón lo protege, por lo cual se casa con su hija que, a su vez, toma el nombre del clan: Scota, como su antecesora. Sobre estos mismos nombres de las princesas egipcias, la edición del *Leabhar Gabala* realizada en 1884 por Henré Lizeray y William O’Dwyer, explica: “Comme la première Scota elle prit le nom du pays originaire de son mari” (1884: 74). En Egipto nace Amergin, hijo de Golamh y Scota, y su hermano gemelo Emer El Blanco, y permanecen ocho años en este país hasta que deciden volver a las tierras de Brigantia en Iberia/España.

Cuando Golamh y Scota regresaron a Brigantia, Breoghan había muerto y los enemigos habían tomado las tierras, dispersando al clan y prohibiéndole pisar esta ciudad. Golamh reúne a su tribu y a otras vecinas para enfrentarse en varias batallas por la hegemonía de Iberia. Golamh sale vencedor y de ahí viene el apodo de “Mil de España”, que va a servir para nombrar a su tribu a partir de ese momento: los milesianos o los Hijos de Mil. El volumen 2 de Macalister, después de introducir al clan milesiano, continúa con la conquista de Cessair y no retoma la crónica de los milesianos hasta el volumen 5. Se comienza ahora con la genealogía de este clan, afirmando que los reyes de Escitia son gaélicos (*gaedhils/goidélicos/scots/escotos*). Se cuenta que Golamh restituye la paz en Brigantia y muere años más tarde a causa de la peste. Es entonces cuando Ith, hijo de Breoghan, divisa Irlanda desde la Torre Breogán¹³. El *LGE* narra con anterioridad que este clan gaélico ya conocía la existencia de Irlanda desde hacía generaciones, y que su objetivo era llegar y asentarse en la isla (Alberro, 2007, ed.: 158). Por lo tanto, no es que Ith divisase Irlanda desde la Torre Breogán, sino que ya sabía de su existencia y quería llegar hasta allí. Ith reúne una expedición y desembarcan en el puerto irlandés de Brentacht de Magh Itha, donde son recibidos por los que habitaban la isla. Según se indica, “[...] se comunicaron unos con otros por medio del idioma gaélico” (*ibid.*, 2007: 172).

Los gaélicos milesianos se presentan ante los tres reyes de Irlanda —Tuatha Dé Danánn— que estaban en guerra entre sí. Ith, como juez druida de su clan, les aconseja que disfruten como hermanos de las abundantes riquezas del país. Los Tuatha Dé Danánn sospechan de las intenciones de los recién llegados y piensan que les quieren arrebatar sus tierras. Cuando Ith regresa a sus barcos junto con la expedición, los Tuatha Dé Dánnan lo hieren de muerte. Ith muere en el barco camino de Brigantia. Al llegar, el clan de los Hijos de Mil se reúne y decide conquistar Irlanda. El *LGE* hace una relación detallada de las naves, los hombres y los jefes de clanes que van a conquistar la isla.

Al acercarse, los Hijos de Mil no pueden ver la isla, ya que los Tuatha Dé Danánn, a través de las artes drúidicas, la habían envuelto en niebla, y tienen que navegar alrededor de ella hasta tres veces. Al atracar, el druida Amergin pone su pie derecho en tierra y

¹³ Identificada con la Torre de Hércules o de Breogán en A Coruña.

pronuncia una invocación, el poema numerado LXIX, que será conocido después con el nombre de *Song of Amergin* (Macalister, 1956: 111-113).

Nos detendremos a analizarlo ahora: la rapsodia, en boca del propio Amergin, asegura que él es el mismo viento: “I am wind on sea”. Al transformarse en elemento aéreo, el druida es dueño/maestro de las aves. Así, más adelante, afirma que también él es buitrezador: “I am Vulture on Cliff”, lo que representa al mismo tiempo el viento, el aire, la visión, la clarividencia y el poder (Alberro, 2007, ed.: 180). El druida comulga con el elemento acuático, sinónimo de vida, fertilidad y abundancia, al señalar que él es la misma ola del océano y el rugido del mar: “I am the Ocean-wave” / “I am Roar of sea”; y sus homólogos, la gota de rocío: “I am Dewdrop”; y el lago de la llanura: “I am Lake on Plane”. Amergin manifiesta su poder al declarar que también es el salmón, “I am Salmon in pool”, dueño de la ambivalencia acuática por su hábitat en agua dulce y salada. No en vano, el salmón representa la sabiduría en la mitología céltica como *The salmon of knowledge* / *Bradán feasa*, perteneciente al Ciclo feniano mitológico, también conocido como *Ossianic Cycle*. Asimismo, el druida es poseedor de la tierra y se transmuta en buey y jabalí, haciendo destacar sus características totémicas de fuerza y nobleza, por las que aparecen frecuentemente representados estos animales en los blasones nobiliarios de las casas europeas: “I am Bull of seven fights” [...] “I am board for Boldness”. Simbolizando el polo opuesto de la fuerza terrestre, Amergin se transforma en la más delicada de las flores: “I am Fairiest of Flowers”, mostrando que es un poderoso alquimista, maestro de toda transformación. Finalmente, Amergin proclama que es el mismo fuego, representado por el sol, la lanza y la cabeza —el intelecto—, como símbolo de la creatividad o la inspiración, del cambio, la pasión y la purificación: “I am the Point of a Weapon” / “I am God who fashioneth Fire for a Head”.

En las últimas siete estrofas, el poema ofrece un giro y aparece una serie de interrogaciones retóricas con las que Amergin se proclama gran arquitecto de la obra universal. Así, demuestra su omnipotencia, por ejemplo, cuando pregunta quién erosionó las montañas, quién anuncia las edades de la luna y quién el lugar donde se pone el sol: “Who smootheth the ruggedness of a mountain?/Who is He who announceth the ages of the Moon?/And who, the place where falleth the sunset? Amergin también señala que ya existía cuando los titanes eran dueños de la Tierra, afirmando estar al cargo de la casa de la titánide Tetis: “Who calleth the cattle from the house of Tethys?/On whom do the cattle of Tethys smile?”.

Para asegurarse la victoria en la siguiente batalla contra los Tuatha Dé Danáinn por la conquista de Irlanda, Amergin, por medio de la palabra/rapsodia, reclama ser tanto la tropa —tener la fuerza de una tropa militar—, como ser el dios —cabeza de la tribu— que diseña/crea el límite o la frontera de un castro masacrado (lo simboliza por medio de “fortress of gangrene”). El castro masacrado o conquistado representa Irlanda, es decir, por medio de su palabra profetiza la derrota de los Tuatha Dé Danáinn por la conquista de Irlanda: “Who is the troop, who the god who fashioneth edgse in a fortress of gangrene?”. Finalmente, Amergin pregunta si la conquista de Irlanda se efectúa por medio de la lanza encantada: “Enchantments about a spear?”. La respuesta está en el viento hechizado: “Enchantments of wind”. Amergin es el mismo viento y llega del mar —junto con los milesianos— preparado para la victoria, como comienza la rapsodia: I am Wind of the Sea” (Macalister, 1956: 111-112).

Se debe tener en cuenta que Amergin, en la edición de Macalister, afirma ser la misma esencia de lo que se transforma, ya que no aparece el determinante presentador “the” en todo el poema. Amergin dice: “I am Wind on sea” y no como en la mayoría de las versiones traducidas al inglés o al castellano en las que aparece el artículo determinado “el/the”: “I am *the* Wind of *the* Sea” (Alberro: 2007: 179). Comparando la traducción al inglés de Macalister con la versión en gaélico que aparece confrontada con ella (Macalister, 1956: 110), se observa que el texto original carece de este artículo determinado, aun existiendo ese artículo en gaélico. Este detalle es importante porque significa que Amergin se transforma en la misma esencia del viento, sin determinar, y así sucede en todas sus transformaciones a lo largo del poema.

Como hemos visto antes, cada uno de los elementos integrantes de este poema posee cualidades específicas de gran carga simbólica en la imaginería de los tótems y de la naturaleza célticas, que ofrecen detallada información sobre los poderes de los druidas a través de la palabra, es decir, el conjuro. Amergin es el demiurgo a cargo de todo y como tal, a través de su palabra, toma posesión de Irlanda antes de la batalla¹⁴.

¹⁴ Amergin se ha recuperado para la memoria colectiva de Irlanda. Se sigue considerando aún hoy “el primer poeta de Irlanda”, como se manifiesta en el certamen de poesía contemporánea que se celebró en el Condado de Kerry en 2018, con la participación de poetas gallegos e irlandeses: Amergin Solstice Poetry Gathering / Éigse na Gréine 20th.23rd June 2018: *Celebrating Contemporary Irish Poetry where Irish Poetry first came ashore* (cfr. Instituto Amergin).

El *LGE* continúa narrando que después de invocar a la tierra de Irlanda, Amergin se reúne con las diosas soberanas/reinas de los Tuatha Dé Danánn Banba en Sliabh Miss¹⁵, con Fodla en Eblinne¹⁶, y con Eriu en Uisnech de Midhe¹⁷. Las tres diosas-reinas le piden a Amergin que las tierras de Irlanda lleven sus nombres, y así se lleva a cabo, ya que Irlanda significa: *Eire-land* y Eire es *Eriu*, así también poéticamente se llama a Irlanda *Fodla* y *Banba*. A continuación, los gaélicos se dirigieron a Temair, Tara, capital de Irlanda, y exigieron a los tres reyes de los Tuatha Dé Danánn que escogieran entre: presentar batalla, cederles el poder o celebrar un juicio (Macalister, 1956: 175). Los tres optaron por el juicio y pidieron a los milesianos que sentenciasen. Amergin, como juez dentro de las funciones de gran druida, decreta que haya una tregua de nueve días y los gaélicos se retiran “sobre las nueve olas”, advirtiéndoles de que volverán para conquistar la isla (Alberro, 2007, ed.: 176). Al cabo de nueve días, los milesianos toman tierra en Irlanda dispuestos a la batalla. Pero, como acabamos de ver, antes Amergin exhorta a la tierra de Irlanda para que la isla se deje poseer por los Hijos de Mil y al tiempo queda consagrado como el primer poeta de Irlanda. Finalmente, los Tuatha Dé Danánn son derrotados y los Hijos de Mil conquistan la isla y la reparten entre los hermanos Eremhon y Emer Finn. El *LGE* enumera los castros que este clan levanta en Irlanda, las vías de comunicación que abren y la división de los caudillos con sus tribus: Eremon se queda en el norte —Ulster—, junto con Amergin, zona donde florece la poesía; y Emer/Eber, acompañado de sus hombres, entre ellos su arpista, se van al sur de Irlanda. Allí, dice el *LGE*, “fue la tierna melodía de la tribu, al sur de Irlanda” (Sainero, 2010: 202).

La edición del *LGE* por Macalister termina esta conquista con el reparto de Irlanda entre el clan gaélico de los Hijos de Mil. En este volumen 5 comienza un nuevo capítulo, *The Roll of the Kings*, que se completa, como los anteriores, con la versión versificada de los episodios (Macalister, 1956: 137-415). Estos versos relatan la historia de los reyes de Irlanda y Escocia, desde la toma de Irlanda y Alba —Escocia— por los Hijos de Mil, hasta el reinado de Muircertach mac Néill, datado en el año 919 (*ibid.*: 416-565).

¹⁵ En Irlanda todavía existe este lugar con el mismo nombre en el Condado de Kerry.

¹⁶ Hoy en día: Slieve Eelim o Slieve Phelim, en el Condado Tipperary

¹⁷ Hoy se le sigue llamando Uisnech a la colina en el complejo de Tara en el Condado de Meath. A esta colina con restos arqueológicos del Neolítico se le llama el *Ombliigo de Irlanda* y tiene una gran piedra fálica en su cima.

1.3. Funciones

Veremos ahora qué utilidades o funciones se reconocen en los textos medievales analizados, desde el momento de su escritura y a lo largo de la historia:

Una primera función es la pedagógica, ya señalada por Macalister en el prefacio del *Lebor Gabála Éirenn: The book of the taking of Ireland* (Macalister, 1938: x-xxviii). Como refuerzo de la enseñanza que los textos quieren transmitir, los relatos en prosa se ven duplicados en forma de poemas narrativos con versos que tienen función mnemotécnica. La tesis de Macalister es que precisamente en estos versos se encuentra la reserva del conocimiento que sirvió de base para componer los relatos en prosa, y no al revés: “The corpus of historical verse became the common reservoir of knowledge upon which the prose compilers drew” (Macalister, 1938: X). Por lo tanto, la información histórica original se redacta en verso y se amplía narrativamente en prosa, por lo que el análisis de cada texto exige un enfoque diferente.

La segunda función sería consecuencia de la primera: preservar el conocimiento de la propia historia, que hasta entonces se había hecho oralmente, tal como revelan los versos mnemotécnicos. Esto indica un reconocimiento histórico de este corpus por parte de la sociedad irlandesa coetánea a su redacción. De hecho, los textos del *LGE* fueron aceptados como crónicas históricas hasta el siglo XVIII (O’Reilly, 2011; 2016: 73-85).

Hay aún una tercera función relacionada con la primera, de la que da noticia el análisis que hace Murphy de los índices del *Leabhar Gabhála Éirann* ordenados por R. A. Stewart Macalister. En efecto, uno de ellos es un índice temático que contiene información sobre agricultura, clima, colores, fauna, flora, medidas, sociedad y medios de transporte en una época anterior a la cristianización de Irlanda. Se trataría de una función descriptiva que representa la realidad mediante las palabras. La descripción tiene tres objetivos: nombrar o definir la realidad, situarla en el espacio y en el tiempo y calificarla. Atendiendo a estos parámetros, el *LGE* no solo narra la llegada de estos clanes a Irlanda ubicándolos en un espacio y un tiempo, sino que también ofrece detalles de la diversidad social y política, de las estructuras culturales por las que se regían estas sociedades celto-gaélicas, así como del ecosistema en que se desarrollaban. Todo esto da lugar a una función supeditada a esta tercera consistente en la descripción: la del conocimiento sociocultural y medio ambiental. De hecho, se puede analizar el entorno social, cultural y del medio ambiente a

través de las detalladas descripciones del *modus vivendi* y *operandi*, de estas sociedades precristianas, e incluso del entorno geológico que ofrece este códice.

Habría una cuarta función de tipo lingüístico, ya que los monjes cristianos que redactaron el *LGE* con toda probabilidad pertenecían a la élite gaélica que seguía rigiendo la sociedad de Irlanda desde la llegada del cristianismo a la isla. Por eso lo escribieron originalmente en gaélico irlandés y no en latín: porque intentaban preservar y continuar la lengua gaélica irlandesa o celta Q.

Al *Leabhar Gabhála Éireann* se le reconoce también una quinta función religiosa. Es, desde luego, una fuente muy útil para conocer cómo se produjo la fusión medieval entre el cristianismo y el paganismo druídico. El sincretismo fue resultado principalmente de la labor de San Patricio en el s. V. El que terminó siendo Santo Patrón de Irlanda modificó la Ley Brehon por la que se regían los gaélicos, conservando todo aquello que no entraba en colisión con las escrituras sagradas cristianas o la conciencia de los creyentes:

At a great assembly at Tara, Dubhthach Mac va Lugair, the royal poet, was ordered “to exhibit all the judgments and all the poetry of Erin, and every law which prevailed among the men of Erin to Patrick,” and “what did not clash with the word of God in the written law, and the New Testament, and the consciences of believers, was confirmed in the laws of the brehons by Patrick, and by the ecclesiastics and chieftains of Ireland” (Cherry, 1884: 544)

Así, el *LGE* comienza el relato de la Historia de Irlanda anclándola en el Génesis y llegando al episodio de la Torre de Babel. Y en la introducción de la historia de cada clan se afirma que son descendientes del patriarca Noé. Esta apropiación cultural por parte del cristianismo de la tradición druídica reformada a través de la censura de las leyes, de las crónicas y sagas de la tradición oral gaélica, se aprecia en muchos lugares del *LGE*.

Esa función religiosa de apropiación cristiana es evidente y fue útil en el tiempo en que se redactó el códice. Pero con el paso de los siglos y el olvido de la tradición druídica, se revela otra función religiosa, implícita cuando se escribió, que es la recuperación precisamente de esa memoria; pues el *LGE* muestra el papel de los druidas y su poder sobrenatural, como en el caso de los líderes de los Tuatha Dé Danánn, que se otorgan a sí mismos funciones divinas, actuando como dioses *evemerizados*.

Recordemos que el *Leabhar Gabhála Éirenn* está incluido en el *Lebor na hUidre/Book of the Dun Cow*, que a su vez se halla formando parte del código *Book of Lecan* y que también se contiene en el *Book of Leinster*. Por eso, y para terminar, señalamos una sexta función, que podríamos llamar *codicológica*: la de ser la fuente primaria que ha servido a los investigadores para identificar los cuatro ciclos de la mitología irlandesa antes y después de Cristo (Jones, 2016).

2. Reminiscencias del mensaje identitario del *Leabhar Gabhála Éireann* en la historia de Irlanda y Galicia

2.1. Aproximación a la historia y la literatura de Irlanda

2.1.1. Períodos paleolítico y mesolítico

En 1928, en las exploraciones arqueológicas de las cuevas situadas entre Dungarvan y Lismore, en el condado de Waterford, se encontraron los primeros huesos humanos de Irlanda, denominados *Skeleton B* y datados en el 9000 a. de C. Así lo difunde la página web de Waterford City and County Council a través de la reseña “First Irish people in Dungarvan” (Fraher, 2014).

Historiadores como Ranelagh consideran la datación poco fiable, pues, de ser verdad, esos primeros habitantes de Irlanda no habrían sobrevivido a la última glaciación en torno al 7000 a. de C. De hecho, en el año 9000 a. de C., Gran Bretaña e Irlanda estaban unidas al continente europeo por sólidas capas de hielo. Los primeros pobladores de las Islas Británicas llegaron a Irlanda a través de Escocia aprovechando estos puentes terrestres, antes del deshielo que se produjo hacia el 6700 a. de C. y que convirtió a Irlanda en una isla (*ibid.*: 15).

Así pues, hay que datar a los primeros habitantes de Irlanda en el Mesolítico —entre el 7000 y el 6500 a. de C.—. Las comunidades primitivas de la isla se dedicaban a la recolección y a la caza de animales salvajes (Quinn & O’Leary, 2002: 8). Es probable que antes de hacerse sedentarios realizaran viajes por mar, ya que hay numerosos vertederos de este período con restos de fauna marina en las costas de Irlanda, así como en los lagos y en los ríos (Ranelagh, 1999: 16).

Parece ser que esos primeros pobladores de Irlanda se asentaron en Mount Sandel, en el condado de Derry. Las pruebas del carbono 14 datan los huesos humanos encontrados allí entre el 7000 y el 6500 a. de C., durante el Mesolítico (Quinn & O’Leary, 2002: 8). Este asentamiento estaba ocupado todo el año, ya que sus gentes tenían todo lo necesario para subsistir a tan solo dos horas de caminata. A diez kilómetros se encuentra el río Bann, su estuario y la costa. Resultaba un enclave perfecto para el desarrollo del hombre mesolítico en Irlanda (Sykes, 2007: 171).

Ranelagh se muestra cauto y no se arriesga a asegurar datos más allá de la imposibilidad de sobrevivir a la era glaciaria: “las primeras comunidades en Irlanda estaban compuestas por culturas del Mesolítico. Existen opiniones contrarias en cuanto a su origen y a los primeros asentamientos” (1999: 16). Entre esas opiniones se encuentra la de Alinei y Benozzo. Coinciden con el anterior en la idea de que, en el Mesolítico, la pesca en la zona atlántica era de importancia vital como sustento de las poblaciones y que estos primeros asentamientos ocupaban predominantemente las zonas costeras. Pero sí se atreven a hacer hipótesis, más allá de la cautela de Ranelagh, en lo referente al origen de estos primeros pobladores. Al datar los monumentos megalíticos de Europa en su “Chronological table of European Megalithic Monuments” o “Tabla cronológica de los monumentos megalíticos europeos”, señalan que los constructores de megalitos pertenecían a comunidades humanas donde se compartía una cultura y una lengua. En el Paleomesolítico existía, pues, una comunidad cultural atlántica que se comunicaba por medio de la lengua celta, que funcionaba como lengua franca de esos asentamientos (Alinei y Benozzo, 2008: 27). Refuerza esta idea con una cita de Cipolloni Sampò:

“What is striking in the distribution of these monuments, especially the more ancient ones, is the fact that they are concentrated especially along the Atlantic coasts, and this is the element that in the past has strengthened the hypothesis of a diffusion by sea of the ‘megalithic missionaries’” (*apud* Alinei y Benozzo, *ibidem*).

Benozzo, romanista y celtista de la Universidad de Bolonia y miembro de la Escuela del Paradigma de la Continuidad Paleolítica (PCP), afirma que los pueblos atlánticos eran celtas desde la era preglacial y que esta comunidad atlántica pasó de un primer entorno sociolingüístico a una posterior expansión etnolingüística, que culmina en el período Paleomesolítico (O’Reilly, 2011: 66). Benozzo basa su aseveración en el fenómeno del megalitismo, particularmente en esta zona atlántica, ya que los vestigios megalíticos de Irlanda y Gran Bretaña datan del 3700 a. de C., en la primera mitad del cuarto milenio. No obstante, de acuerdo con su tabla cronológica, los monumentos megalíticos más antiguos de Europa serían los de la Bretaña francesa (4600 a. de C.), y los de Galicia y norte de Portugal (4400 a. de C.). Por lo tanto, las gentes del Mesolítico eran indoeuropeas o celtas y habrían llegado a Irlanda y a las Islas Británicas desde el continente europeo, donde el origen documentado de los megalitos es el más antiguo de Europa (Alinei y Benozzo, 2008: 28; 41).

Cunliffe coincide con la teoría de Benozzo, al afirmar que “the ocean facilitated the emergence of a shared Atlantic culture communicated through a lingua franca we have come to know as Celtic” (Cunliffe, 2001). Se basa en el análisis de las exploraciones arqueológicas prehistóricas del borde atlántico, desde el Estrecho de Gibraltar a las Islas Shetland. Los mismos hallazgos arqueológicos a lo largo de las costas atlánticas demuestran una relación entre estas comunidades aisladas, lo que lleva a este autor a concluir en esa idea de identidad cultural atlántica y lengua celta común.

Ya se ha mencionado cómo los primeros habitantes de Irlanda realizaban viajes al continente por mar en embarcaciones de mimbre cubiertas de pieles, o *currags*, “[...] similares a las que han sobrevivido hasta la actualidad en el oeste de Irlanda” (Ranelagh, 1999: 16). Los historiadores citados sostienen que fue en el cuarto milenio a. de C. cuando llegaron la agricultura y la domesticación de animales a Irlanda, pero que las formas de vida mesolíticas continuaron hasta casi dos mil años después de haberse introducido estos nuevos conocimientos. Es decir, hubo un período en que ambas culturas, Mesolítica y Neolítica, convivieron:

“So, in Ireland, just as elsewhere in Atlantic Europe, the transition to farming from hunter-gathering was gradual and piecemeal and did not necessarily involve sharp changes in the make-up of the Irish population” (Sykes, 2007: 178).

También lo defienden los seguidores del Paradigma de la Continuidad Paleolítica: los indicios arqueológicos de Irlanda y de todo el litoral Atlántico señalan que no hubo solución de continuidad entre el Paleolítico, el Mesolítico y el Neolítico. Y así lo sostienen arqueólogos y especialistas en el Paleolítico que pertenecen a esa escuela: Homer L. Thomas, Marcel Otte y Alexander Häusler. Es más, este equipo interdisciplinario añade que la continuidad no solo se produjo en Europa, sino también en Australia, América del Norte, África, China y los Urales.

Por su parte, los lingüistas Alinei, Gabriele Costa y Cicerone Poghirc coinciden en la hipótesis de una línea de continuidad en la lengua celta en Europa desde el Paleolítico, que se extendería al Mesolítico y al Neolítico (Alinei, 1996; 2000). En sus investigaciones sobre el indoeuropeo, Alinei llega a la conclusión de que el proceso de diferenciación desde la lengua común protoindoeuropea a las lenguas indoeuropeas y sus variedades dialécticas fue enormemente lento. Eso apoyaría la idea de un *continuum* lingüístico y cultural en la prehistoria, tanto en la Europa continental como en Irlanda. La arqueología

asimismo demuestra que no hubo señales de grandes invasiones que causasen una sustitución lingüística en la cultura Neolítica: “All Neolithic cultures of Europe either are a direct continuation of Mesolithic ones, or have been created by Mesolithic groups after their Neolithization by intrusive farmers from the Middle east” (Alinei, 2006: 135).

2.1.2. Neolítico

Los pobladores de Irlanda durante el Neolítico, 5000 años antes de Cristo, fueron llegando a Irlanda de manera gradual desde Asia menor, buscando nuevas tierras de cultivo. Atraviesan los Balcanes, siguen la costa mediterránea pasando por Francia y España, y terminan en Irlanda y las Islas Británicas: “llevando consigo sus propios cultivos y animales, probablemente navegaron en barcas de mimbre cruzando el mar desde España, Bretaña y Portugal hasta Irlanda” (Ranelagh, 1999: 17).

El Neolítico, que aparece cuando se extiende la agricultura, la cerámica y la domesticación de los animales para el trabajo, da lugar a nuevas comunidades sociales. Se originó en el Occidente de Asia en el s. X a. de C. y se fue difundiendo entre los pueblos vecinos por contactos y migraciones continuas. La zona de origen ¹⁸ en aquel momento gozaba de un clima “*paradisíaco*”, apto para la agricultura, especialmente de cereales. Más tarde aparece la ganadería de cabras y ovejas. Con la agricultura y del pastoreo surge la primera cerámica neolítica, cuyos restos más antiguos datan del 6000 a. de C. (Markale, 2000: 70-73).

Estos nuevos pobladores llevaban consigo una tecnología más avanzada que la mesolítica. Usaban herramientas sofisticadas de piedra pulida para el cultivo de la tierra, y la tala de bosques para facilitar el pastoreo de ovejas y vacas. También cazaban utilizando piedras con mango de asta de ciervo autóctono de Irlanda, puntas de flecha de sílex etcétera, en gran parte similares a las utilizadas previamente en la zona de donde procedían. El uso de agujas y punzones de hueso para la fabricación de prendas de vestir, así como las pulseras y otros adornos de cuentas, indican una preocupación por su aspecto físico. Pero su aportación más llamativa son los yacimientos funerarios. Consistían en una cámara

¹⁸ Markale utiliza el término *Asia menor* para referirse al conjunto integrado por los actuales Palestina, Siria, Líbano, las costas de Turquía y el norte del Golfo Pérsico, pasando por los ríos Tigris y Éufrates en los actuales Irak e Irán (Markale, 2000).

central cubierta de tierra para formar un túmulo. Estas tumbas, conocidas como “de patio de túmulo” están datadas en el 3000 a. de C. y se localizaron en la mitad norte del país, lo que indica que se trata de un grupo inmigrante en particular (Ranelah, 1999: 17-18).

Quinn y O’Leary señalan que estas tribus, aparte de dedicarse a la agricultura, también empleaban el tiempo en cultos religiosos: “The Neolithic people, apart from farming, had very profound ideas about religion, death and the afterlife. They were the builders of the court cairns or megalithic tombs, dolmens and passage graves for their dead” (Quinn y O’Leary, 2002: 12-3). Los megalitos eran grandes construcciones a cuyo alrededor proliferaban los enterramientos colectivos. No solo eran centros de rituales conectados con la observación de los astros y el seguimiento de los ciclos estacionales para la agricultura, sino también lugares para officiar ritos sobre la muerte y la resurrección (Alinei y Benozzo, 2008: 14).

Markale considera el Cairn de Newgrange, en el condado de Meath, como el monumento megalítico más grande e imponente de toda Europa. Lo data alrededor del 3500 a. de C., y sostiene que los nombres con los que es conocido en gaélico, Brughna-Boinn, Sidh-na Brugh o Dun Oengus/el Fuerte de Angus, coinciden con los de las divinidades de los Tuatha Dé Danann. Señala que todo el conjunto transmite un valor religioso potente: “Atópanse alí tódolos elementos característicos dun santuario iniciático (...) ó principio hai que inclinarse, curvarse, entrar na escuridade máis completa antes de desprazarse, como di Chateaubriand dos seus pantasma, *nos espacios doutra vida*” (Markale, 2000: 136). Para este autor, hay en todo ello un marcado simbolismo femenino. Ese pasillo representa el conducto vaginal; y la cámara central, el útero, como lugar de renacimiento a un estado superior. El simbolismo matriarcal se puede transferir a todos los dólmenes con pasillo.

Ranelagh rebaja la datación a un momento entre el 3000 y el 2500 a. de C. y observa que está diseñado para que el sol penetre en la cámara central solo en el solsticio de invierno, pues los constructores megalíticos poseían conocimientos astronómicos y el sol desempeñaba un papel importante en sus creencias religiosas (1999: 18).

En esta época también se construyó la tumba de pasillo the Mound of the Hostages (Duma na nGiall), datada entre el 2500 y el 3000 a. de C. Se encuentra en Tara, condado de Meath, y es el monumento más antiguo de esta área arqueológica. En gaélico, Tara es

Teamhair na Rí, que significa *La colina del Rey*. Fue la capital del reino celta desde los Tuatha Dé Danánn y más tarde, del reino gaélico de los milesianos. A la entrada de este túmulo hay una enorme piedra decorada con petroglifos que parecen representar el sol, la luna y las estrellas, o un calendario prehistórico. Desde la cima de la colina de Tara, se divisan otras colinas con tumbas megalíticas del centro y este del país como: the Hills of Slane, Skryne, y Tailte, the Hills of the Witch/Slieve na Callaigh cerca de Oldcastle, The Hill of Uisneach en Co. Westmeath, Slieve Gullion y the Mourne Mountains en Co. Down.

Muiris O’Sullivan, director del Departamento de Arqueología de la University College Dublin (UCD), publicó un informe sobre las excavaciones en el Mound of the Hostages en la colina de Tara, llevadas a cabo desde los años 50. Sean P. O’Riordain, profesor de Arqueología Celta en UCD, comenzó a excavar en 1955, y después de su muerte repentina continuó su sucesor Ruaidhri de Valera. En la etapa final, se descubrieron tres cisternas alrededor de la tumba principal, que contenían los restos de cincuenta y cinco adultos, tres niños y cuatro infantes. Asegura el autor del informe que aquí se encontraron más restos humanos que en cualquier otra tumba megalítica, pues siguieron apareciendo restos de 250 personas enterradas entre los años 3500 y 1700 a. de C. Se encontraron también utensilios, no solo del Neolítico sino también de la Edad del Bronce, hecho que verifica una continuidad en el uso funerario de Tara durante milenios:

Accompanying these Neolithic and early Bronze Age bones was a rich assemblage of artefacts, including some spectacular objects. Traces of pre-passage tomb activity as well as late Bronze Age, Iron Age and post-medieval features in the vicinity of the mound emphasise the enduring significance of the place. (O’Sullivan, 2005)

Volviendo a la simbología femenina de la disposición de estos monumentos, Marija Gimbutas, autora de la teoría de Kurgan¹⁹ sobre los orígenes de los pueblos indoeuropeos, también sostiene que en el Neolítico, la cultura de los constructores de “patio de pasillo” corresponde a un modelo matriarcal dedicado a una diosa madre o a un conjunto de divinidades femeninas: “Los diseños artísticos de estas culturas podrían constituir un

¹⁹ La teoría de Kurgan considera que los indoeuropeos eran un pueblo pastoral, guerrero y nómada, localizado en la estepa del este de Ucrania y el sur de Rusia, que se extendía y subyugaba a los pacíficos agricultores neolíticos.

sofisticado sistema de símbolos (un metalenguaje) que permitía la transmisión y difusión de los valores matriarcales” (Gimbutas, 2007). Los petroglifos de los complejos de New Grange y The Mound of Hosteges de Tara se ajustan a esta descripción.

Se sabe menos de la forma de vida de estos primitivos agricultores neolíticos irlandeses que de sus costumbres religiosas, que los llevaban a levantar para sus muertos grandes tumbas que revelan un hondo culto a la muerte y al más allá (Sierra, 2009: 18). Pero los arqueólogos también pueden reconstruir, a través de las tumbas, los modos de vida social de estos antiguos constructores. La mayor parte de ellas, en este caso, son fosas comunes, que contrastan con las más amplias que parecen destinadas a los jefes y sus familias, lo cual denota una estructura social piramidal jerárquica.

Además de las construcciones funerarias, forman también parte de la arquitectura neolítica los menhires o piedras erectas, cargados de simbología fálica, que representan la energía masculina en contraste con las primeras. Asimismo, los dólmenes construidos también en la época neolítica contienen una cámara única funeraria y se localizan en el centro, norte y este de Irlanda, lo que según Ranelagh (*ibid.*: 19), revela que se adentraron más en el país que los constructores de las tumbas de patio y de pasillo. El historiador irlandés concluye que los constructores de dólmenes eran posteriores a los arquitectos funerarios de túmulo “patio y pasillo”.

Hacia finales del Neolítico comienza la primera era de los metales, caracterizada por una constante presencia del oro en el mobiliario megalítico de Irlanda (Markale, 2000: 80). El uso de los metales se había desarrollado a mediados del 3500 a. de C. en el oeste de Asia. Las aleaciones dieron lugar al bronce a finales del tercer milenio a. de C., lo que proporcionó mejores herramientas y armas. En esa época, llegó a Irlanda la cultura del “vaso campaniforme” o *The Bell-Beaker Culture*, que complementó las culturas existentes sin suplantadas. Así lo confirman los enterramientos y las prácticas funerarias megalíticas que subsistieron durante largo tiempo. Sobre la cultura del Vaso Campaniforme, Alinei y Benozzo afirman que es otra contribución fundamental celta al desarrollo europeo (Alinei, 2000: Benozzo, 2007).

La cultura del vaso campaniforme se extendió en Irlanda hasta la Edad del Bronce. Los enterramientos eran menos sofisticados que los de sus predecesores mesolíticos y neolíticos. Se escogían terrenos llanos y las tumbas, en forma de cesta, se construían con

piedras, aunque hacían las viviendas de madera y tierra. En los condados de Sligo y Roscommon del oeste de Irlanda, se descubrieron islotes artificiales construidos en lagos. Los arqueólogos datan estos *crannogs* en el último período neolítico, aunque perduraron en Irlanda hasta el siglo XVII (Ranelagh, 1999: 19).

Como es imposible entender los megalitos neolíticos —sean menhires, dólmenes o *cromlechs*—, si no se tiene en cuenta su entorno natural, Markale sostiene que una buena fuente de información sobre ellos es la sabiduría popular: “É nestes relatos mitolóxicos celtas, ou inspirados por celtas, onde se atopan as tradicións máis detalladas sobre os monumentos megalíticos” (Markale, 2000: 323). En efecto, alrededor de la cultura megalítica celta florecieron toda clase de creencias populares y literatura oral que están ligadas a la diosa madre, o a la diosa neolítica, la que ve en la oscuridad y protege a los difuntos. Según el folclore, las hadas aparecen en ocasiones bailando alrededor de los dólmenes, que representan el “otro mundo”, y premian o castigan a los humanos que se acerquen. Si las hadas o seres sobrenaturales que los habitan adquirieron connotaciones negativas fue por interferencia del cristianismo (*ibid.*: 318-319). A pesar de eso, en la era cristiana aparecieron las primeras inscripciones en los megalitos en alfabeto Ogham —primera escritura del gaélico irlandés— con el nombre de una persona seguido del de un antepasado (Ranelagh, 1999: 20).

2.1.3. Edad del Bronce

La Edad del Bronce en Irlanda comienza en el 2300 a. de C. y culmina alrededor del 1000 a de C. La artesanía está influenciada por la que se practicaba en el continente europeo, por lo que ambas zonas tienen en común la forma de espadas, hachas, puñales, vasijas y adornos (Killeen, 2003: 12).

Esto se debe a que los nuevos pobladores llegados del oeste de Asia introdujeron los metales en Irlanda alrededor del año 2000 a. de C. La metalurgia mejoró la condición de vida de algunas comunidades agrícolas que hasta entonces vivían muy precariamente. Los artesanos utilizaban ya el oro, de lo cual quedan vestigios en algunos lugares de Irlanda. Entre sus obras destacan las copas llamadas *beaker*, o taza alta, encontradas en las tumbas megalíticas de esa época y que en la Edad del Bronce siguieron abundando, lo que indica que esta cultura neolítica continuó en épocas posteriores (Sierra, 2009: 18-9).

En las excavaciones en el Mount Gabriel del suroeste de Irlanda, el análisis con radiocarbono para localizar la zona de actividad más antigua dio como resultado que databan de 4690 a. de C. Hubo un uso continuado hasta el año 913, siendo la época de más actividad los 250 años comprendidos entre 1500 a. de C. y 1250 a. de C. También se encontraron restos de una gran población de la época del bronce cerca de este monte:

A remarkable concentration of Bronze Age megalithic monuments in West Cork and South West Kerry indicate a sizeable population which was, presumably, contemporary with the mines. These include wedge tombs (or wedge-shaped gallery graves), stone circles and stone alignments —examples of all of which occur quite close to Mount Gabriel. (Wilson, 1984: 7)

De acuerdo con el estudio de Wilson sobre Mount Gabriel, la minería comenzó en Irlanda en 4600 a. de C., alcanzando el mayor número de exportaciones de cobre durante la época del Bronce, como confirma la cultura de Wessex Gran Bretaña (1600-1400 a. de C.), en la que se detectan dos tradiciones metalúrgicas en utensilios encontrados en las tumbas: la del bronce, similar al del continente europeo; y la del cobre arsénico, afín al cobre irlandés.

Se ha observado que, en la Edad del Bronce tardía, sobre 1300 a. de C., aparecen más desarrollados otros tipos de armas de oro y bronce. Estas innovaciones indicarían un mayor intercambio social entre Irlanda, Gran Bretaña y el continente europeo, en el que se da preferencia a ciertos objetos considerados de prestigio, tal como afirma el arqueólogo John Waddell: “Gold objects like the ornate neck-rings called bar torts are generally believed to have been the prestigious possessions of such a social elite” (Waddell, 1995: 6).

Por otro lado, la mayor parte de los restos arqueológicos de la Edad del Bronce se han encontrado en el Ulster y en Connacht: “[...] zonas donde la tradición épica irlandesa tiene lugar y que cuenta con héroes como Cú Chulainn que luego tendrán cierta importancia dentro de la justificación ideológica protestante en Irlanda” (Sierra, 1999: 11). Una de ellas es Emain Macha, en el condado de Armagh —en inglés, Navan Fort—. Esta capital celta en el Ulster floreció a finales de la Edad del Bronce y principios de la del Hierro y en ella se excavaron varias capas de diferentes épocas históricas, siendo el

Neolítico la más antigua, aunque para los arqueólogos Ó Néill y Macdonald²⁰ esto no demuestra necesariamente una continuidad de los asentamientos (Ó Néill/Macdonald, 2004: 8).

La importancia de estos restos arqueológicos no solo se debe a la prolongada actividad humana que revelan, sino a su repercusión en los mitos, literatura y narraciones históricas irlandesas precristianas. El fuerte Emain Macha es el escenario de los ciclos del Ulster, o Ulaid —The Red Branch Cycle—, uno de las cuatro series que, según vimos, se relacionan con el *Leabhar Gabhála Éireann*. Nos referimos al ciclo de Táin Bó Cúailnge, The Cattle Raid of Cooley, que tiene como escenario principal el fuerte de Emain Macha y como héroe, a Cú Chulainn (Carson, 2007: XIV). Se relata también el final de Emain Macha, capital del antiguo Ulster:

El gran reino del Ulster cuya capital estaba en la ciudad de Emain Macha (condado de Armagh) fue destruido por los Connachta hacia la mitad del siglo V. El príncipe de los Connachta, Niall, adquirió éxito y poder gracias a sus razzias²¹ en Bretaña, y sus descendientes adoptaron el nombre dinástico de Uí Néill. (Sierra, 1999: 11)

Precisamente, de la lectura de esta obra algunos autores del s. XX, como MacNeill, entresacaron la por entonces ya mala relación entre los Ulaid, pobladores del Ulster; y los Érainn, los reyes de Tara, en la actual Leinster. Señala, como consecuencia, que la relación entre el Ulster y el resto de Irlanda —Eire— fue empeorando a lo largo del tiempo, hasta llegar al asentamiento de los ingleses en esta parte de la isla dos mil años más tarde (MacNeill, 1911: 59-114).

2.1.4. Edad del Hierro

Hay indicios de una Irlanda totalmente celta en el 500 a. de C., después de la llegada de nuevos pobladores, en una fecha durante mucho tiempo debatida, pero que los últimos estudios sitúan en el año 600 a. de C. (Quinn y O’Leary, 2002: 22). Estos pueblos celtas se identifican históricamente con la cultura de La Tène, que, durante la Edad del Hierro,

²⁰ Del Centre of Archaeology and Palaeoecology de la Queen’s University de Belfast.

²¹ Razia o robos de ganado.

desde el 800 a. de C., se extiende por Europa central y oriental. Los habitantes de la Irlanda del Bronce se adaptaron y asimilaron las costumbres de los recién llegados.

Por lo tanto, los celtas de origen indoeuropeo que entran en Irlanda eran originarios de las tierras del mar Caspio: “Los celtas llegaron a Irlanda desde Europa, y es probable que fuesen originarios de las tierras situadas alrededor del mar Caspio, desde donde emigraron en todas direcciones” (Ranelagh, 1999: 20). Esta información histórica coincide con el relato del *Leabhar Gabhála Éireann* sobre los gaélicos que, procedentes del Este, se asentaron en el oeste de Europa —Gallaecia: Braga, Bragança, Brigantia—, y más tarde se establecieron en Irlanda. Su huella en la isla es notable, pues se conservan hoy más de treinta mil castros o fuertes circulares y otros asentamientos.

De estos celtas ya empieza a haber información histórica poco tiempo después de su migración a lo largo de Europa. Por ejemplo, Herodotus, en el siglo V a. de C., habla de un pueblo celta que sitúa en la periferia de Europa occidental: Francia y el oeste de Iberia (Herodotus, 2008 [1890]). Ya Homero hacía en la *Ilíada* una descripción de esos límites continentales como “Una tierra de niebla y penumbra [...] más allá de la cual se encuentra el mar de la muerte, donde empieza el infierno” (*apud* Ranelagh, 1999: 21). También se cuenta con el testimonio del navegante cartaginés Himlico, que navegaba desde su tierra hacia el norte bordeando la costa de Portugal y atravesando el golfo de Vizcaya para continuar a lo largo de la costa francesa. En su travesía se topó con navegantes celtas que iban “a gran velocidad, en barcas de mimbre y supo de la isla sagrada, la cual yace entre las dos olas, con abundante vegetación, y está poblada por la raza de Hibernia” (*apud* Ranelagh, 1999: 21). Por último, el geógrafo Estrabón describió a esos celtas que habitan zonas extremadamente frías como salvajes, caníbales, parricidas e incestuosos.

Al no ser romanizada como otras zonas, Irlanda conservó más huellas arqueológicas de estos celtas que cualquier otro lugar de Europa. Y por la misma razón, el gaélico, una de las lenguas más antiguas del continente, se conservó hablado hasta nuestros días. Por todo ello, concluye Ranelagh: “fue posible mantener una conciencia histórica irlandesa constante” (*ibid.*). Otra razón sería el hecho de que los irlandeses fueron de los primeros en adoptar la escritura Ogham al margen del alfabeto latino del Imperio romano (Marie Heaney, 1994: ix).

2.1.4.1. La lengua gaélica

En *Archaeologia Britannica* (1702), Edward Lhuyd establecía dos grupos de lenguas celtas, la celta P, hablada en Bretaña, Cornualles y Gales; y la celta Q, a la que pertenecen las lenguas de Irlanda y de Escocia, denominadas *Irish and Scots Gaelic* o goidélico (*apud* Sykes, 2007: 67-68). El criterio, como la lingüística comparada recoge, era el mantenimiento de la consonante velar sorda en posición inicial: /q/, o su transformación en /p/, pues la articulación de ese fonema era labiovelar: /qu/. Su clasificación fue la primera que se hizo de las lenguas que se hablaban en las islas británicas, después de observar similitudes entre ellas y las lenguas celtas del continente. En efecto, la idea de la que partía Lhuyd se vio con el tiempo verificada, pues “Hay pruebas de que tanto o britónico como o goidélico se usaron al mismo tiempo en el continente tal como confirman los topónimos y los nombres de deidades” (Ross, 1999: 13). Este pionero daba a entender que irlandeses y escoceses descendían del mismo clan, para el que el gaélico/goidélico era su medio de comunicación²². Por lo tanto, en su conclusión, Lhuyd coincidía con lo que relataba el *Leabhar Gabhála Éireann*: que los gaélicos (pertenecientes al clan de los gaedhils-gaélicos-goidélicos o escotos), llegaron desde Brigantia, en Iberia, y se asentaron en Irlanda antes de expandirse por Escocia.

Sobre la procedencia de las lenguas celtas, Wagner asegura que se desarrollaron alrededor del mar Negro y Asia menor, difundiéndose más tarde por el continente europeo (*apud* Sainero, 2009: 264). Esta idea también concuerda con lo narrado en el *Leabhar Gabhála Éireann*, que repite como punto de procedencia de los pueblos conquistadores la Escitia, que se extendía desde las orillas de los mares Negro y Caspio hasta Persia. El *LGE* da a entender que todas estas invasiones se realizaron por pueblos que se comunicaban en la misma lengua (Alberro, 2007, ed.: 171). Sería el clan gaélico-milesiano llegado de Brigantia el que trajo la variedad lingüística definitivamente asentada en Irlanda.

Recordemos que el término *celtas*, procedente del griego *keltoi*, significa *bárbaros* o *extranjeros* y se empleaba para denominar a los que habitaban a los márgenes de su mundo civilizado (Chapman, 1992: 35). Por eso, al analizar la aplicación de la denominación “celtas” a los escitas, afirma Jaime Alvar: “los griegos se imaginaron a los

²² También E. O’Curry (en Sainero, 2009: 271) sostiene que la lengua gaélica fue llevada a Irlanda por los milesios/milesianos.

escitas como un modelo de pueblo ‘bárbaro’, contrapuesto en todo a su modo de vida ‘civilizada’” (Alvar, 2015: 36-41). Ya E. O’Curry (en Sainero, 2008: 302) encontraba contaminaciones del hebreo, así como similitudes con el griego y el latín en el celta gaélico, idioma que se pudo conservar, ya que los romanos no llegaron a invadir esta isla. Recordemos también que, en el momento de la cristianización y la llegada del alfabeto latino, los celtas gaélicos empezaron a hacer visible su escritura oghámica, mediante la que transcribían los saberes heredados. Gracias a ellos pudo sobrevivir gran parte de las Leyes de Brehon, o *Brehon Law*, el *Leabhar Gabhála Éireann*, entre otros manuscritos, y numerosas sagas que, repitiendo las palabras de Ranelagh: “proporcionan un retrato fascinante del modo de vida y de los valores de los gaélicos y pueden ser comparadas con la época homérica de Grecia” (Ranelagh, 1999: 29).

Precisamente esa capacidad de transparentar un modo de vida histórico es lo que, para Ranelagh, dota al *LGE* de valor documental, más allá de su valor mítico. La idea se remonta, como es sabido, a Evémero y da lugar a una corriente de interpretación de los mitos conocida como evemerismo, de la que podemos considerar seguidor a este historiador:

Las sagas, aunque no son historia, presentan no obstante la cualidad de la sociedad gaélica y permiten a los estudiosos juzgar más fácilmente otros datos y hacerse una idea del carácter de la época. De hecho, algunos relatos tratan en realidad de personajes históricos y otros tienen importancia histórica. (Ranelagh, 1999: 31)

2.1.4.2. Sociedad y cultura religiosa

Los milesianos dividieron Irlanda en cinco provincias o reinos que agrupaban tribus, o *tuatha*. El rey, o *rí*, controlaba estas provincias y se elegía entre los *derbfine* o guerreros. El *Árd Rí* —alto, gran rey—, vivía en Tara y su misión era unir los reinos de Irlanda o las provincias, gobernadas por otros reyes menores (Quinn y O’Leary, 2002: 22; Ranelagh, 1999: 22-24). La sociedad gaélica tenía una estructura jerárquica compuesta por tres estratos: aristocracia, hombres libres y esclavos. Así describía Julio César en su *Historia de la guerra de las Galias/De Bello Gallico* (58-50 a. de C.) la sociedad compuesta por druidas, guerreros y campesinos.

Este modelo se ajusta, por otro lado, a la “hipótesis trifuncional del pensamiento indoeuropeo” que propone el lingüista francés Georges Dumézil. Según él, los

indoeuropeos distinguían entre lo sagrado o la sabiduría, lo militar o la fuerza, y lo económico o la productividad. Sus dioses tenían tres funciones, asociadas a la administración del mundo, al vigor físico y a la fecundidad. Esta trifuncionalidad divina se repetía en la sociedad humana tripartita (Dumézil, 1952: 145).

Esto coincide con el sistema social y religioso de los Tuatha Dé Danánn, penúltima conquista de Irlanda según el *Leabhar Gabhála Éireann*. Si se aplican las tres funciones a la Irlanda de la Edad del Hierro, nos encontramos por lo menos con las dos primeras: la aristocracia incluía al rey o reyes tribales y a los consejeros, hombres y mujeres llamados *Aos Dana*. Mantienen el bienestar de la tribu, aplican la ley y organizan ceremonias sagradas y banquetes. Es decir, hay jueces o *brehons*; druidas o *draci*; y bardos o poetas, *filí*, además de historiadores o *seanchaidbe*. La persona que representaba el grupo de la nobleza gaélica por poseer el rango más alto era el *toisech* o jefe²³. La siguiente función, base de la sociedad, la ejercen los llamados hombres libres o *cene*, siendo el rango de ganadero, o *boaire*, el más alto dentro de esta clase, ya que el ganado era la medida de riqueza de esta sociedad.

La sociedad gaélica se regía por las leyes de Brehon, *Brehon Law*, que, según Ranelagh, proporcionaron estabilidad y longevidad a estas monarquías tribales (Ranelagh, 1999: 26). *Brehons* o jueces eran los redactores e intérpretes de un código que sobrevivió hasta el siglo XVII. Daniel A. Binchi recopiló y editó estos textos en 1978, en los seis volúmenes de su *Corpus Iuris Hibernici* (Binchi, 1978). Este código tenía más de civil que de penal y refleja una sociedad compleja y sofisticada que tiene en cuenta la igualdad, la transparencia de los procesos legales y los derechos de la mujer, entre otros aspectos.

El papel de los druidas era muy importante en los asuntos de Estado: “Como os brahmáns na India, os druidas eran a classe máis elevada na sociedade, e nin sequera os reis podían tomar decisión ou actuar sen a súa aprobación” (Dillon, *apud* Raftery, 2000: 167-168). Lo era también como custodios y transmisores de la sabiduría de su clan, que transmitían a sus discípulos oralmente y de generación en generación. Como no solían utilizar la escritura Ogham en textos extensos²⁴, los druidas se sometían casi a veinte años de

²³ El presidente del gobierno irlandés actualmente recibe el nombre de *taoiseach*.

²⁴ La escritura Ogham generalmente se utilizaba en las piedras para marcar separaciones territoriales o en memoria de alguien importante del clan. También se utilizaba en tablillas de madera o pergaminos.

entrenamiento para memorizar la historia de sus antepasados, las leyes y prácticas religiosas con absoluta precisión (Ranelagh, 1999: 22). En ellos recaía la enseñanza de su tradición filosófico-religiosa, basada en la creencia en la inmortalidad del alma, la existencia de una vida después de la muerte y el regreso a la vida terrenal desde ultratumba, reino de “Cú Roé” y “Dond”.

Por un lado, la creencia celta de la transmigración de las almas parece tener un origen hindú (Dillon, *apud* Raftery, 2000: 49-58). Por otro, el culto a la “Madre Tierra” cobra un lugar primordial en su religión, ya que rendían culto a una divinidad femenina triple (las denominadas en latín *matres*, o *matronae*), que se representaba acompañada de cestas de frutas y cornucopias (*ibidem*: 50-51). Esta divinidad tripartita aparece en el *LGE* cuando se alude a las diosas de los Tuatha Dé Danánn: Dana/Anu-Ana/Morrigan, así como también a las tres últimas diosas/reinas de los Tuatha Dé Danánn en Irlanda: Banba, Fodla y Eriu o Ere, representantes de la fertilidad y la Madre Tierra (Alberro, 2007, ed.: 12, 174-5).

Los druidas también dirigían los sacrificios públicos y privados, y practicaban la adivinación y la profecía.

Del panteón celta, que contaba con hasta cuatrocientas deidades, alrededor de cien eran divinidades comunes a todos los clanes, quedando el resto como objetos de culto repartidos entre los diferentes grupos. Algunos dioses destacaban por su culto más extendido: Esus, del que deja constancia el poeta Lucano, como dios de las artes y en el que se han visto atributos semejantes a Hermes. Taranis, semejante a Zeus; Teutatis, un dios protector tribal cuyo nombre puede cambiar dependiendo de cada tribu. Por su parte, Lugh/Lug tuvo una enorme importancia como dios asociado a las cosechas y la fertilidad²⁵ (Ranelagh, 1999: 22-23).

Algunos de estos dioses masculinos, igual que las deidades femeninas, aparecen en el *Leabhar Gabhála Éireann* como dioses evemerizados de los Tuatha Dé Danann: Lug, Daghdá, que lleva el epíteto de “el buen dios”, y Manannán mac Lir “el hijo del mar”.

²⁵ Un número no desdeñable de ciudades europeas lleva un nombre que se ha relacionado con el de esta divinidad: Laon, León, Loudon y Lyon en Francia; Leiden en los Países Bajos; Leibnitz en Alemania, etc.

Los celtas eran animistas y adoraban a los arroyos, ríos y fuentes. En Irlanda, el río *Boann/Boyne* tenía carácter divino (*ibidem*). *Boann* —hoy en día, *Boyne*—, era una divinidad femenina, madre de Oengus, miembro de los Tuatha Dé Danann que representa la inspiración poética. Se daba culto a ciertos árboles, como el tejo o el roble²⁶, que estaban representados por una divinidad. Lo toros, caballos y jabalíes eran también objeto de culto. En la epopeya irlandesa *Táin Bó Cúailnge*, los toros objetos de la discordia en esta saga, pueden ser vestigios de un culto ancestral al dios toro (Ranelagh, 1999: 23).

Montañas, colinas y oteros eran sagrados, y en sus cimas se levantaban santuarios dedicados a una o varias deidades, generalmente tripartitas. Un ejemplo es la diosa *Anu/Ana*, cuyo teónimo está muy presente en la toponimia de Irlanda. Es la diosa que da nombre a dos montañas en el condado de Kerry, *Dá Chích Anann* o *Paps of Anu* (los pechos de *Anu/Ana*). Según este autor, a estas montañas se les daba el culto de una diosa madre ancestral de la fertilidad y la subsistencia. En las cimas de los *Paps of Anu* se encuentran dos santuarios y una tumba megalítica que confirman rituales y onomástica celta anterior a la Edad del Hierro y la llegada de los celtas históricos a Europa. En el *Leabhar Gabhála Éireann*, *Ana* o *Anu/Morrigan* da nombre a los *Paps of Anu* (Alberro, 2007, ed.), por lo que Dillon concluye: “*Morrigan* tenía otro nombre: *Ana*. De esta forma tomaron su nombre las dos *Paps of Anann* en *East Luachain*” (Dillon, *apud* Raftery, 2000: 129).

El calendario celta/gaélico, que se sigue utilizando en la actualidad en Irlanda, contaba con cuatro festividades que inauguraban las estaciones:

Imbolc —en gaélico: *Lá Fhéile Bríde*— es la celebración de la entrada de la primavera, el 1 de febrero, y se dedica a la diosa *Brigit/Brig/Brigantia*. Aún hoy en día en Irlanda se hacen cruces de juncos entrelazados, o *Brigid's crosses*, en honor a la diosa *Brig*, y se colocan a la entrada de las casas en señal de protección. Es la diosa que representa la luz de la primavera después del largo invierno, y protege también el nacimiento de nuevas reses. Se celebraban grandes fiestas en su honor y se visitaban pozos sagrados porque era

²⁶ El dios que representa el roble es *Daghda*.

un momento propicio para la adivinación, como celebración liminar entre el equinoccio de primavera y el solsticio de verano.

Beltaine, el 1 de mayo, celebra la llegada del verano, y se asocia a Bel, dios del fuego. Se llevaban a cabo ritos para la protección de los cultivos y del ganado vacuno, que se trasladaba a los prados que se mantienen verdes. Los celebrantes daban vueltas con el ganado alrededor de una o dos hogueras para purificarlo y apartarlo de todo mal. Los druidas consideraban que las llamas y las cenizas tenían el poder de la purificación. Todavía se sigue conservando esta tradición en Irlanda. En el *Leabhar Gabhála Éireann*, se indica que dos de las seis invasiones se producen durante el Beltaine, en los primeros días de mayo. Los Tuatha Dé Danann “tomaron tierra en la costa de Irlanda un lunes, el día de Beltain” (Alberro, 2007, ed.: 125). Y los milesianos entraron también en esas fechas: “a Thursday, so far as regards the day of the week, on the day before the Calends of May” / dia Dardain ar aoi laithe sec/ítoiaine hi pvid-Kallann Mai, 7 hi sechtmad decc escca” (*Leabhar Gabhála*: 172; Sainero, 2010: 180).

Lughnasad se celebra el 1 de agosto, cuando comienzan las cosechas. Se dedica al dios evemerizado Lug. Como ya se ha visto, el *LGE* cuenta que esta festividad fue instaurada por uno de los reyes de los Tuatha Dé Danann, llamado Lugh, en homenaje a Tailtiu, su madre adoptiva (Alberro, 2007, ed.: 126-7, 236). Se convocaba ese día a los clanes para reunirse en cónclave y se celebraban romerías y ritos religiosos como los juegos atléticos funerarios, o *Tailteann Games*, o los enlaces entre parejas que al cabo de un año eran validados o anulados.

Por último, *Samhain* se celebraba el 1 de noviembre. Consagrado a la muerte del dios celta Samhain, representa el fin de la recolección de la cosecha y la entrada del invierno. Esta festividad tiene lugar en un momento liminar entre el equinoccio de otoño y el solsticio de invierno, en el cual se traspasan los límites entre este y el otro mundo. Según Dillon, “era unha gran festa, cando se retiraba a barreira entre este mundo e o Outro Mundo e o contacto cos deuses era máis achegado” (Dillon, *apud* Raftery, 2000: 55).

2.1.5. Edad Media

El patrón cristiano de Irlanda es San Patricio, cuya muerte se conmemora el 17 de marzo no solo allí sino en diferentes países del mundo adonde llegó la diáspora irlandesa. En su obra *Confesiones*, Patricio informa del lugar y fecha de su nacimiento: Britania, año

390²⁷. Cuenta que a los dieciséis años fue capturado por los irlandeses y convertido en esclavo, en una de las muchas incursiones que estos llevaban a cabo en la isla vecina durante los primeros siglos de la Era cristiana. De su padre, Calpurnio, dice que era un decurión romano que llegó a ser diácono de la Iglesia cristiana y terrateniente. Como esclavo, fue pastor en el actual Antrim, hasta que huyó con 23 años y regresó a Britania, donde se hizo monje.

Años más tarde regresa a Irlanda para propagar allí el cristianismo. La Iglesia que funda Patricio se establece en Armagh, donde lleva a cabo un trabajo de adaptación de los ritos y creencias paganos a la nueva religión:

Mientras Patricio bautizaba a miles, ordenaba clérigos en todas partes y daba regalos a los reyes, sus colegas y sucesores se concentraron más en convertir a los líderes de la sociedad gaélica, sin intentar interferir con la estructura social gaélica, combinando su evangelización con las costumbres y prácticas nativas. (Ranelagh, 1999: 35)

Así pues, el éxito de la conversión de los irlandeses gaélicos al cristianismo por parte de Patricio se debe a que este no alteró la sociedad gaélica, sino que, por el contrario, se adaptó a ella, aunque reformando leyes, anales y relatos gaélicos precristianos. Una vez canonizado, se le atribuyen milagros como el de vaciar Irlanda de serpientes. Y se le asigna el símbolo del trébol, que, según la leyenda santa, usó para explicar al rey supremo de Tara el misterio de la Santísima Trinidad —y que pasará más tarde a ser empleado como símbolo nacional irlandés—. Para los gaélicos el trébol representaba también su organización tripartita, por lo que Patricio se sirvió del símbolo para ganar adeptos. Los *brehons* —jueces—, *fili* —poetas—, *seanchaidbe* —historiadores— y *draci* —druidas— al convertirse al cristianismo, siguieron ocupando un lugar preminente en la nueva sociedad, ahora cristiana y gaélica a un tiempo.

Como continuaron siendo custodios de las crónicas de su pueblo, se dedicaron a escribirlas y divulgarlas a lo largo de la Edad Media y Moderna de Irlanda y, gracias a su empeño, se conservaron, al menos en parte, hasta la época presente.

²⁷ Sin embargo, la figura histórica no está totalmente identificada, pues hubo otros próceres cristianos en esa misma época que pudieron confundirse con este.

La Iglesia primitiva en las islas, la llamada *Celtic Church*, unía los territorios de Irlanda, Escocia, Gales, Cornualles e Inglaterra bajo una organización homogénea en cuanto a estructura, liturgia y prácticas, aunque con ciertas diferencias entre ellos debido a las distintas características sociales en cada zona. Llama la atención que, en esta organización temprana, la mujer ocupaba un puesto activo, lo que dio lugar a figuras como Brigit, que fue fundadora del monasterio de Kildare y llegó, como Patricio, a ser canonizada (Harrington, 2002: 5-6, 49-68).

Esta Iglesia céltica mantuvo, en Irlanda y Escocia, un estatus especial con respecto al canon de Roma y continuó reformándose hasta entrado el siglo XII. Destacan en ella los primeros misioneros irlandeses, como Ninian (432), que llevó la fe cristiana a Escocia o San Columba (597), que levantó un monasterio, que todavía hoy sigue en pie, en Iona, una de las Islas Hébridas (Warren, 1981: 11-13). Otro misionero es Brendan (577), conocido como “el navegante”, o “el viajero” y autor del manuscrito *Navigatio Sancti Brendani*, en el que se menciona la búsqueda de una isla en algún lado del Atlántico —la isla de San Brandán—, que se asocia a la isla mítica céltica Tir na Nog o isla de la eterna juventud. Brendan y otros predicadores se hacían a la mar en *currags* y viajaban a otras tierras con la intención de evangelizar o construir monasterios. Los tres misioneros fueron, como vemos, canonizados.

Entre los siglos V y VIII, tribus anglosajonas comenzaron a invadir Britania (Inglaterra o “Engle-land”) y a perseguir al clero cristiano. Numerosos miembros de esta Iglesia escaparon de las islas y se instalaron en Galicia, fundando el obispado de Britonia, hoy en día Santa María de Bretoña en Pastoriza, Lugo; y el monasterio de Máximo en Mondoñedo, hoy en día San Martín de Mondoñedo, Lugo. Parece ser que el obispado de Britonia se regía por el modelo de las Iglesias célticas de las Islas Británicas, pues algunas de sus prácticas se diferenciaban de las de la Iglesia de Roma (Warren, 1981: 13, 62-63). También hubo incursiones vikingas a finales del s. VIII, cuando en Irlanda había pequeños reinos gaélicos sin conexión, pero supeditados a dos poderosos tronos: el de Uí Nell/O’Neil, que dominaba Irlanda desde el norte hasta Tara; y el de Eoganachta, que gobernaba desde Rock of Cashel abarcando la otra mitad de la isla. Los dos reyes se enfrentaron por el dominio de Irlanda, destruyendo y asaltando a su paso iglesias y monasterios. Se puede decir que causaron más destrucción que los propios vikingos, con los que, por otra parte, algunas veces los jefes gaélicos se aliaron, favoreciendo nuevas

incursiones de estas tribus que, con el paso del tiempo, se fueron estableciendo en el país (Ranelagh, 1999: 39).

Finalmente, en el s. X se produjo la conversión de los vikingos al cristianismo y la unión de Irlanda bajo la corona de Brian Boru, que derrotó a los vikingos daneses en la batalla de Clontarf, en Dublín. Aunque Brian Boru murió en esta batalla, a partir de entonces se instauró la dinastía Boru en Irlanda.

Llegado el s. XII hay constantes luchas intestinas entre clanes poderosos, lo que Enrique II de Inglaterra aprovecha para extender su reino hasta Irlanda, después de aliarse con el papa Adriano IV, de origen inglés. Este defendía la supremacía papal sobre todos los países cristianos, por lo que en 1155 publicó la bula *Laudabiliter*, en la que instaba al rey anglosajón Enrique II a invadir Irlanda y a doblegar su Iglesia, a cambio de obtener jurisdicción sobre la isla.

En la conquista de Irlanda, Enrique II contó con la complicidad de Dermot McMorrough —Diarmait Mac Murchada—, rey de Leinster. McMorrough había sido destronado por el High King de Irlanda, Rory O'Connor —Ruaidrí Ua Conchobair—, y pide ayuda a Enrique II para recuperar el poder en Leinster. En 1169, mercenarios normandos a las órdenes de Enrique II y tropas de McMorrough se hacen con Leinster. Los siguientes seis años conocerán continuas incursiones normandas, lideradas por Richard ‘Strongbow’ de Clare. Se apoderan de varias ciudades y construyen fortificados que todavía se mantienen en pie. Irlanda acaba en poder de los ingleses por la ayuda normanda, blindada por el Papa, y por la alianza con McMorrough.

2.1.5.1. Cultura gaélico-cristiana

Es precisamente durante la Edad Media cuando, en los monasterios cristianos, se redactan y se custodian los primeros textos sobre el pasado de Irlanda. Estos textos medievales se han ordenado por su contenido en cuatro ciclos: Mitológico, del Ulster o ciclo de la Rama Roja, Feniano —también llamado Osiánico— y, finalmente, el ciclo Histórico.

Estamos hablando de obras que reúnen los relatos y saberes mitológicos del pueblo autóctono, entre las que se encuentra el *LGE*. Son textos escritos en latín y en irlandés, y se supone que resultaron de la transcripción de lo que almacenaba la memoria oral. El interés que los monjes mostraron hacia su preservación se debe a que la mayoría de ellos

procedían de la aristocracia gaélica, de modo que consideraban como una especie de misión personal guardar celosamente los relatos ancestrales sobre su origen, aprovechando su formación en las cuatro ramas de la ciencia entonces impartidas en las escuelas-monasterios: canon o código de leyes, gramática, historia y prosodia (Macalister, 1939: 119):

This body of knowledge had been maintained by the druidic schools and when the technique of writing came to Ireland with Christianity the scribes in the early monastic settlements wrote down not only sacred text in Latin, but the stories they were familiar with in their Irish vernacular. (Heaney, M., 1994: IX).

Los monjes, pues, eran gaélicos cristianizados, y esa amalgama de culturas se manifiesta en las peculiaridades de la Iglesia céltica, con ritos celto-cristianos que se difunden por toda la Isla, además de Escocia, Inglaterra, Gales y Galicia.

En cuanto a su datación, se calcula que los manuscritos más antiguos pertenecen al s. VIII, de modo que la literatura irlandesa vendría a ser la literatura más antigua del occidente europeo, después de la griega y la latina (O'Rourke y MacKillop, 2006: 3). La literatura medieval irlandesa no deja de resultar más compleja y variada de lo que podría parecer después de su organización en los mencionados cuatro ciclos. Fuera de esta clasificación, por ejemplo, se encuentran una serie de manuscritos de contenido erudito, los *Dindshenchas* (*Sabiduría de los lugares*) o *The Metrical Dindshenchas*, del s. XII²⁸ (Gwynn, 1991). Se trata de textos que ofrecen una relación de términos antropónimos y toponímicos de Irlanda a través de relatos del folclore irlandés. Alberro menciona los *Dindshenchas* junto con el ciclo Mitológico, ya que la mayor parte del material de los *Dindshenchas* se escribió en el siglo XI (Alberro, 2007, ed.: 237, 189).

Volviendo a los cuatro ciclos, diremos que contienen un corpus literario muy rico y bien conservado. Es buena muestra de ello el ciclo Mitológico, que se compone de crónicas pseudohistóricas sobre sucesos de la era precristiana y los primeros siglos del cristianismo en Irlanda. Aquí, como hemos visto, queda encuadrado el *Leabhor Gabhála Éireann*.

²⁸ Cfr. *The Metrical Dindshenchas*, vol. 3: English translation Edward Gwynn (ed), Second reprint [x + 562 pp.] Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin (1991) (first published 1906) (reprinted 1941), [en línea], <https://celt.ucc.ie/published/T106500C.html>

De acuerdo con Alberro, el ciclo Mitológico abarca un extenso corpus de sagas, siendo los manuscritos más importantes y antiguos: *Leabhar na hUidre* (s. XII) —manuscrito que contiene el *Leabhar Gabhála Éireann*—; *Book of Leinster* (s. XI) y las *Dindshenchas* (s. XII). Los textos más importantes del Ciclo Mitológico son el *Leabhar Gabhála Éireann*, y los relatos sobre los Tuatha Dé Danánn: *Cét-chath Maige Tuired / The First Battle of Mag Tuired*, y *Cath Maige Tuired / The Second Battle of Mag Tuired*, en los que se narra la conquista de Irlanda que llevan a cabo. Asimismo, este autor incluye los siguientes relatos de este ciclo que se refieren a los Tuatha Dé Danánn: *Aislinge Oengusa —the Dream of Oengus—*; *Oidheadh Chlainne Lir —The tragic History of the Children of Lir—*; *Oidheadh Chlainne Tuireann —The tragic History of the Children of Tuireann—*; *Tochmarc Étaíne —The Wooing of Étaín—* (Alberro, 2007, ed.: 16-17).

En los últimos años, la denominación de ciclo Mitológico para estos textos se ha venido cuestionando. Mackillop sostiene que fue una idea divulgada por el historiador y filólogo francés D'Arbois de Jubainville (1827-1910) que debe ser revisada; y considera que no se deben adscribir estos relatos tradicionales celtas a la mitología, campo que integra relatos o mitos cosmogónicos. Por el contrario, el *Leabhar Gabhála Éireann* trata de los avatares de estos clanes a lo largo de sus viajes antes y después de asentarse en Irlanda, en los que no hay intervención divina (O'Rourke y Mackillop, 1998, xxi). Tenemos, con todo, otro punto de vista al respecto: Marie Heaney pone de relieve el carácter extraordinario de los Tuatha Dé Danánn, una especie de semidioses que habitaron Irlanda hasta la llegada de los milesianos, “*the ancestors of the present-day inhabitants*” (Heaney, M., 1994: X). Aunque como hemos visto, el carácter divino de los Tuatha Dé Danánn se derivaba de que “*eran considerados como dioses debido a su condición de magos* (Alberro, 2007.: 27).

El segundo ciclo, del Ulster o de la Rama Roja, recoge la literatura oral que floreció desde la Edad del Bronce hasta la llegada del cristianismo en torno a Emain Macha, capital del antiguo reino del Ulster. Toma su nombre del rey irlandés Conor Mac Nesa y lo componen manuscritos escritos entre los siglos XII y XV, entre ellos el *Leabhar Gabhála Éireann*. Pertenece a este ciclo el relato épico *Táin Bó Cúailgne* (s. XII) / *El robo de ganado de Cooley*, con personajes de base histórica, como la reina Medb, el rey Aillil y el héroe Cu Chulainn, pertenecientes todos ellos al clan Tuatha Dé Danánn.

El tercero, ciclo Feniano u Osiánico, recopila las sagas que abarcan desde el siglo III al VII, y se centra en las gestas de los jefes guerreros Diarmuid, Caílte, Oscar —hijo de Oisín— y Goll Mac Morna, todos ellos pertenecientes al grupo de los Fianna —guerreros—, así llamados en honor al héroe Fionn mac Cumhaill. Lo constituyen los manuscritos del *Leabhar Gabhála Éireann* que hacen una relación de reyes antes y después del cristianismo.

Por último, el cuarto Ciclo, Histórico o ciclo del Rey, comprende la historia de Irlanda durante el primer milenio de la era cristiana y se ocupa de reyes legendarios irlandeses como Cormac mac Airt, Niall of the Nine Hostages, Éogan Mór, Conall Corc, Guaire Aidne mac Colmáin, Diarmait mac Cerbaill, Lugaid mac Con, Conn of the Hundred Battles, Lóegaire mac Néill, Crimthann mac Fidaig, y Brian Bóruma.

Uno de los relatos más difundidos de este ciclo es *Buile Shuibhne —The Frenzy of Sweeney—*, del s. XII. Al penetrar el cristianismo en el reino pagano celto-gaélico de Dal Riata (reino de Irlanda y Escocia), el rey Suibhne se enfrenta a San Ronan, monje cristiano que se asienta en sus territorios. Le enfurece el repicar de las campanas y quiere expulsarlo del reino. San Ronan lo maldice y el rey se vuelve loco, viéndose obligado a deambular a lo largo y ancho del reino hasta su muerte. Este relato manifiesta el choque de la identidad religiosa del momento que también se refleja en otras obras de la mitología irlandesa, como *Oidheadh chloinne Lir —The Fate of the Children of Lir—*, en la que se mezclan elementos drúidicos y cristianos.

Se desarrolla, como vemos, una literatura monástica en dos vertientes, que con el tiempo se extiende a diferentes puntos de Europa. Una la componen los anales o crónicas. Otra la forman los códices iluminados, que establecieron un modelo artístico irlandés de gran influencia en la Europa medieval (Ranelagh, 1999: 35-37; Sierra, 2009: 46-47). Sobresale en esta actividad artística el abad Adomnán de la isla de Iona, en Escocia, autor de *Vita Collumbae* (s. VII), a los cien años de la muerte de San Columba, fundador de los monasterios de Derry, Swords, Durrow, Kells e Iona. Los posteriores *Anales de Clonmacnois*, del s. XVII, aseguran que San Columba copió e iluminó hasta trescientos códices. Se le atribuye la copia de un fragmento de los Salmos titulado *Cathach of St. Columba* (s. VI), el manuscrito irlandés más antiguo que se conserva.

Toda esta actividad se relaciona indudablemente con la peregrinación evangelizadora de San Columba por el reino de Dál Riada, y posteriormente, por Inglaterra y Europa (territorios de las actuales España, Bélgica, Francia, Italia, Suiza, Alemania). Los misioneros celto-cristianos iban fundando monasterios y transmitiendo el estilo propio gaélico-irlandés que desarrollan en sus códices. Así iban dando forma a una Iglesia celto-gaélica que difería de la canónica romana.

Fruto de ello fueron los códices confeccionados en Inglaterra, como el *Libro de Durrow* (s. VII) y *The Lindisfarne Gospel* (s. VIII). Estos manuscritos “ilustran la mezcla de estilos irlandeses, ingleses y mediterráneos” (Sierra, 2009: 47). Uno de los códices célticos iluminados con mayor perfección artística es el *Libro de Kells* (s. IX), copia en latín de los cuatro Evangelios, que se custodia en la biblioteca del Trinity College de Dublín y que muestra en su primera ilustración una Virgen con el niño Jesús que quizás sea la imagen mariana más antigua conocida en un manuscrito medieval occidental (Ranelagh, 1999: 37). Comenzó a elaborarse precisamente en Iona y más tarde se envió a la antigua ciudad de Kells por razones de seguridad, dadas las frecuentes incursiones vikingas en aquella isla escocesa. En el siglo IX se elabora también el *Libro de Armagh* (*Codex Ardmachanus*, o *Canon of Patrick*) que se encuentra actualmente en la biblioteca del Trinity College de Dublín. Se trata del Nuevo Testamento ilustrado con símbolos célticos, con representaciones miniadas de los cuatro evangelistas junto con textos de San Patricio.

Una vez superada la etapa de evangelización, los monjes celtas irlandeses comenzaron a transcribir sus tradiciones orales sobre la historia de Irlanda en forma de crónicas o anales, desde el comienzo de la creación del mundo hasta finales de la Edad Media o comienzos de la Moderna. Ejemplo de ello son los *Anales del Reino de Irlanda o de los Cuatro Maestros* (s. XVI), que se basan en la quinta redacción, la debida a Mícheál Ó Cléirigh, del *Leabhar Gabhála Éireann* (Ryan, ed., 2002).

Uno de los códices históricos más interesantes es *Lebor Laignech / El libro de Leinster*, del s. XII, que contiene la primera redacción del *Leabhar Gabhála Éireann* (s. XI), así como una versión de *Táin Bó Cuailnge*, entre otras sagas.

La literatura medieval irlandesa se caracteriza por un imaginario céltico con frecuentes referencias a islas de carácter sobrenatural, relacionadas con el “otro mundo”, donde hay

vida después de la muerte. En ese mundo se encuentran las islas de Tir na Nog —Tierra de la juventud—, Tir Tairngiré —Tierra prometida—, Mag Mel —Llanura de la felicidad— y Tir nam beo —Tierra de los vivos—. Estas islas de carácter maravilloso sirven de transporte a los muertos, y en ocasiones a los vivos, hacia el “otro mundo”, fuera del tiempo: “To the Celts must go the credit for creating the most desirable of all paradises. Tir na n’Og, the Land of Youth, where the sun beams fall dappled through the leaves of trees, where birds sing, and streams tinkle in an endless summer’s afternoon” (Rutherford, *apud* Sainero, 2009: 237).

De este paraíso habían llegado ya noticias a través de Diodorus Siculus, viajero e historiador griego del s. I a. de C., cuyas obras incompletas no se editaron hasta el Renacimiento. Este autor describe una isla próxima a Gran Bretaña donde el clima suave y los arroyos de agua dulce crean abundancia de cosechas y sus habitantes festejan con frecuentes banquetes los dones que la naturaleza les provee: “[...] por lo que parecería que la isla, debido a su felicidad excepcional, fuera el lugar donde habitara una raza de dioses y no de seres humanos” (Siculo, *apud* Sainero, 2009: 238). Esta descripción encaja con la imagen legendaria de la isla de Tir na Nog, a la que, por otro lado, viaja San Brendan/San Barandán en los relatos mitológicos gaélico-cristianos. Recordemos que los viajes de este abad del s. V se difundieron a través de la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (900) y de otros manuscritos, como *Leabhar na H-uidre / Libro de la vaca parda* (s. XII).

A pesar de las invasiones normandas, y debido al proceso de incorporación de estos invasores a las formas de vida y tradiciones de la Isla, en el s. XIV se produce un resurgimiento de la cultura gaélica que se va a manifestar cuando, en 1337, comience la Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia. Entonces, los normandos de Irlanda se alían y colaboran con los reyes nativos, de manera que los nobles gaélicos van aceptando sus prerrogativas y accediendo a matrimonios mixtos. En resumen, los normandos gaelizados acabaron “adoptando las leyes Brehon y las costumbres del país” (Sierra, 2009: 86; Ranelagh, 1999: 49).

2.1.6. Edad Moderna: desde los Tudores hasta la Revolución de 1798

En el otoño de la Edad Media y comienzo del Renacimiento, coincidiendo con el auge de la colonización de Irlanda por la corona inglesa, se siguen componiendo códigos de

contenido histórico en los monasterios. Algunos, como *El Libro de Fermoy* (ss. XIV-XVI), y el *Leabhar Mór Leacain* (ss. XIV-XV), incorporan los escritos del *Leabhar Gabhála Éireann*. Por su parte, en 1489 Cathal Óg Mac Maghnusa (Cathal Mac Manus)²⁹ y su copista Ruaidhrí Ó Luinín empiezan a componer, combinando la lengua latina con la gaélica, *Annála Uladh / Anales del Ulster*, donde relatan la historia de Irlanda desde el año 431. Posteriormente otros autores añadirían nuevos episodios hasta llegar al año 1540. Se ocupan estos textos de los sucesos bajo el reinado de algunos reyes irlandeses, centrándose en ciertas zonas del país y dando cuenta de la presencia de invasores vikingos. El códice va a influir en la redacción posterior de *Los Anales de los cuatro maestros*, del s. XVII.

La literatura irlandesa se mantiene durante el proceso iniciado en 1495, cuando Enrique VII quiso restablecer el dominio de Inglaterra en Irlanda erradicando las leyes de Brehon, que son sustituidas por el *Common Law* y la ley de Poyning. La segunda, vigente hasta 1782, obligaba al parlamento irlandés a obtener permiso del rey de Inglaterra para reunirse y ver ratificados por él sus acuerdos. Mientras tanto, la Iglesia católica romana, afianzada ya en territorio irlandés, comenzaba a identificarse con las clases nativas dirigentes.

Al mismo tiempo, se advierte la existencia de una interacción cultural entre los señoríos del sur y los del este de la isla, pues había familias irlandesas que poseían conocimientos de la historia antigua de Irlanda, de sus leyes, poesía, medicina, etcétera, que se habían transmitido de generación en generación. Este acervo se contenía en manuscritos antiguos y en la propia tradición oral. Los terratenientes gaélicos y los colonos anglo-irlandeses seguían reconociendo el prestigio de los *fili*, es decir, los poetas, quienes aceptaban gustosos sus encargos (Sierra, 2009: 157-158).

Por otro lado, a lo largo de este período los escritores ingleses consolidan la imagen estereotipada del irlandés, convenientemente peyorativa, que se remonta a los autores clásicos y ahora se revigoriza. Autores como el romano Solonio, del s. III, describen a los

²⁹ Pertenece a la elite de sabios (*Ollaimh*) que trabajaban bajo el mecenazgo de ricos terratenientes y fuera del Pale, que es como se conocía la extensa zona del este de Irlanda, formada por los condados de Leinster, Meath, Louth y Kildare. Fue la primera tierra conquistada por los ingleses y pasó a estar controlada directamente por la monarquía inglesa durante la Edad Moderna, convertida en su base militar más importante.

irlandeses como “seres salvajes y caníbales” (Solonio, *apud* Sierra, 2009: 156). La imagen transmitida a través de las letras atraviesa la Edad Media, con el galés-normando Giraldus Cambrensis y sus obras *Topographia Hibernica* (1188) y *Expugnatio Ibernica* (1188), en las que muestra su menosprecio hacia esta cultura y pone de relieve, por contra, la para él evidente superioridad inglesa. Así, llega a hacer una etopeya caricaturesca de los irlandeses como “seres incestuosos y practicantes de la zoofilia” (Cambrensis, *apud* Sierra, 2009: 156).

Los autores de los siglos XVI y XVII no hacen más que ahondar en el estereotipo irlandés negativo, que Shakespeare contribuye a difundir con mayor rapidez en el teatro, un género de gran popularidad en la época isabelina, en el que participan todas las clases sociales. Shakespeare muestra a Irlanda como “un lugar oscuro y salvaje y a sus habitantes como gente vengativa e incivilizada” (Sierra, 2009: 150). Edmund Spenser y Ben Jonson ven a los irlandeses como seres incivilizados, y al país como una tierra extraña. Y, finalmente, Edmund Spenser, en *A View of the Present State of Ireland —Visión del estado actual de Irlanda—* (1633) concluye que: “los irlandeses eran el resultado de la mezcla de muchas razas, pero que la que más había contribuido a formar su carácter era la de los escitas, nómadas de las estepas eurasiáticas considerados la quinta esencia de la barbarie” (Sierra, 2009: 153-154).

Por la estratégica posición de la colonia, Enrique VIII organiza su explotación con mayor intensidad. El monarca había roto con la obediencia de Roma y había consolidado la Iglesia anglicana, pero en la isla encontró la oposición de la influyente Iglesia católica irlandesa, que mantenía contactos con la de países como España e Italia. Con el tiempo, este sería un factor decisivo en sucesos como la rebelión del príncipe irlandés Hugh O’Neill a finales del s. XVI, en compañía de O’Donnell y con el apoyo de Italia y España, ante la decisión de Isabel I de establecer el gobierno Tudor en todo el país. Hugh O’Neill era jefe del clan del Ulster, pero se había educado en la corte de Isabel I. Había ayudado a la reina a sofocar la rebelión del normando Dermot, por lo que le fue concedido el condado de Tyrone. La derrota de O’Neill en 1601 en Kinsale, (Cork), así como el hundimiento de la Armada Invencible española, fueron el principio del fin de la Irlanda gaélica (Ranelagh, 1999: 59-61). En 1607, O’Neill y O’Donnell huyen del país y un año después, la corona inglesa confisca tierras irlandesas y envía a ellas a un número ingente

de colonos ingleses y escoceses³⁰, superior a la población nativa. Tras Isabel I, se suceden en Inglaterra los breves reinados de Jaime I (1603-1625) y Carlos I (1625-1649). En 1609 se establece en Irlanda del Norte la “Plantation of Ulster”, con presbiterianos escoceses que traen consigo su propia lengua indoeuropeo-germánica, y más tarde desarrollan el “Ulster Scotch”, una variedad del antiguo Anglo-Sajón o inglés de Northumbrian.

Los intelectuales irlandeses del siglo XVII se centran en los estudios teológicos y eruditos históricos —para ellos los pilares más importantes de la cultura autóctona—, y de este modo recopilan anales y sagas del pasado para legitimar su presente identitario. Precisamente, en este siglo se prohibieron las escuelas bárdicas a través del mandato de Chichester. Para compensar, la poesía renace y, con el paso del tiempo, será la base literaria de la que surgirá una literatura irlandesa de carácter nacional (Sierra, 2009: 159).

Como reivindicación de su propia identidad ante la colonización, y a pesar de la censura, en la Irlanda del siglo XVII se escriben varias historias: primero, los *Anales de los cuatro maestros*, recopilación de Mícheál Ó Cléirigh, cronista y anticuario irlandés que coordina este volumen compuesto en 1631 con los manuscritos del *Leabhar Gabhála Éireann*, entre otros (Ryan, 2002). En segundo lugar, el teólogo, poeta e historiador irlandés Seathrún Céitinn / Geoffrey Keating lleva a cabo la redacción en su idioma nativo de *Foras Feasa ar Éirinn / Fundación del Conocimiento de Irlanda*, que pronto circulará con el nombre de *Historia de Irlanda*. En los preliminares del manuscrito, Keating expresa su oposición a la imagen estereotipada del irlandés transmitida desde la época de G. Cambrensis, lo cual indica que la lucha contra el desprecio de los pueblos colonizadores sigue siendo un motor de creación cultural en Irlanda. David Comyn y Patrick S. Dinnen informan de que, como los ingleses en Irlanda han prohibido la impresión de libros en gaélico —a Keating, además, se le aplicaron las leyes penales especiales—, tuvo que esconderse en una cueva para redactar la obra (Keating, 1632: 6). A pesar de esta presión censora, que tardaría en desaparecer, el libro de Keating tuvo

³⁰ Se deben distinguir los “escoceses de las Tierras Bajas” de Escocia (*the Scottish of the Lowlands*), que son anglosajones y que guardan celosamente el antiguo idioma llamado *Lowland Scot*. Estos fueron mayoritariamente los colonos del Ulster de Irlanda del Norte, y allí su lengua derivó en *Ulster Scot*. Por otro lado, están los “escoceses de las Tierras Altas” de Escocia (*the Scottish of the Highlands*), que son gaélicos y que formaron el reino de Dal Riata junto con Irlanda.

numerosas ediciones³¹. Lo que nos interesa volver a destacar en este punto es que la primera parte de la *Historia de Irlanda* de Keating, en la que se refieren las conquistas de Irlanda antes de la llegada del cristianismo, tiene como base los manuscritos del *Leabhar Gabhála Éireann*.

Siguiendo con la contextualización política e histórica, veremos una serie prolongada de guerras a partir de 1642, poco tiempo después de la aparición del manuscrito al que nos acabamos de referir: guerras entre la monarquía inglesa y la facción formada por clérigos católicos, nativos irlandeses y dirigentes de los viejos colonos ingleses, que se han reunido en Kilkenny para constituir la llamada “Confederación de Kilkenny”. El grupo lo encabezan el primado católico de Irlanda y el arzobispo O’Reilly de Armagh y pretende actuar como “consejo supremo” y constituir una asamblea para el gobierno de Irlanda. El proyecto fracasa por el choque de intereses de sus promotores.

A la muerte de Carlos I de Inglaterra, se instaura en 1649 una república, la *Commonwealth of England*, que se prolonga hasta 1660, momento en que se restaura la monarquía en la persona de Carlos II. Es el período del todopoderoso Oliver Cromwell, miembro de la mencionada Commonwealth y que en 1653 ejerce el cargo de Lord protector de la Commonwealth de Inglaterra y Escocia. Y también de Irlanda, que el mismo Cromwell incorporaría. Lo hizo tras sofocar con las tropas inglesas la rebelión de Phelim O’Neill, iniciada en el Ulster en 1649. Para acabar con los rebeldes que atentaban, según Cromwell, contra la unidad religiosa y política, masacró poblaciones enteras. El Parlamento irlandés quedó abolido, aunque los representantes irlandeses podían disponer de treinta escaños en un nuevo Parlamento inglés compuesto de cuatrocientos miembros.

Prosiguen las confiscaciones de tierras irlandesas, de manera que cuando comienza a reinar Jaime II, “los católicos irlandeses solo poseían el 22 % de las tierras de Irlanda” (Ranelagh, 1999: 70). Los colonos ingleses que permanecieron en Irlanda se iban adaptando a la sociedad nativa, aunque en el norte existía desde antiguo una colonia que se pertrechó en un fuerte anticatolicismo protestante.

³¹ Empezando por la de 1723, en versión inglesa de Dermot O’ Connor, siguiendo por la también traducción al inglés de John O’Mahony (2.ª ed., New York, 1886) y terminando con los tres volúmenes auspiciados por la *Irish Texts Society*, edición de David Comyn y Patrick S. Dinneen (1902-1908).

Durante esta época conflictiva se destruyeron numerosos manuscritos irlandeses, aunque en los monasterios se siguieron haciendo copias para los propietarios de tierras, tanto colonos como irlandeses nativos, que los solían leer en reuniones o tertulias.

Entre 1660 y 1685, Carlos II reina en Inglaterra, Escocia e Irlanda. Aun siendo católico, aseguró la convivencia pacífica con anglicanos y presbiterianos e incluso protegió a los seguidores de Cromwell concediéndoles privilegios y tierras en Irlanda. Después de él, Jaime II (1685-88) cierra la dinastía de reyes católicos y francófilos. Jaime II propuso al Parlamento inglés la libertad religiosa, pero no fue aceptada. Tras su abdicación forzosa, le sucedió su hija María II, protestante como su esposo Guillermo de Orange (1689-1702). El rey despuerto llega en 1689 a Kinsale, Irlanda, con su ejército y es reconocido por los nobles del país como rey legítimo. Forma entonces un ejército de protestantes y católicos y en 1690 se enfrenta al nuevo rey de Inglaterra en la batalla de Drogheda (*The Battle of the Boyne/ Cath na Bóinne*). Los protestantes que apoyan a Guillermo de Orange salen victoriosos —a raíz de lo cual, en la actualidad, son recordados en Belfast todos los 12 de julio por la *Loyal Orange Institution*— y Jaime II se exilia en la corte francesa de su primo Luis XIV.

Guillermo de Orange se apoya en la clase gobernante anglicana, de manera que, a finales del s. XVII, los católicos vieron reducidas sus propiedades de cultivo. El Parlamento irlandés pasó a ser dominado por la *Ascendencia* o clase gobernante anglicana, que elaboró una legislación anticatólica y lo convirtió en un mero apéndice del parlamento inglés a principios del s. XVIII. En 1665 le sucede en el trono la reina Ana, quien, al morir sin descendencia, fue sucedida a su vez por Jorge I en 1714.

La Irlanda del siglo XVIII se caracteriza, más que por episodios cruentos, por la imposición de una dura legislación penal a los católicos irlandeses (Sierra, 2009: 167-169). A través de esas leyes, que afectaban a la vida cotidiana, la minoría protestante sometía a la mayoría católica: les impedían la compra de tierras, les limitaban su arrendamiento y los obligaban a pagar tributos a la Iglesia anglicana, coincidiendo con un período de crecimiento de población cuya subsistencia dependía exclusivamente de las cosechas. Así, se produjo una elevada mortandad debido a episodios de hambruna a mediados de siglo. Por otro lado, la presión sobre los católicos se ve aminorada cuando sube al trono Jorge III en 1760 y en 1782 se legaliza el clero católico, gracias a la influencia de los nobles terratenientes que fundan un Comité Católico, con obediencia a

la Corona. Sus miembros eran Charles O'Connor Belanagare —descendiente de reyes gaélicos—, John Curry, Thomas Wyse, Lord Gormanston y Lord Fingal.

El filósofo Edmund Burke (1729-1797), que llegó al parlamento de Westminster como liberal conservador y terminó siendo un acérrimo opositor de las ideas de la Revolución francesa, destacó sin embargo por sus discursos e invectivas sobre el trato injusto a las colonias inglesas, desde la americana hasta la irlandesa. Irlanda era su patria de origen —pasó la infancia en Cork, en contacto con los campesinos pobres, y hablaba gaélico— y, en sus discursos, afeó el maltrato de las leyes penales impuestas en la isla por los colonos. Para él, era un medio equivocado de intentar la adhesión de otros pueblos a la metrópoli:

Los hombres no están vinculados unos a otros por papel y sellos. Lo que les conduce a asociarse son las semejanzas, las conformidades, las simpatías. Ningún lazo de amistad entre las naciones es más potente que la correspondencia entre las leyes, las costumbres, los modales y los hábitos de vida. Por sí solos tienen más fuerza que los tratados. Son obligaciones escritas en el corazón. (Burke, en Eagleton, 2017: 74)

Para Terry Eagleton, Burke es el pensador que se percató en ese siglo de que la “cultura no siempre es un instrumento del poder. También puede ser una forma de resistencia” (Eagleton, 2017: 69). Por eso dejó escrito que la opresión de una comunidad conduce a su sublevación contra la injusticia. Protestante y considerado como un pensador derechista por la posteridad, sin embargo, se colocó al lado de los *defenders* y “fue el defensor más firme en una posición elevada de la causa irlandesa católica en el siglo XVIII”. La solución del problema para él estaba en que los gobernantes debían adaptarse a la cultura de los gobernados, “adecuando su soberanía a devociones y sentimientos seculares” (Eagleton, 2017: 72, 83).

Si E. Burke contribuyó con su actividad parlamentaria y sus escritos filosóficos a que se terminasen derogando esas leyes ominosas, por otro lado, no logró que se pusiese en práctica el consenso cultural por el que abogaba. Lejos de esta aspiración, se diversificaron como opuestas dos tradiciones culturales. Una, de origen y lengua gaélicos, asociada a los católicos. La otra, anglo-irlandesa con su tradición cultural y lengua inglesas, ligada a los protestantes. Ranelagh apunta a que dentro de una aparente sociedad

privilegiada anglo-irlandesa, yacía una Irlanda gaélica vibrante pero oculta³². Dentro de la primera tradición, que a la luz de Burke se situaría en la zona de *resistencia*, se desarrolla en esta época una literatura que quiere profundizar en los orígenes célticos, con la pérdida y el exilio como temas centrales. Una de sus manifestaciones es el género lírico conocido como “Aisling”, en la que se representa simbólicamente a Irlanda como una mujer que pide que la salven de la esclavitud y de la opresión (Ranelagh, 1999: 81). De entre estos poetas volcados en temas que podríamos llamar *prenacionalistas*, como la exaltación de la cultura propia, destacaremos el nombre de Eogan O’Rahilly (1670-1726), romántico cultivador del poema discursivo-metafísico.

Paralelamente, la producción literaria inglesa de esta época apoyaba mayoritariamente a la élite que ostentaba el poder en Irlanda, expresando el desprecio de todo lo irlandés, como se puede ver en la comedia de Thomas Sheridan (1687-1738) *Captain O’Blunder* (1740), que a través de su personaje principal ofrece una versión del estereotipo de los irlandeses como “[...] charlatanes, amigos de exagerar las cosas y de la bebida, y siempre haciendo mofa de los ingleses” (Sierra, 2009: 187).

Sin embargo, en la literatura en lengua inglesa también destacaron escritores irlandeses de la relevancia de Jonathan Swift (1667-1745), educado en el Trinity College de Dublín y deán anglicano de la Catedral de San Patricio. Son importantes sus actos de rebeldía contra la opresión inglesa, de manera que se erige en “el principal exponente de la sátira política antigubernamental en Irlanda” (Ranelagh, 1999: 79). Escribió, por ejemplo, un panfleto contra la prohibición de exportaciones irlandesas a países que no fuesen Inglaterra, en el que instaba a bloquear la entrada de productos ingleses en Irlanda.

A finales de siglo, se observa un incremento de literatura de sentimiento e ideología irlandesa expresada en lengua inglesa, señal, por paradójico que resulte, del avance de la colonización lingüística en la isla. Sierra explica esta paradoja del éxito “del Imperio sobre sus súbditos coloniales al imponerle un elemento fundamental de su cultura, la lengua” a la necesidad que sentían los autores cultos irlandeses de utilizar un idioma vehicular que llegara con facilidad a un público letrado más amplio (Sierra, 2009: 187).

³² Para Sierra, con el paso del tiempo, tanto una como otra “forman parte de la producción ideológica de esta isla y son reflejo de su diversidad cultural” (Sierra, 2009: 185).

Esta situación se mezclaba con la importancia simbólica que el *Leabhar Gabhála Éireann* seguía teniendo, junto a otros manuscritos, en relación a la resistencia cultural del pueblo irlandés. De ello es prueba la edición que D. O'Connor lleva a cabo en 1723 de la *Historia general de Irlanda* —así la titula—, de G. Keating, cuya segunda edición aparece en 1726 con una serie de apéndices.

El libro, por ejemplo, está muy presente en el de la escritora protestante anglo-irlandesa Charlotte Brooke (1740-1793), titulado *Reliquias de la poesía irlandesa*. Se trata de una recopilación de poesía céltica gaélica traducida al inglés, en la que la autora añade notas aclaratorias de topónimos y otras referencias espaciales en algunos lugares del texto, haciendo uso del original gaélico. Aparece, por ejemplo, el héroe Cu Chulain y se menciona la antigua enemistad entre los Fenii y los Tuatha Dé Danánn. Finalmente, Broke recomienda al lector interesado la lectura de la *Historia de Irlanda* de Keating y subraya que las “producciones de nuestros bardos irlandeses muestran la luz de una genialidad culta. Nadie le ha dicho todavía a la musa británica que tiene una hermana mayor en esta isla” (Brooke, 1816; Brooke en Sierra, 2009: 188). Estaba claro que el prerromanticismo se había adueñado de la literatura irlandesa.

Este movimiento cultural, preludio del Romanticismo, que inicia la Escuela alemana de Jena, va a estar detrás de fenómenos como el Ossianismo. Esta poderosa corriente, que se extenderá por toda Europa a lo largo de los siglos XVIII y XIX, afectando no solo a la literatura, sino a la música y a las artes plásticas, trae a primer plano el estudio de la cultura céltica en el continente. Como se sabe, el origen está en una falsificación literaria, que es como podemos llamar a la actividad de James Macpherson, en el contexto de la Academia de estudios escoceses, a cuya cabeza se encontraba Samuel Johnson. Sufragado para completar su búsqueda de supuestas piezas orales supervivientes desde la era de los antiguos bardos célticos, Macpherson viajó por las islas del norte para recoger los testimonios orales que estaban a punto de desaparecer. Junto a algunas muestras auténticas, Macpherson dijo haber descubierto poemas completos de un mítico bardo, Ossian, del s. III. Cuando se comprobó la falsedad de estos textos científicamente, ya era tarde: el entusiasmo con el que había sido recibido por el arte y la literatura románticas, aminoraron la importancia de la veracidad de su origen histórico.

En Irlanda, como en Gales, el fervor ossiánico no se produjo por el mero hecho de que se consideraba un intento de usurpación de la herencia celta irlandesa por parte de los

académicos y anticuarios escoceses: el bardo Ossian cantó, entre otros temas, las hazañas del héroe Fingal, relacionado con la toponimia del noreste de Irlanda, considerada auténtica cuna del héroe. Sin embargo, la corriente ossiánica hizo que el interés por la cultura de los países célticos traspasase las fronteras de las islas.

Por otro lado, los decisivos acontecimientos políticos de la época sirven también de empuje a las nuevas ideas de libertad y defensa de la imaginación para la creación artística: la repercusión de la Independencia norteamericana y la Revolución francesa se hace sentir en la llamada *Rebelión de los irlandeses unidos* de 1798, de marcado ímpetu nacionalista y cariz republicano (De Paz, 1992).

La ha precedido una época marcada por el nacimiento del liberalismo y el temor de la corona inglesa a que los irlandeses fueran apoyados por las fuerzas francesas revolucionarias, con las que se encuentran en plena guerra. En este contexto violento y revolucionario se afianza la tarea de Henri Grattan, al frente del Partido Patriota Irlandés. Este reformista anglo-irlandés lucha por una mayor autonomía de la *Ascendencia* y a favor de la abolición de las leyes que discriminaban al pueblo, especialmente en lo relativo al libre comercio entre las dos islas. En 1793, coincidiendo con el inicio de la guerra con Francia y gracias a la actividad política de Grattan, los irlandeses católicos recuperaron su capacidad de voto en el Parlamento inglés, aunque siguieron siendo inelegibles, debido a la exigencia de un nivel de riqueza como terratenientes que pocos alcanzaban para postularse como tales. Obtuvieron, eso sí, cierta autonomía, reflejada por la creación de instituciones propias, como el servicio de correos y la banca, así como la agencia irlandesa de aduanas —*Custom House*—. Todo se redujo a pura apariencia, pues el representante de Irlanda era nombrado por el gobierno inglés y este elegía también a los miembros del gobierno irlandés, que a su vez influían a la hora de nombrar a diputados irlandeses (Sierra, 2009: 176).

Para entender el contexto, conviene retrotraerse a 1782, cuando estalló la violencia en Armagh. El gobierno inglés había propiciado la creación de milicias, los llamados *Voluntarios irlandeses*, para sofocar una posible intervención de Francia después de su apoyo a los independentistas americanos. Los Voluntarios habían acumulado armas de forma clandestina, pues los católicos tenían prohibido poseerlas. En vista de eso, algunos protestantes se organizaron formando el grupo *Peep-O-Day-Boys* (*Los chicos del amanecer*), para llevar a cabo registros en las casas católicas, que terminaban arrasando.

Como contrapartida a esta facción de la que saldría años después la *Orden de Orange*, los afectados católicos crearon a su vez el grupo paramilitar de los *Defensores*, que arrasan casas protestantes en busca de armas en 1793. Tras varios choques cruentos entre los dos bandos, llegaría en 1795 la *Batalla del diamante*, en la que los Defensores quedan derrotados después de treinta bajas entre sus filas. Así se funda la Orden de Orange y más de siete mil católicos son desterrados del condado de Armagh.

Wolfe Tone, cabecilla de los clandestinos *Irlandeses Unidos* desde 1793, acabará siendo el líder de la Rebelión de 1798. Con ayuda del espía William Jackson, obtiene el apoyo de Francia, pero ambos son descubiertos y el irlandés se exilia a Norteamérica en 1795. Al año siguiente regresa a Francia donde arma una flota de 15.000 hombres para llegar a Irlanda e iniciar una revolución. Los mismos elementos naturales que jugaron en contra de la antigua Armada Española que apoyaba a *O'Neill* también en esta ocasión lograron destrozarse esta flota, impidiendo que los barcos llegaran a la bahía de Bantry en el condado de Cork (Sierra, 2009: 181-182).

Wolfe Tone sí logra tomar el Castillo de Dublín con sus hombres y extender la revuelta por el sudeste de la isla, hasta que son contenidos por el ejército británico en la Batalla de Vinegar. Wolfe Tone huye y un mes más tarde se hace con una pequeña flota que desembarca en Donegal. Allí es capturada por los ingleses. Sentenciado por alta traición y condenado a la pena de muerte, es llevado a la cárcel, donde finalmente se suicida.

El rey Jorge III firmó la *Ley de Unión* entre Gran Bretaña e Irlanda aprobada por el Parlamento inglés el 1 de enero de 1801: Irlanda volvía a quedar sometida a Inglaterra.

2.1.7. Edad Contemporánea. Siglo XIX. Nacimiento y desarrollo del nacionalismo irlandés

El Romanticismo marca, como en otros lugares de Europa, la orientación de una literatura irlandesa que se ofrece al mundo como un tesoro de tradiciones que son manifestación del genio de una nación. El movimiento romántico político de esta centuria conduce a la rehabilitación de la lengua y la literatura irlandesa como parte del acervo culto europeo.

A lo largo de la centuria, en Irlanda se lucha por la cuota de autogobierno que supone dotar de autonomía el Parlamento propio. En 1803 se produce de nuevo un asalto al Castillo de Dublín, sede de la autoridad británica. Al frente de la rebelión —aplastada por

los ingleses— se halla Robert Emmet, que meses después muere en la horca. Sobresale en ese momento la figura de Daniel O’Connell (1775-1847), católico perteneciente a la nobleza gaélica que había conseguido preservar sus propiedades territoriales con la anuencia de los ingleses. Durante su adolescencia, mientras estudiaba en París, fue testigo de la toma de la Bastilla, y la experiencia de la Revolución marcaría su futura trayectoria política. Después de estudiar leyes en Londres, regresa a su país en 1793. No se unió a la revuelta de Emmett en 1798 y se situó en una postura antiviolenta, como dejó expresado en estas palabras: “ningún cambio político del tipo que sea merece que se vierta una gota de sangre humana” (O’Connell, *apud* Ranelagh, 1999: 98). En 1803, como miembro de la abogacía dublinaesa, clamó contra la Ley de Unión y se mostró a favor de las propuestas del Comité católico sobre la emancipación de Irlanda y la presencia de católicos en el Parlamento de Westminster. Con el también abogado Richard Lalor Shiel, creó en 1823 la *Asociación católica de Irlanda*, con un importante número de campesinos entre sus filas.

Por fin en 1829, durante el reinado de Jorge IV (1762-1830), quedó derogada la legislación discriminatoria que afectaba a los irlandeses, de modo que los católicos pudieron entrar en el Parlamento y desempeñar cargos públicos³³. A partir de ese año, O’Connell se dedicó a la política en exclusiva: emprendió una campaña a favor de la emancipación y trató de involucrar a un mayor número de campesinos, consciente de la fuerza política que encerraba este colectivo. En 1830 es elegido diputado en la Cámara de los Comunes junto con otros treinta parlamentarios católicos irlandeses, conocidos como “la comitiva de O’Connell”. Con él quedó consolidada la conexión entre catolicismo y nacionalismo irlandés. No en vano llegó a ser conocido como el “Libertador”.

Pero el hambre y la emigración diezmaron la población irlandesa entre 1841 y 1901, minando una clase campesina en la que O’Connell había depositado toda su fuerza política. En 1847 protestó en el Parlamento contra la Gran Hambruna (1845-1849), que

³³ Excepto los cargos de regente, Lord canciller de Inglaterra e Irlanda —responsable máximo de la justicia—, y Lord teniente de Irlanda.

acabó con la vida de casi un millón y medio de irlandeses e hizo emigrar a casi dos millones. Poco después falleció y fue enterrado en olor de multitud.³⁴

En el campo literario, es significativo que, al igual que en el siglo anterior, algunos escritores ingleses continuaban ofreciendo en sus sátiras el estereotipo del irlandés borracho y despreocupado. Esta imagen degradadora que la literatura inglesa seguía transmitiendo comenzaba a preocupar a la élite intelectual irlandesa y hubo escritores anglo-irlandeses que se propusieron combatirla, como William Carleton (1794-1869) con su obra *Traits and Stories of the Irish Peasantry* (1833), retrato realista de la vida cotidiana de la Irlanda rural (Sierra, 2009: 237).

Mientras los emigrantes llevaban consigo el resentimiento hacia Gran Bretaña, a la que culpaban de la inacción ante la hambruna (Ranelagh, 199: 111-117), en los Estados Unidos se fue formando una masa crítica que movió a los políticos americanos a intervenir en la cuestión política irlandesa. Incluso, con el dinero del duro trabajo de los irlandeses en el país de acogida, se financiaron los grupos republicanos independentistas, desde ese momento hasta la constitución del IRA en el siglo XX. Así, unos cuantos nacionalistas, entre los que se contaba James Stephens (1824-1901), en 1858 fundaron en Dublín, con el apoyo de los emigrantes, la *Hermandad Revolucionaria Irlandesa* (IRB³⁵) que pasaría a llamarse tiempo después *Hermandad Republicana Irlandesa* (IRB) y llegaría a contar con miles de afiliados. Esta organización visible se reforzó con otra clandestina: John O'Mahony (1815-1863) creaba simultáneamente en Norteamérica, junto con otros miembros como Michael Doheny (1805-63), la sociedad secreta *Hermandad Feniana*, en recuerdo del guerrero mítico Finn MacCool —el *Fingal* de la literatura ossiánica—. La dura persecución y represión de las autoridades británicas determinó que optasen muy pronto por la lucha armada.

2.1.7.1. Cultura tradicional y estudio del pasado medieval

Este es el contexto en el que se desarrolla la literatura irlandesa, cuya expresión anglófona es combinada con la empresa colectiva de muchos escritores dedicados al rescate de la

³⁴ Sin embargo, la posteridad pondría en duda el valor de su proyecto: para las nuevas generaciones como la de John Mitchell, miembro de los *Jóvenes Irlandeses*, resultó nefasto para Irlanda.

³⁵ Irish Republican Brotherhood.

lengua gaélica. Así, el poeta Samuel Ferguson (1810-1886) se interesó por la mitología céltica y la historia antigua de Irlanda. Con el profesor de lenguas celtas en la Queens University de Belfast, John O'Donovan (1806-1861), publicó sagas, leyendas y poesía celto-gaélica en versión inglesa. El fervor medievalista del Romanticismo también se manifestó en el trabajo de William Reeves (1815-1892), obispo irlandés que fue uno de los custodios —como establecía la tradición— de *El libro de Armagh* (s. IX). En colaboración con el historiador J. H. Todd (1805-1869) investigó la literatura y el arte irlandeses en los albores de la Edad Media, dejando constancia de su influencia en la cultura medieval europea. Sus hallazgos sirvieron para dar a conocer “una simbología puramente irlandesa que posteriormente sería utilizada con fines políticos” (Sierra, 2009: 237).

La Iglesia católica tradicionalmente había apoyado a los independentistas irlandeses, pero en la década de 1850 comenzó a apartarse de las tesis y actividades independentistas y se limitó a apoyar las reformas sociales. Por otro lado, la estrategia de funcionar políticamente a través de sociedades secretas era visto como una amenaza por la propia Iglesia católica. Así las cosas, en 1864 el periódico *Irish People* clamó por la separación de Iglesia y Estado: “Vimos desde el principio que la autoridad eclesiástica en asuntos temporales debería ser destruida totalmente antes de que pudiéramos avanzar lo más mínimo hacia la liberación de nuestro sufrido país” (*apud* Ranelagh, 1999: 125). Esta declaración produjo que, en 1870, el Papa Pío IX prohibiera y excomulgara a todos los miembros de las sociedades secretas. A partir de 1873, los estatutos de la *IRB feniana* reconocían plenos poderes ejecutivos a un presidente al frente del que consideraron único gobierno republicano legítimo de Irlanda.

La utilidad de una labor de difusión periodística ya se había empezado a comprobar con el diario *The Nation*. Su fundador, el poeta y abogado protestante Thomas Davis (1814-1845), formado en el Trinity College de Dublín, divulgó durante la década de 1840 los ideales nacionalistas irlandeses de Ferguson, O'Donovan, Reeves y Todd, con los que se reafirmaba la importancia de las raíces de la cultura celto-gaélico irlandesa. A lo largo de esos años, *The Nation*:

Publicaba las antiguas leyendas gaélicas, hablaba de la historia irlandesa, elogiaba la cultura, arte y artesanía irlandesas y publicaba los poemas de Thomas Davis, uno de los cuales —“Una nación de nuevo”— se convirtió en el himno oficioso de Irlanda en el siglo XX” (Ranelagh, 1999: 105).

Una de las firmas colaboradoras que aparecían en el diario era la de Jane Francesca Agnes (1821-1896), madre del escritor modernista Oscar Wilde y conocida como Lady Wilde. No solo publicaba artículos en contra del gobierno británico bajo el seudónimo de *Speranza*. También se revelaba en sus escritos como una de las primeras en luchar a favor de los derechos de la mujer, al tiempo que destacaba como recopiladora del folclore irlandés, con atención especial al derivado del *Leabhar Gabhála Éireann* (Wilde, 1887; Ranelagh, 1999: 105; Kiberd, 1996: 33-4).

También escribieron aquí Charles Gavan (1816-1903) y John Blake Dillon (1816-1866) que, junto con T. Davis desarrollaron el movimiento *Young Irelander*, que aspiraba a una Irlanda unida sin diferencias religiosas ni políticas, sobre los cimientos históricos y de cultura tradicional. Inspirados en los principios de la Revolución francesa y liderados por el miembro del Parlamento británico William Smith O’Brien (1803-1864), se pusieron al frente de la llamada Rebelión de 1848, que acabó en fracaso en medio de la agudización de la hambruna irlandesa (1845-1849).

El intento de rebelión feniano en 1867 y la creciente violencia en Irlanda volvió a poner a la isla en el punto de mira del Parlamento británico. El abogado protestante Isaac Butt (1813-79), sucesor de Daniel O’Connell y defensor de los nacionalistas irlandeses —incluidos los *feniano*—, propuso un autogobierno en el que el Parlamento irlandés controlaría los asuntos internos irlandeses, pero subordinado al de Westminster y dejando la defensa del país a Londres. En 1877 Butt perdía la dirección de la Confederación del autogobierno de Gran Bretaña y, dos años más tarde moría.

Si el siglo comenzaba con la influyente figura de O’Connell, *El Libertador*, terminará con el carismático Charles Stewart Parnell (1846-1891), gobernador del condado de Wicklow, y líder electo del Partido parlamentario irlandés. Su proyecto reformador sirvió como modelo para el *Partido de autogobierno irlandés* de Parnell y Redmond a finales del siglo XIX y principios del XX. Llegó a presidir la *Liga Agraria Nacional Irlandesa* que había fundado el feniano Michael Davitt (1846-1906), iniciador de la *Land War* / Guerra de la Tierra entre los años 1879-1882. Con Parnell al frente desde 1880, fue rebautizada con el

nombre de *Irish National League/Liga Nacional Irlandesa*. Cuando Gladstone es elegido ese año presidente del gobierno inglés, ilegaliza la Liga agraria y ordena la detención de sus máximos dirigentes. Mientras están encarcelados, la hermana de Parnell crea la *Liga agraria femenina/Lady's Land League* para hacerse cargo de las protestas.

Con el Tratado de Killmainham, que puso fin a la guerra ya mencionada, Gladstone negoció con Parnell la libertad de los líderes de la *Liga*, así como algunas concesiones a los arrendatarios a cambio de que acabasen las revueltas. Pero a los pocos días de la libertad de Parnell y los suyos, el Primer Secretario de Irlanda Lord Cavendish y su secretario Thomas Burke fueron asesinados en el Phoenix Park de Dublín. El asesinato fue reivindicado por *Los Invencibles*, una célula terrorista irlandesa. Se decreta entonces la Ley de Represión, que da poder a la policía para entrar en las casas de los irlandeses sin orden de registro y constituye tribunales sumarísimos. Al mismo tiempo, el gobierno inglés negocia con Parnell un proceso de reformas. La consecuencia fue la tramitación por Gladstone del primer proyecto de ley de autonomía para Irlanda en 1886, conocido como *Home Rule*, que contemplaba un parlamento irlandés dentro del Imperio Británico, siguiendo los modelos de Canadá y Australia. Pero el crecimiento del unionismo/*Ulster Unionists* de Irlanda del Norte, contrapuesto al nacionalismo irlandés, supuso un grave impedimento para este proyecto.

La introducción del *Home Rule* para los protestantes del Ulster suponía la invalidez del Acta de Unión y la pérdida de la identidad británica, por lo que su respuesta fue crear en 1886 el Unionist Party, partido unionista de los liberales presbiterianos y de los conservadores anglicanos, apoyados por la Orden de Orange. Los lazos de los protestantes del Ulster con Gran Bretaña eran económicos y políticos, ya que la Revolución industrial de Irlanda se localizaba en el noroeste del país y su comercio se realizaba con Gran Bretaña, su principal mercado (Sierra, 2009: 229).

Por otro lado, Parnell se vio envuelto en un escándalo cuando se supo que era el amante de Katharine, *Kitty*, O'Shea, esposa del capitán Henry William O'Shea. Parnell no quiso dimitir y provocó la división de su partido entre los que le apoyaban y los que se le oponían. Estos formaron la Federación Nacional Irlandesa. En 1891, Parnell fallece meses después de contraer matrimonio con Katharine O'Shea.

A finales del siglo XIX, los escritores irlandeses nacionalistas formaron el movimiento *Gaelic Revival*/Renacer gaélico con la intención de hacer revivir la lengua y la literatura gaélicas, así como de reivindicar a través de esta su identidad histórica y su cultura céltica que se consideraba atesorada en los manuscritos medievales con las crónicas, leyendas y folclore irlandés (Snyder, 1923; Sierra, 2009: 240). El objetivo principal del movimiento *Gaelic Revival* era formar una coalición con identidad propia irlandesa en contra del poder colonialista británico por medio de la literatura y la lengua irlandesa, como el mismo W. B. Yeats sostiene al manifestar que este movimiento buscaba una unidad de imagen o unidad cultural para Irlanda (Kibert, 1996: 125).

2.1.7.2. El idioma que se habla y el idioma que se escribe

Hasta 1841 el gaélico hablado tenía una enorme vitalidad, con alrededor de cuatro millones de hablantes. Pero después de la Gran Hambruna, hacia 1851, lo hablaban tan solo 700000 personas, por lo que Douglas Hyde escribía en 1891: “El hambre le arrancó el corazón a la lengua irlandesa” (*apud* Ranelagh, 1999: 117). Como secuela sociolingüística, se relacionaba la lengua gaélica con el hambre y la muerte, y los mismos irlandeses procuraban que sus hijos aprendieran a hablar en inglés, la lengua de prestigio en este momento. Para contrarrestar esta involución surge el mencionado Gaelic Revival (1892), que en el campo idiomático va a contar un año después con la *Gaelic League / Conradh na Gaeilge* (1893), con el citado Douglas Hyde como presidente.

Observemos que tanto el *Gaelic Revival* como la *Gaelic League* fueron instituciones promovidas y establecidas por escritores anglo-irlandeses, descendientes de colonos nacidos en Irlanda. Como señala Kiberd, usaban el inglés en su vida pública, pero se interesaron por el renacer de la cultura y la lengua irlandesas: “it was from Gaelic Leaguers, who painfully studied and repossessed Irish, while continuing to speak English in public life”. Es decir, la literatura irlandesa de esta época se escribió mayoritariamente en inglés y en inglés se logró la reconstrucción de la lengua perdida (Kiberd, 1996: 2-3).

la Liga Gaélica llevó a cabo la edición de antiguas sagas en lengua gaélica como *Táin Bó Cúailnge* o el mismo *Leabhar Gabhála Éireann* y logró publicar el primer periódico bilingüe, el *Gaelic Journal / Irisleabhar na Gaedhilge*, creado también por Douglas Hyde (1860-1949). En cuanto a las nuevas formas literarias que este movimiento trae consigo, destaca la libertad estilística y una nueva mirada anticolonialista de la realidad del país y su cultura (Kibert, 1996: 118).

2.1.7.3. La influencia de William B. Yeats y de Lady Gregory

En el fin de siglo, el poeta anglo irlandés William Butler Yeats (1865-1939) funda la National Literary Society, de la que Douglas Hyde también es presidente, y nacen otras instituciones literarias de Dublín y Londres al amparo del Irish Literary Renaissance, también conocido como Celtic Twilight. Nacido en Dublín en el seno de una familia de la élite anglo-irlandesa, Yeats descubrió la riqueza mitológica de las antiguas sagas irlandesas y la incorporó a su poesía, consiguiendo fundir las distintas raíces en la anhelada *Cultural Cohesion*, en términos de los estudios culturales. Por ejemplo, en 1888 publicaba *Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry* y en 1889, los poemas épicos de *The Wanderings of Oisín and Other Poems* (1889), ambos inspirados en las peripecias del clan de los Tuatha Dé Danánn del *Leabhar Gabhála Éireann*.

Entre 1886 y 1939, W. B. Yeats escribió y llevó a escena diecisiete piezas de teatro, entre las que queremos destacar *The King's Threshold* (1903), la primera obra representada por el Irish National Theatre Society, que fue publicada en Nueva York en 1904. Antes, escribió *The Countess Kathleen* (1892) y *Cathleen ni Houlihan* (1902). En esta última obra, ambientada en la rebelión de los irlandeses con apoyo francés en el s. XVIII, Irlanda aparece personificada, como emblema del nacionalismo irlandés, en una anciana desvalida que se transforma en una hermosa joven con andares de reina. Otra de sus obras más populares fue *Deirdre* (1907) basada en la historia de *Deirdre of the Sorrow*, perteneciente al ciclo del Ulster.

En 1893 Yeats publica el ensayo *The Celtic Twilight* (1893), título que da nombre al citado movimiento literario. Se dedica al folclore del oeste de Irlanda y se cierra con el poema "Into the Twilight" (1893). A continuación, aparecen *The Secret Rose* (1897) y *Rosa Alchemica* (1914).

Si queremos traer aquí uno de los poemas de Yeats más significativos para el tema que nos ocupa en este estudio, será sin duda "The Song of Wandering Aengus", de 1897 y más tarde incluido en el libro *The Wind Among the Reeds* (1899). Se dedica a Aengus, uno de los hijos del Daghada, dios evemerizado de los Tuatha Dé Danánn del *Leabhar Gabhála Éireann*. Su simbología druídica celto-gaélica precristiana se manifiesta desde el comienzo, en que el héroe aparece a la sombra de un avellano, uno de los cinco árboles sagrados de los druidas, confeccionando una varita mágica con una de sus ramas. Siguen alusiones a transformaciones mágicas de una doncella encantada que viene del "otro

mundo” y trae enredada en sus cabellos una ramita de manzano en flor, árbol también sagrado de los druidas.

W. B. Yeats escribió quince poemarios entre 1889 y 1939, entre los que mencionamos *The Wild Swans at Coole* (1919), título tomado del primer poema del libro. En él, la voz poética dice que lleva observando desde hace años, siempre en un octubre de color de plata, el paso de cincuenta y nueve cisnes que parecen no envejecer: “Their hearts have not grown old”, mientras todo alrededor ha cambiado y no es ya lo mismo. El poema refleja el momento mágico del “*twilight*”, la entrada en el reino celta del “otro mundo”.

Los dos poemas que hemos destacado son muestra del conocimiento que Yeats tenía de las sagas y símbolos célticos irlandeses. Ó Corráin afirma que fue el libro de Douglas Hyde, *The Love Songs of Connacht* (1894) el que especialmente sirvió de impulso para que tanto W. B. Yeats como sus compañeros John Millington Synge y Lady Gregory profundizaran en la antigua poesía gaélica que ahora se presentaba como un nuevo frente literario y cultural. El mismo W. B. Yeats escribió al respecto: “the prose parts of that book were to me, as they were to many others, the coming of a new power in literature” —“las partes de prosa de ese libro fueron para mí, como para otros muchos, el comienzo de un nuevo poder en literatura”— (Ó Corráin, 2006). Por otro lado, y como veremos, Declan Kiberd sostiene que tanto Yeats como sus colegas Lady Gregory y Synge, siguen la estela de la tradición bárdica celta de las *Dinnshenchas*, conocimiento de la sabiduría de los lugares, fuente de estudio de la mitología irlandesa (Kiberd, 1996: 107).

De esta manera, en 1897, W. B. Yeats, Lady Gregory y Edward Martyn publican el *Manifiesto for Irish Literary Theatre* (1897), en el que proclaman la idea de establecer un teatro nacional que lleve a escena piezas de autores irlandeses o sobre Irlanda. Y dos años después fundan National Irish Theatre, que pasaría a llamarse Abbey Theatre de Dublín y que llegó hasta la actualidad. Lady Gregory fue la directora de la Irish National Theatre Society hasta pocos años antes de su muerte. Sierra afirma al respecto: “La idea del proyecto del Teatro Nacional Irlandés era la de crear una escuela auténticamente celta e irlandesa de literatura” (Sierra, 2009: 241), de manera que la literatura se imbricase en la política extendiéndose hasta el primer tercio del siglo XX.

La relación literaria entre W. B. Yeats y Lady Gregory se hace patente a través del prólogo que escribe el primero para el libro de su mentora y mecenas: *Cuchulain of Muirthemne*

(Gregory, 1902). W. B. Yeats comienza afirmando: “I think this book is the best that has come out of Ireland in my time. Perhaps I should say that it is the best book that has ever come out of Ireland” (Yeats, en Gregory, 2012: 331). Como el título de esta obra indica, el personaje principal es Cuchulainn, héroe celta de los Tuatha Dé Danánn y, para los irlandeses de principios del s. XX, un ejemplo de guerrero en contra de la dominación colonial inglesa. Pero lo curioso es que también entonces los colonos ingleses de las plantaciones del Ulster —*Ulster Unionists*— se apropian de este poderoso símbolo, y Cuchulainn representa para ellos la defensa del Ulster de los enemigos del sur de Irlanda, imitando así la saga.

Lady Gregory dirige, pues, el Irish National Theatre Society mientras escribe obras teatrales: un total de veinticinco entre 1903 y 1927, muchas de ellas inspiradas en la mitología irlandesa y la identidad céltica, como *Kinkora* (1905) donde se trata el nacionalismo irlandés y el feminismo. Lady Gregory también escribe dieciséis libros narrativos entre 1882 y 1926, así como ensayos y traducciones, como *Poets and Dreamers: Studies and Translations from the Irish* (1903). Aparte de *Cuchulainn of Muirthemne: The Story of the Men of the Red Branch of Ulster* (1902), otros títulos se inspiran en las sagas célticas, como *Gods and Fighting Men* (1904) —que incluye el relato *The fate of the children of Lir*, tomado de las historias de los Tuatha Dé Danánn del *Leabhar Gabhála Éireann*—, o como *Visions and Beliefs in the West of Ireland* (Gregory, 2010), donde se exhibe la imaginaria celto-irlandesa de Tin nan Ogg/Tierra de la juventud, y de las mágicas transformaciones y apariciones de los *Sidhe* o antiguos Tuatha Dé Danánn. Este último libro ofrece los escenarios históricos de Dun Connor y Tor Connain, lugar mítico este último donde tuvieron lugar las cruentas batallas entre los formores y los Tuatha de Danánn por la conquista de Irlanda, narradas en el *Leabhar Gabhála Éireann*.

Junto a Yeats y Lady Gregory, brillaron otros irlandeses en el complejo movimiento literario de fin de siglo. Uno de ellos es Edmund John Millington Synge (1871-1909), socio cofundador del Abbey Theatre de Dublín, que fue también poeta, folclorista y autor teatral. Aunque proviene de una familia anglo-irlandesa bien acomodada, escribe sobre la vida de los campesinos católicos irlandeses, de los que aprecia el paganismo que se manifiesta en su manera de ver el mundo. Synge viaja a Italia y a París, ciudad en la que asiste a conferencias del especialista en mitología celta Henri d’Arbois de Jubainville en la Universidad de La Sorbona. Su muerte prematura le impide acabar uno de sus más

prometedores dramas, *Dreirdre of the Sorrows* (1910), creado a partir de un relato de la mitología irlandesa del ciclo del Ulster.

Destaca también el historiador y periodista anglo-irlandés Standish James O'Grady (1846- 1928), que con su *History of Ireland: Heroic Period* (1878), contribuye a fomentar la ideología identitaria gaélica. De origen puritano, defiende una Irlanda anglo-irlandesa unida, nacionalista y desligada de la colonización inglesa, sobre la base de un pasado gaélico común (Maume, 2004: 21-32). O'Grady se basa en el ciclo Feniano para escribir un conjunto de novelas históricas centradas en Fionn mac Cumhaill y los guerreros Fianna como: *Finn and his Companions* (1891), *The Coming of Cuculain* (1894), *The Chain of Gold* (1895), *Ulrick the Ready* (1896), *The Flight of the Eagle* (1897), y *The Departure of Dermot* (1913). También es autor de *Early Bardic Literature of Ireland* (1879), que dedica al *Leabhar Gabhála Éireann*. Su obra hizo que Yeats le considerase como “Father of the Irish Literary Revival” (Maume, 2004: 15).

Otro miembro de este amplio movimiento fue George William Russell (1867-1935), escritor, editor y pintor, conocido teósofo y cofundador del Irish National Theatre, que firmaba sus obras como A. E. Russell. Es autor de una importante obra ensayística, que inicia con *AE in the Irish Theosophist* (1892-97), donde ofrece su doctrina ocultista, marcada por el misticismo y el panteísmo. Es autor de casi una veintena de poemarios y de dos novelas, *The Interpreters* (1922), y *The Avatars* (1933).

Por último, mencionaremos al historiador y etnólogo Patrick S. Dinneen (1860-1934), que llevó a cabo la reedición en 1902 de la *Historia de Irlanda/Foras Feasa ar Éirinn* (1634) de Geoffrey Keating, a cargo de la Irish Texts Society. Escrita en irlandés o gaélico medieval, Dinneen ofrece el texto original acompañado por la traducción al inglés. Es autor también de un diccionario irlandés-inglés, el *Foclóir Gaedhilge agus Béarla* (1904) publicado por la misma institución.

2.1.8. Edad Contemporánea. Siglo XX

En el s. XX, el país logra definitivamente la independencia con la fundación oficial de la República de Irlanda, que ocupa toda la isla excepto el Ulster, perteneciente a la corona británica. Más adelante, veremos el proceso desde el cambio de siglo, pero primero nos adentraremos en la evolución literaria irlandesa, que la lleva a confluir en el gran movimiento modernista europeo.

2.1.8.1. El Modernismo irlandés

Se puede decir que el Modernismo irlandés es una derivación de la *Irish Revival* de los años 1880-1910, aunque con el tiempo, al llegar a su culminación, se vuelve contra los mismos valores del movimiento literario nacionalista que lo precede. Ambas generaciones se enfrentan y así, para W. B. Yeats, el Modernismo o lo moderno es un intento de desbancar los valores del pasado representados por la visión pastoral del campesinado irlandés. Y esa modernidad acabaría consolidando una clase media urbana para él denostable. Arrington lo constata en poemas de Yeats como “A Dialogue of Self and Soul” —*The Poems of W. B. Yeats: A New Edition*, 1933— (Arrington, 2017). Y también lo encontramos en la autodeclaración generacional que el poeta hace en “Coole Park and Ballylee” (1931): “We were the last romantics”³⁶.

Pero el Modernismo era imparable y contaba con autores como Bernard Shaw (1856-1950), Sean O’Casey (1880-1964) y James Joyce (1882-1941), exiliados por varios motivos; por ejemplo, las obras primeras de O’Casey tuvieron éxito al presentarse en el Abbey Theatre, como fue el caso de *The Shadow of a Gunman* (1923), de ideología nacionalista y ambientada durante la guerra de la Independencia irlandesa. O como ocurrió con *Juno and the Paycock* (1924). Pero cuando el autor presentó los horrores del levantamiento del *Easter Sunday* (1917) en su obra realista *The Plough and the Stars* (1926), representada también en el Abbey Theatre, fue contundentemente rechazado e incluso se organizaron manifestaciones en Dublín contra él. Por ello, el autor se exilió a Londres (Sierra, *ibid.*: 284).

También James Joyce (1882-1941) se vio forzado a exiliarse por motivos ideológicos, después de denunciar el declive que sufría el país en obras como *Dubliners* (1914) o *Ulysses*, que publicó por entregas entre 1918 y 1920 y no pudo editar en libro hasta que estuvo en París, en 1922. Sus obras, contrarias a las costumbres tradicionales, fueron rechazadas y condenadas, en especial por la Iglesia, por lo que James Joyce acabó dejando Irlanda.

³⁶ Disponible en: <http://www.poetryatlas.com/poetry/poem/292/coole-park-and-ballylee%2C-1931.html>

Por cierto que, a pesar de que *Ulysses* (1922) de James Joyce se clasifica como obra modernista de nueva concepción, Sainero (2009: 115-117) observa un sincretismo de esta obra basado en los *files* y bardos celtas indoeuropeos al contrastarla con algunos de los pasajes del *Leabhar Gabhála Éireann* referidos a la segunda conquista de Irlanda por el clan gaélico de Partholon y la última invasión del clan gaélico de los milesianos. Especialmente se refiere Sainero a la narración del periplo de Nel —antepasado milesiano— al que compara con Ulises/Leopold Bloom. Asimismo, Sainero (2009: 417) señala que Joyce tenía que conocer el antiguo manuscrito *Leabhar Gabhlála Éirean*, estudiado y conocido por todos los irlandeses de aquella época:

Si el *Ulysses* de Joyce tuviera relación más o menos directa con el *Leabhar Gabhála* nos encontraríamos con la elaboración intencionada por parte de Joyce de trasladar al siglo XX la primitiva epopeya de la conquista de Irlanda por los griego-escitas, antepasados de los milesios hispanos, mencionados en los manuscritos irlandeses, sin que ello no quiera decir que no exista una relación directa también con la obra de Homero, *Odisea* (Sainero, 2009: 417).

2.1.8.2. La independencia de Irlanda

Volvamos ahora al proceso que llevó a la independencia de Irlanda a lo largo de los años en que se conoce la eclosión del modernismo irlandés:

El Partido Liberal en Gran Bretaña gana las elecciones de 1900 con la ayuda del Irish Party, constituido con restos del movimiento de Parnell, y dirigido en ese momento por John Redmond (1856-1918). Redmond se propuso mantener el partido unido y, en 1912, presentó un nuevo proyecto de ley de autogobierno para Irlanda ante el Parlamento de Westminster. La Ley de Autonomía o *Home Rule*, que fue sancionada por el Rey Jorge V de Inglaterra, quedó suspendida a causa de la Primera Guerra Mundial.

Uno de los problemas para el desarrollo de la *Home Rule* fue el Ulster, que quería seguir perteneciendo a Gran Bretaña. Los ciudadanos protestantes firmaron el *Ulster Covenant* en 1912, precisamente para seguir manteniendo su ciudadanía británica, y se negaron a negociar con los nacionalistas irlandeses, contrarios a la partición de la isla. Casi todos los irlandeses apoyaban la *Home Rule*, menos el partido de Sinn Féin fundado y liderado por Arthur Griffith (1872-1922), los fenianos y los socialistas republicanos de James Connolly (1868-1916). Se crearon varios grupos paramilitares como la Ulster Volunteer

Force (UVF, 1913), del unionista James Craig (1871-1940), que se oponía al proyecto de ley de autonomía y que llegó a contar con 100000 miembros dirigidos por oficiales británicos.

La respuesta paramilitar nacionalista a esta formación fue la creación en 1913 de los Irish National Volunteers (IRB), grupo compuesto por miembros del Sinn Féin y el moderado Partido Irlandés de Redmond. Otra fuerza paramilitar, también de 1913, fue el Irish Citizen Army, dirigido por James Connolly (1868-1916), que defendía al proletariado irlandés. Y, finalmente, se consolidó la Irish Republican Brotherhood (IRB), creada en el s. XIX.

Los Voluntarios Irlandeses comenzaron la rebelión el 24 de abril de 1916 (*Easter Rising*). Con ayuda del Ejército Ciudadano, tomaron varios edificios oficiales de Dublín. El General Post Office fue ocupado durante una semana, hasta el desalojo de los rebeldes. Noventa fueron condenados a muerte; y quince, ejecutados entre el 3 y el 12 de mayo de 1916, a pesar de las protestas multitudinarias, para cuya represión se decretó la ley marcial.

Estos episodios tuvieron como consecuencia el apoyo de las fuerzas rebeldes al Sinn Féin, que proponía para una Irlanda independiente un Parlamento propio formado por el Consejo de los Trescientos. Por parte de Inglaterra, el Gobierno británico aprobó la Ley de Aislamiento en 1918 y Lord John French, recién nombrado virrey de Irlanda, declaró ilegal al Sinn Féin. Fue detenido el líder De Valera (1882-1975), de manera que la dirección del Sinn Féin pasó a Michael Collins y Rory O'Connor (1883-1922), que escaparon a esas detenciones.

El Sinn Féin no reconocía el Parlamento británico y formó en 1919 el *Dáil Eireann* o Parlamento irlandés. El Sinn Féin propuso a los nacionalistas moderados y unionistas del Ulster formar parte del nuevo Parlamento irlandés, pero estos últimos no aceptaron, ya que suponía aceptar la unidad de Irlanda. La nueva Cámara se compuso exclusivamente de miembros del Sinn Féin y eligió como presidente a De Valera después de que este escapara de la cárcel en Inglaterra. Por su parte, los Voluntarios Irlandeses comenzaron una guerra contra Gran Bretaña para obtener la independencia. De Valera había encargado a Michael Collins la formación del IRA o Irish Republican Army, que atentó contra el virrey de Irlanda en 1919.

Para muchos, este atentado marcó el comienzo de la guerra (Sierra, 2009: 269). La estrategia del IRA era la guerra de guerrilla; mientras que la respuesta británica fue el envío de los *Black-and-Tans*, cuerpo que había intervenido en la I Guerra Mundial. Ante la prolongación del conflicto, en 1921 comenzaron las negociaciones de paz entre Irlanda y Gran Bretaña.

La delegación del *Dáil Eireann* estaba integrada por Michael Collins y Arthur Griffith; y la inglesa, por el primer ministro Lloyd George, el ministro de Guerra, Winston Churchill y los líderes del Partido Conservador. En diciembre de 1921 se firmó el *Anglo-Irish Treaty*/Tratado Angloirlandés, por el que el sur de Irlanda se convertía en el Estado Libre Irlandés (*Irish Free State*), con estatus de Dominio de la Commonwealth —igual que Canadá y Australia—. Podría contar con un parlamento propio, pero leal a la Corona Británica. Con respecto a Irlanda del Norte, se la consideraría como entidad dentro del Reino Unido, con miembros representantes en el Parlamento británico. Se exigía al gobierno irlandés no dar trato especial a ninguna religión. El Tratado se apoyó con escaso margen en el Parlamento irlandés y, en enero de 1922, dio nacimiento a dos gobiernos, uno provisional encabezado por Michael Collins; y otro, definitivo, representado por Griffith.

Sin embargo, no se evitó que en junio de 1922 empezara la guerra civil irlandesa. En julio fueron asesinados primero A. Griffith y días después, M. Collins. En octubre, después de negarse los republicanos a reconocer al gobierno descabezado, se estableció un gobierno paralelo con De Valera como presidente de la República. Según Sierra, en ese momento el IRA funcionaba “al margen de criterios políticos” (*ibid.*: 274), pero una vez renovada su dirección, aceptó las propuestas del Sinn Féin y en 1923 los republicanos irlandeses depusieron las armas. En los años siguientes, W. T. Cosgrave (1880-1965) creó el *Cumann na nGaedheal*/Sociedad de los Irlandeses, que en 1933 se hace llamar *Fine Gael*/Sociedad de los Irlandeses. Por su parte, en 1926 De Valera funda un nuevo partido, *Fianna*³⁷ *Fáil*/Soldados del Destino.

³⁷ *Fianna*: institución histórica de un grupo de jóvenes guerreros que se agrupaban alrededor del líder Fionn mac Cumhaill. Las historias de este grupo pertenecen al *Fenian Cycle*.

En 1931 Irlanda continuaba sin poder ejercer la independencia total, por lo que el IRA, seguía en activo. Al mismo tiempo, surge un movimiento de ultraderecha con el nombre de Camisas Azules. Para evitar enfrentamientos entre británicos e irlandeses, a los militantes del IRA se les ofreció integrarse en las fuerzas de seguridad irlandesas.

En esta década, a causa de las condiciones del Tratado Anglo-irlandés, comenzó lo que se considera una auténtica guerra aduanera por la imposición de aranceles que duraría seis años. Al final de los años 30, y en medio de la Gran Depresión, Irlanda tenía que pagar una renta de diez millones de libras a Gran Bretaña por recuperar el control de los puertos que estaban en manos de los ingleses.

El presidente De Valera defendió la postura neutral de Irlanda con respecto a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a pesar de que el presidente norteamericano Roosevelt pedía la colaboración de Irlanda en esta guerra. Años después del final de la confrontación, y en el contexto de la naciente Guerra Fría, en 1948 fue elegido John A. Costello como primer ministro/*Taoiseach*. Se consiguió la salida de la Commonwealth y en 1949 se dio carta oficial a la República de Irlanda o *Eire* sin la inclusión de Irlanda del Norte. La provincia del Ulster estaba compuesta por seis condados: Co. Down, Co. Armagh, Co. Tyrone, Co. Antrim, Co. Fermanagh y Co. Derry, y en 1920 contaba con 820000 protestantes y 430000 católicos, quedando estos últimos en una situación desfavorecida. Se crea así un conflicto entre comunidades y condados con graves repercusiones políticas y en el que las religiones enfrentadas juegan un papel importante (Finnegan y McCarron, 2000: 283-285).

La discriminación de los católicos en Irlanda del Norte comenzó a recrudecerse en 1922, cuando el gobierno de Stormont de Irlanda del Norte aprobó la ley *Special Powers Act*, con carácter permanente desde 1933. Esta ley contemplaba toques de queda, registros en domicilios sin orden judicial, arrestos y detenciones bajo sospecha, prohibición de organizaciones católicas, etcétera.³⁸

³⁸ En 1951 se añadió la prohibición de banderas, emblemas y reuniones públicas.

2.1.8.3. Literatura irlandesa desde la posguerra europea

La producción poética irlandesa de la posguerra europea se expresa con fuerza inusitada en lengua gaélica. En los 40 se da a conocer una generación de poetas modernistas que tienen como plataforma la revista poética en idioma irlandés *Comhar/Asociación*, fundada en 1942. La integran autores como Máirtín Ó Cadhain, Máirtín Ó Direáin —célebre por el uso de una imaginería paisajística arquetípica: mar, piedras, barro, árboles—; Seán Ó Ríordáin —representante de la veta existencialista—, y Máire Mhac an tSaoi —poeta intimista—.

En los años 50, en la República de Irlanda, la emigración continúa aumentando de tal forma que se califica con la expresión *vanishing Irish*, y cunde la preocupación por el futuro de la nación. Es un período fatídico para Irlanda, ya que los gobiernos poco duraderos mantienen una política económica fallida con una tasa alta de desempleo y una política lingüística ineficaz, así como un desarrollo rural poco efectivo (Bartlett, 2019: 476-477). Esta crisis social se refleja en el título de la publicación *The vanishing Irish*, de 1954 (Goodby, 2000: 18-21).

En esta época, aparece una nueva generación de escritores, como Iremonger, el poeta y traductor de obras gaélicas al inglés; Brendan Behan, dramaturgo y novelista que militó en los fenianos y empezó a escribir en gaélico tras aprenderlo mientras estuvo en prisión por varios atentados; Kavanagh, considerado como gran poeta de la tradición irlandesa y Cronin, poeta, novelista y crítico literario; Seán Ó Tuama, poeta, dramaturgo y ensayista; y el poeta bilingüe y traductor Pearce Hutchinson —interesado, por otro lado, por Galicia— (Knoch y Minard, 2002: 477; Tullet y Dorgan y Maclean, 2002: 27).

Dentro de la corriente realista del momento, destaca el mencionado Patrick Kavanagh (1904-1967), poeta y novelista irlandés, nacido en los últimos años del *Renacer Celta*, en la zona rural de Inniskeen, condado de Monaghan. Como resultado del movimiento realista, la obra de Kavanagh se centra en la Irlanda rural empobrecida tras las secuelas de la Gran Hambruna de mediados del siglo XIX como demuestra su obra *The Great Hunger* (1942) considerada como su mejor trabajo (González, 1997: 140). En este poemario, el autor exhibe un retrato de la Irlanda rural devastada por las secuelas de la Gran Hambruna del siglo anterior y su protagonista Patrick Maguire pone de manifiesto la opresión de un sistema decadente y una realidad religiosa asfixiante. Aunque para el mismo Kavanagh: “the real poverty was lack of enlightenment” (Kavanagh, 2019).

Si bien Kavanagh representa el realismo en la literatura irlandesa, fue discípulo de George Willian Russell, uno de los líderes de *Celtic Twilight*, y se percibe el influjo céltico en algunos de sus textos, como el conocido poema “Lough Derg”, de 1976. En el lago Lough Derg del condado de Donnegal, se encuentra el santuario de San Patricio, también llamado Purgatorio de San Patricio por el clima de la isla y su equiparación con el “otro mundo” del imaginario celta. Dewsnap encuentra similitudes con el paganismo celta en algunas estrofas de este poema de Kavanagh, en este caso sincrético: “Calls up memories of druids and sacrifice and the peculiar dynamics of love and death” (Dewsnap, 2010: 130).

Como vemos a través de estos poetas, en el movimiento literario modernista irlandés se manifiesta la vinculación, de una manera u otra, con el pasado irlandés. Un buen ejemplo es la poesía de Thomas MacGreevy (1893-1967) que, en sus tres libros, *Moments Musicaux* (1961), *Breton Oracles* y *Homage to Vercingetorix* (1950), trata temas del imperialismo, la fe y la identidad irlandesa o *Irishness*, reflejado este último tema en el poemario *Homage to Vercingetorix* (1950) que se centra en la cultura pancéltica (Goddby, 2000: 50-52).

Como apunta Arrington (2017), el movimiento en los últimos años se va debilitando y deriva hacia a una literatura política tanto en escritores en lengua inglesa como en los que se expresan en gaélico/irlandés: Brian Ó Nualláin (1911-1966), que usa los seudónimos “Myles na Gopaleen” y “Flann O’Brien”; y Máirtín Ó Cadhain (1906-1970), cuyas sátiras políticas se caracterizan por su radicalismo. Su compromiso por la lengua gaélica le lleva a hacer una crítica de la visión falsamente romántica del ámbito lingüístico gaélico, lo que él llama “Romanticized Gaeltacht” (Koch y Minard, 2012: 476). También Brian O’Nolan, en su obra *An Béal Bocht* (1941), hace una parodia de la literatura regional irlandesa, ridiculizando los clichés promovidos por las instituciones gaélicas anteriores. Otro poeta de expresión irlandesa es Máirtín Ó Direáin (1910-1988), que en 1928 se da a conocer con *Fear Lasta Lampáí* (1928), al que seguirán otros diez poemarios publicados hasta los años 80.

Aquí incluiríamos a Seamus Heaney, del que nos ocuparemos con atención más adelante.

La intervención de la Iglesia católica en la educación social y su influencia en los gobiernos de los 60 es denunciada repetidas veces por el diario *Irish Times* con el

argumento de que la Iglesia católica Romana se diría que ejerce el gobierno efectivo del país, convirtiéndolo en una teocracia (Bartlett, 2019: 478-479). El argumento recuerda la predicción de los Unionistas de Irlanda del Norte acerca del movimiento irlandés *Home Rule*, a favor de un gobierno independiente para Irlanda: que este se convertiría en la *Rome Rule* o la “norma de Roma” (*ibid.*: 478).

Antes de los estallidos de violencia en Irlanda del Norte, los años 60 están marcados por una auténtica explosión de cultura popular, deportes y poesía, con Van Morrison en los escenarios musicales, George Best en el fútbol, Alex Higgins en *snooker* y un grupo de poetas ligados a la Queen’s University de Belfast, entre los que se encuentra Seamus Heaney, cuyo primer poemario, *Death of a Naturalist*, se publica en 1966. El escritor Brian Friel, nacido en 1929 en el Condado de Tyrone, en Irlanda del Norte, y formado, igual que Seamus Heaney, en el St. Columb’s College, publica en 1964 *Philadelphia, here I come!*, obra de teatro con la que el autor gana renombre internacional. De entre sus publicaciones, nos interesan dos obras dramáticas. En primer lugar, *Translations* (1980), que el autor describe como “a play about language and only about language” (Friel, en Klein, 2007: 90). Ambientada en el pueblo Baile Beag, zona de habla gaélica de Donegal, en la Irlanda del siglo XIX, se denuncia en ella la llegada de los Royal Engineers —ingenieros o topógrafos colonos ingleses— que traducían equivocadamente al inglés, o a veces sin sentido, la tradicional toponimia gaélica para diseñar una cartografía nueva. El contacto con los extranjeros y la traducción cartográfica cambian la vida del pueblo para siempre, y hay que pensar que todavía hoy esa toponimia gaélica deturpada por la horma inglesa aparece en los mapas de Irlanda. En segundo lugar, y ambientada en el mismo escenario de Donegal Baile Beag, *Dancing at Lughnasa* (1990), que se desarrolla durante el festival de la recolección de la cosecha en agosto dedicado al dios céltico Lug.

Volviendo a los inicios de la carrera de ambos autores, anotemos que hay una mejora notable de la economía, entre 1959 y 1970, coincidiendo con la presidencia de Haughey, lo que hace decaer la emigración hasta un promedio de 15000 personas por año (Bartlett, 2019: 492-493). Pero en los años 70 comienza la guerra en Irlanda del Norte entre las diferentes facciones: el Provisional IRA, la British Army, el Royal Ulster Constabulary (RUC) o policía de Irlanda del Norte, y la Ulster Volunteer Force (UVF) o grupo lealista paramilitar del Ulster. El reverendo protestante Ian Paisley (1926-2014) funda en 1971 el Democrat Unionist Party (DUP), que liderará durante treinta y siete años. Este partido político se caracteriza por oponerse a la resolución del conflicto entre Irlanda del Norte y

la República de Irlanda. El detonante del inicio de las hostilidades fue el Bloody Sunday del 30 de enero de 1972, cuando el regimiento británico de paracaidistas da muerte a trece civiles desarmados en Derry, ganándose la condena internacional (Bartlett, 2019: 513).

En diciembre de 1973, se intenta un acercamiento entre ambas partes y se firma el tratado Sunningdale Agreement que propone compartir el poder de Irlanda del Norte por medio del Council of (all) Ireland, quedando fuera de las negociaciones la DUP y el Sinn Féin. Solo duró cinco meses y el fracaso se debió a que ninguna de las partes estaba dispuesta a compartir realmente el poder político (Bartlett, 2019: 516).

En los años 60 y 70, se fundan las revistas *Poetry Ireland*, *Arena*, *The Lace Curtain* y *Cyphers*. Entre los poetas de los sesenta que escriben en gaélico destacan, por un lado, la poeta y activista Caitlín Maude (1941-1982), fallecida prematuramente tras destacar como feminista *avant la lettre* (Tullet y Dorgan y Maclean, 2002: 27). Por otro lado, el poeta bilingüe Michael Hartnett-Micheál ÓhAirtnéide (1941-1999), que tras publicar *A Farewell to English* (1975), decidió utilizar el gaélico literario en varias obras, antes de retomar el inglés en los años 80.

En 1980, la Her Majesty's Prison Maze de Irlanda del Norte concentraba a más de ochocientos presos republicanos que reclamaban ser considerados presos políticos, por lo cual se negaban a vestir el traje carcelario, lo que les costó el confinamiento en sus celdas las veinticuatro horas del día. Uno de ellos, Brendan Hughes, comenzó ese año una huelga de hambre que duró cincuenta y tres días. Ya bajo la presidencia de Margaret Thatcher, el miembro del IRA provisional, Robert George, *Bobby Sands*, comenzó junto con nueve compañeros una segunda huelga de hambre que duró sesenta y seis días, tras los cuales falleció. Durante la huelga, Sands fue elegido miembro del Parlamento británico. Mientras crecían las afiliaciones al IRA provisional y aumentaba la contestación internacional a las puertas de las embajadas británicas, el Secretario de Estado de Irlanda del Norte, James Prior, hizo concesiones a las demandas de los presos (Bartlett, 2019: 523-525).

Después de las huelgas de hambre, los unionistas del Ulster no entraban en negociaciones para restaurar la paz, por lo que el presidente irlandés Garret FitzGerald convence a Margaret Thatcher de la necesidad de firmar un tratado bilateral entre la República de Irlanda e Inglaterra con el propósito de forzar a los unionistas a restaurar la calma en

Irlanda del Norte. En noviembre de 1985 se firma el tratado *Anglo-Irish Agreement* en el que se reconocía que el gobierno irlandés tuviera una presencia permanente en el gobierno de Irlanda del Norte. También se reconocía que no podría haber ningún cambio de status en Irlanda del Norte sin el consentimiento de la mayoría de su población, y finalmente, Inglaterra declaraba que no impediría la unión de las dos Irlandas si la mayoría de los irlandeses del norte así lo quisieran. Pero días después de la firma del acuerdo, los unionistas se movilizaron y paralizaron el país con huelgas generales. Los paramilitares *loyalists* mataron a numerosos católicos durante los años siguientes.

En la República de Irlanda, la política se centraba más en las finanzas que en la crisis de Irlanda del Norte, pues comenzaba una grave recesión económica. Al final de los 80, emigraban 70 000 jóvenes irlandeses al año, número parecido al de los años 50. En 1986, el gobierno de Garret FitzGerald pretendió anular la prohibición constitucional del divorcio, pero fracasó por la coincidencia de la visita del Papa y la vuelta popular al tradicionalismo moral: “The Catholic church and its priests still commanded respect among all sections of the Republic’s population” (Bartlett, 2019: 532).

Por fin, en los años 90 se producen cambios transcendentales en la sociedad irlandesa. Por un lado, la mujer comienza a desempeñar puestos importantes en la política. En 1990, Mary Robinson es elegida presidenta de la República de Irlanda/*Uachtarán na hÉireann*, cargo en el que permanece siete años hasta que es sustituida por otra mujer, Mary McAleese, que desempeña la presidencia hasta 2011. Por otro lado, en esta década se vuelven a debatir las cuestiones del divorcio y el aborto en la constitución irlandesa. Coincide con el desprestigio de la Iglesia católica al desvelarse los abusos a menores por parte de sacerdotes pedófilos. Se llegaron a denunciar 2500 casos de abuso sexual en 1993, y el número se multiplicaría considerablemente, tal como aparece en la publicación del *Ryans Report 2009* (Bartlett, 2019: 534-535).

En 1994, el gobierno se reúne en Irlanda del Norte con miembros del Sinn Féin que reclaman la amnistía para los presos políticos del IRA y el traslado de otros presos desde Inglaterra hasta Irlanda del Norte. La contrapartida que pide el gobierno de Irlanda del Norte es que el IRA se desarme. Finalmente, en 1998 las dos partes firman the Good Friday Agreement, por el que el IRA se compromete al desarme en el plazo de dos años para que el Sinn Féin pueda participar en las elecciones. Los compromisarios hicieron un gran esfuerzo político y diplomático: Tony Blair, primer ministro inglés; el presidente del

gobierno irlandés, Bertie Ahern; Mo Molan como representante del Ulster y Bill Clinton, presidente de EE. UU., como mediador. En las consultas a la población el acuerdo fue apoyado por un 71 por ciento de los votantes en Irlanda del Norte, y en la República de Irlanda, por un 94 por ciento —esta ya no pedía una Irlanda unida— (Ranelagh, 2012: 348).

Al mismo tiempo, entre 1987 y 2000 se experimenta en la República de Irlanda una expansión económica conocida como *Celtic Tiger*. Por primera vez en su historia moderna, el país pasa de producir emigrantes a recibirlos. Se señalan varios factores que causan este boom económico: la restauración de las finanzas públicas desde 1990; el crecimiento económico de los Estados Unidos en los años 80, que beneficia al mercado irlandés —Foreign Direct Investment—, y el hecho de que, entre 1985 y 2000, entran los fondos estructurales de ayuda de la Unión Europea, que alcanzan los 20 billones de libras. Estos factores causan también una burbuja inmobiliaria entre 2001-2007, que va a acelerar la crisis iniciada en 2009, provocada un año antes por Lehman Brothers en EE. UU. Aunque los historiadores Bartlett y Ranelagh no lo mencionen, un factor esencial en el incremento de la economía en la República de Irlanda fue la bajada del impuesto a las empresas por parte del ministro de finanzas Charlie Mc Creevy, con el Finance Act en 1999. En el año 2003, los impuestos e incentivos a empresas quedaron regulados bajo el Ireland Corporate-Tax Credits and Incentives, todavía en activo. Este impuesto tan competitivo atrajo a multinacionales estadounidenses como Microsoft, y hoy en día a Google y Apple, que operan globalmente desde Dublín como sede europea.

Durante el *Celtic Tiger* hubo un renacimiento cultural en la República de Irlanda que se convirtió en industria en el caso de la música y el cine y traspasó también las fronteras en el campo teatral y en los demás ámbitos literarios. El Premio Nobel otorgado a Seamus Heaney sirvió como reconocimiento internacional a la fuerza de este movimiento.

En este período, que conoce la puesta en funcionamiento de la editorial Dedalus Press en 1985, cuya contribución a la poesía irlandesa contemporánea sigue hoy vigente, se da a conocer la poeta monolingüe Nuala Ní Dhomhnaill, comprometida con la defensa y difusión de la lengua irlandesa o gaélica, ya que escribe exclusivamente en esta lengua y cuenta con obras traducidas al inglés por Seamus Heaney, Paul Muldoon y otros especialistas. Los temas tradicionales irlandeses son fundamentales en su poesía y recorren desde los mitos autóctonos hasta los pormenores de la vida cotidiana actual. Su

primera obra, *Rogha Danta*, se publica en 1981. A continuación, edita *Féar Suaithinseach* (1984), *Feis* (1991) y *Cead Aighnis* (1998). Desde finales de los 80, ofrece poemarios en edición bilingüe: el citado *Rogha Dánta/Selected Poems* (1986, 1988, 1990); *The Astrakhan Cloak* (1992), *Pharaoh's Daughter* (1990), *The Water Horse* (2002), *The Fifty Minute Mermaid* (2007) y *Selected Essays* (2005). El compromiso literario de Nuala Ní Dhomhnaill con la lengua irlandesa se manifiesta en su poema “Ceist na Teangan” / “The Language Issue”, del libro *Pharaoh's Daughter* (1990). En él se compara la fragilidad de la lengua irlandesa con la de la cesta de lirios enlazados que transportaba a Moisés sobre el Nilo³⁹.

Queremos destacar también a Paula Meehan, que comenzó publicando *Return and No Blame* (1984) y *Reading the Sky* (1986) y siguió en 1994 con dos libros más: *The Man Who Was Marked by Winter* y *Pillow Talk*. Tras la antología personal *Mysteries of the Home: A Selection of Poems* (1996), edita los poemarios *Dharmakaya* (2002) y *Painting Rain* (2009), después de participar en el libro colectivo *Three Irish Poets: Eavan Boland, Paula Meehan and Mary O'Malley* (2003). Como dramaturga, es autora de *Mrs. Sweeney* (1999), una obra sobre la desintegración familiar en la Irlanda contemporánea; *Cell* (2000), monólogo femenino en el espacio de una prisión; y *Music for Dogs: Work For Radio* (2008), una comedia ambientada en los años del Tigre Celta.

Esta autora ha estudiado las *Dinnseanchas* (*the place name lore*/sabiduría de los nombres de lugares) y se ha ocupado de la relación Edad del Bronce Minoica y la Edad del Bronce de Irlanda, en la que se puede datar la obra *Táin Bó Cúailnge*, del ciclo Mitológico irlandés. Para ella, la identidad irlandesa se legitima a través del sentido que se le otorga al paisaje, a los lugares sacralizados, a los espíritus protectores relacionados con ellos. Y señala el vínculo entre la Irlanda pagana y la Grecia antigua.

³⁹ Nuala Ní Dhomhnaill colaboró como traductora al inglés en *To the winds our sails: Irish writers translate Galician Poetry* (2010: 29-43), ed. de Mary O'Donell y Manuela Palacios. Traduce en él cuatro poemas de *As Arpas de Iwerddon* (2005) de Luz Pozo Garza, poeta de la que nos ocuparemos más adelante.

2.2. Aproximación a la historia y la literatura de Galicia

2.2.1. Períodos paleolítico y mesolítico

El nombre de Galicia procede del gentilicio *callaici* referido a una confederación tribal que poblaba el noroeste de la península ibérica. El gentilicio *callaici*, a su vez, deriva del sustantivo *Gallaecia*, provincia del Imperio romano que cubría casi la mitad de la península ibérica, hasta la provincia tarraconense (Villares, 2004: 21-24). Conviene recordar que Verey y Aguiar, en el s. XIX, sostenía que el término latino *callacia* provenía del griego *Kallatia*, *Kallati*, este último, gentilicio de un pueblo céltico asentado en Galicia antes de la dominación romana; y que ambos derivan finalmente en *Galicia* (Barros, 1875: 56).

En los restos arqueológicos y antropológicos no hay indicios que nos informen de los primeros habitantes de Galicia, de manera que se suele acudir a fuentes literarias griegas y latinas. Los primeros pobladores se identifican con los *oestrymnios* mencionados en la *Ora maritima* (s. IV) de Rufo Efestio Avieno: “loca et arva Oestrymnicis habitantibus”, que eran “hombres fuertes e destemidos, comerciantes e muy mariñeiros, que sucaban o mar en barcos de coiro” (Villares, 2004: 24). Se observan tres tipos de substratos raciales. Uno cromañóide, quizá el más antiguo, encontrado en una necrópolis de A Lanzada; un substrato mediterráneo, moreno y de baja estatura presente en el Neolítico y finalmente otro substrato de origen nórdico o alpino ya presente en el Bronce final.

Vicente Risco afirma que los *oestrymnios* fueron un pueblo que habitó tierras en Galicia y en Bretaña antes del período celta y que esta cultura se puede relacionar con los Fir Bolg irlandeses o con los pictos, que aparecen en las viejas tradiciones célticas de la Europa occidental. Según Avieno, los *oestrymnios* fueron expulsados de estas tierras por una invasión de serpientes y de ellas Galicia tomó el nombre de *Ophiusa*. Risco sostiene que las serpientes simbolizan a los invasores celtas, los *saefes* (Risco, 1971: 15-16).

El paleolítico gallego se extiende desde el 26000 o 34000 a. de C. hasta el 8000 a. de C. Posteriormente, durante el Mesolítico se detecta una actividad lítica importante, especialmente en las zonas meridionales costeras de Galicia. Con todo, se encontraron vestigios del Paleolítico inferior en Camposantos, en la desembocadura del Miño; y en As Gándaras de Budiño. En este último yacimiento, descubierto en 1963, aparecieron setecientas piezas de canto rodado y cuarcita, así como tiestos de los talleres donde se

fabricaban, junto a hogares al aire libre. La técnica empleada en As Gándaras de Budiño parece más primitiva que la correspondiente a este período, por lo que Ramón Villares propone retrasar la cronología de estos primitivos habitantes, ya que los materiales empleados por estas culturas paleolíticas de la “familia cultural atlántica” están desajustados cronológicamente. Por otro lado, Méndez Quintas estudia los hallazgos de esta excavación, que revela la presencia de un campamento de cazadores con prácticas depredadoras, y concluye: “A falta de dataciones absolutas, que pudieran permitir situar con precisión el yacimiento en el tiempo, se puede afirmar que As Gándaras de Budiño es un yacimiento plenamente mesopleistoceno. La industria recuperada es típicamente achelense con cierto aspecto progresivo” (Méndez, 2008: 58, 25-26).

Pertenecientes al Paleolítico superior, en la zona de Muras y Villalba (Lugo), se hallaron restos de actividad humana de una fase técnica más desarrollada que la de As Gándaras de Budiño. En este período, las comunidades humanas seguían teniendo una economía igualitaria, basada en la caza y el nomadismo. Esta organización fue cambiando lentamente hasta que, ya en el Mesolítico, se desarrolla la práctica del marisqueo en el litoral.

En una zona que se extiende entre Baiona y A Guarda, de la actual Pontevedra, se encontraron cantos tallados en punta, monofaciales, idénticos a los “picos asturienses”. Se trata de herramientas características de los inicios del Mesolítico, que se utilizaban probablemente para el marisqueo de especies de substrato rocoso, como las lapas (Vázquez, 1998: 15-8). Estos utensilios están relacionados con la vida marisquera, pero la falta de información sobre las culturas de esta época hace difícil pronunciarse con seguridad sobre si su aprovechamiento es “un oportuno complemento cuantitativo e cualitativo da economía das poblacions do litoral” (Vázquez, 1998: 17). Durante la larga etapa del Mesolítico, la distribución costera de artefactos líticos puede ser indicio de la explotación del mar, aunque los *cuncheiros* prehistóricos presentan problemas de datación. Concluye Vázquez Varela que la etapa de los cazadores-recolectores del Paleolítico duró mucho más de lo que la cronología tradicional mantiene (Vázquez, 1998: 17-18).

Por su parte, Francesco Benozzo y Mario Alinei afirman que el uso de los *concheiros* en la zona atlántica, documentado en el Mesolítico, coincide con el período en que se inicia la construcción de megalitos por parte de constructores que no dudan en considerar celtas:

The hypothesis is that the Mesolithic fishermen of the central Atlantic who were the first to build megaliths were already Celts, and that it was also the Celts who, with the beginning of farming, undertook the spread of megalithic monuments. (Alinei y Benozzo, 2011)

Estos autores atribuyen, por tanto, a los pescadores del Mesolítico la construcción de los primeros megalitos, concentrados a lo largo de las costas atlánticas. Ponen de relieve que en Galicia se encuentra la densidad megalítica máxima con respecto a la península ibérica. Destacan igualmente que la presencia celta en Galicia ha dejado una importante huella en la lengua, toponimia y folclore de la zona gallega. De todo ello infieren que, para la construcción de estos grandes monumentos, necesariamente había una comunidad que compartía lenguas y culturas similares. Benozzo sostiene por ello que, en el Paleomesolítico, existía una comunidad cultural atlántica, con una lengua franca de tipo celta a lo largo de todo el litoral, que permitía a sus pobladores, distribuidos en grupos o clanes, pasar de un entorno a otro sin dificultad. Añade que la cultura megalítica ya había empezado a desarrollarse en el Meso-Neolítico, como demuestra el hecho de que los megalitos gallegos sean los más antiguos de Europa, después de los de la Bretaña francesa (Alinei y Benozzo, 2008: 27).

Después de esta información, recordamos que para Risco cabía la posibilidad de que los habitantes de la etapa Asturiense, es decir, de la fase inicial del Mesolítico, se puedan identificar con poblaciones mencionadas en las epopeyas irlandesas (Risco, 1971: 16).

2.2.2. Neolítico

No se tienen datos fiables para establecer el segmento temporal de la transición del Mesolítico, con una economía depredadora no sedentaria, al Neolítico, con una agricultura estable, de sedentarización, aunque Vázquez Varela apunta la posible existencia: “[...] dun Neolítico agrícola anterior á cultura megalítica, durante o cuarto milenio a. de C., baseándose en datos climáticos que testemuñan unha agricultura cerealística, practicada mediante o sistema de rozas” (*apud* Villares, 2004: 26).

Volviendo a la cronología que Benozzo hace de los monumentos megalíticos europeos, vemos que este sitúa las primeras construcciones a lo largo de Galicia en el quinto milenio a. de C. Como para la construcción de esta arquitectura funeraria se necesita una comunidad sedentaria que se supone comparte la misma lengua y cultura —en este caso,

un concreto culto y ritual funerario—, la teoría de Vázquez Varela de la “dimensión neolitizadora do megalitismo galego” se halla en consonancia con las tesis del profesor italiano. Hemos de concluir, siguiendo a los dos, que el megalitismo gallego comenzó a finales del Mesolítico y trajo consigo en época temprana lo que Vázquez Varela denomina “dimensión neolitizadora”.

Esos monumentos de Galicia consisten en círculos líticos o *cromlechs*, menhires que se conocen en el gallego popular como *pedras fitas*, así como sepulcros a los que se les denomina *mámoas*, *modias*, *medorras*, *medroñas*. La abundancia de *mámoas* en Galicia llama la atención, pues sobrepasa los 21 monumentos (Villares, 2004: 28). Los hay de tipo dolménico y de tipo corredor, y revelan, como vimos anteriormente, la creencia en una vida ultraterrenal. Ramón Villares considera que ese megalitismo se desarrolla alrededor del tercer milenio a. de C., difundiéndose por las zonas costeras del occidente europeo. Rodríguez Casal sugiere que, durante el Neolítico, por la situación del Finisterre atlántico de Galicia, pudo haber relaciones marítimas con la Bretaña francesa, Gran Bretaña y especialmente Irlanda, aunque confiesa que no hay datos suficientes para confirmar esta hipótesis (Rodríguez, 1996: 448-449). Lo que sí es cierto es que, en la historiografía del Mundo antiguo, desde los trabajos de Boch Gimpera, la cultura megalítica de Galicia y norte de Portugal ocupa un lugar de gran relevancia en el conjunto de la fachada atlántica como centro originario del Megalitismo, a partir de grupos de pastores del Mesolítico local (*apud* Rodríguez, *ibidem*). Este arqueólogo español ofrecía datos que Benozzo y Alinei aprovecharían en sus trabajos de 2008 y 2011, respectivamente.

Ya Manuel Murguía destacaba a finales del s. XIX el elevado número de *mámoas* que salpican el paisaje gallego. Lo recuerda Rodríguez Casal que, por otro lado, se pregunta cómo fue posible que en Galicia se desarrollase este megalitismo en época de sedentarización (Rodríguez, 1996). Los megalitos se hallan en zonas con un alto grado de acidez, debido a sus características geomorfológicas, y eso hace difícil la conservación de la materia orgánica, por lo que este autor deduce que no son zonas aptas para la agricultura. Analizando esta cuestión en el caso irlandés, hemos podido comprobar que en Irlanda sucede algo similar. En el *Environmental Research Centre*⁴⁰ de la National

⁴⁰ Centro de Investigación del Medio Ambiente.

University of Ireland de Galway, se ha elaborado en 2007 el *Soil Geochemical Atlas of Ireland*⁴¹ y en él podemos comprobar que aparecen grandes zonas calizas con ph ácido también cubriendo la mayor parte de Irlanda, donde se concentran los monumentos megalíticos.

Quizás la explicación esté en que estas construcciones megalíticas eran funerarias (Villares, 2004: 28; Benozzo y Alinei, 2008), y se levantaban en zonas no habitables ni cultivables. Según los mitos célticos relativos al más allá, el ganado podría pastorear alrededor de los megalitos porque pertenecía al mundo de los espíritus y de los dioses e intervenía en los rituales (Varner, 2009: 130).

Precisamente Villares apunta que las construcciones megalíticas de Galicia se encontraban en terrenos altos llamados “gándaras e penicháns”, aptos para la ganadería, pero no para la agricultura; así, la economía megalítica se centraba en el pastoreo mezclado con las prácticas depredadoras típicas del Mesolítico, mientras que la agricultura, como indican los útiles encontrados, era en extremo arcaica (Villares, 2004: 28).

Hay que tener en cuenta, finalmente, que a lo largo del tiempo estas construcciones fueron expoliándose y destruyéndose, como ilustra la anécdota de que en tiempos de Felipe III, en 1609, el licenciado Vázquez de Orxas queda autorizado para abrir las sepulturas y encontrar los tesoros pertenecientes a los “gentiles galigrecos” (Villares, 2004: 27; Rodríguez, 1996: 449). Rodríguez Casal repara en que así eran llamados los constructores de los sepulcros prehistóricos, lo que nos conduce, quizás no por casualidad, a la lectura que hicimos más arriba de lo relatado en el *Leabhar Gabhála Éireann*, que relaciona la Escitia griega con los antepasados que llegaron a Irlanda.

Los monumentos megalíticos de Galicia fueron reocupados durante la Edad del Bronce y épocas posteriores a esta, lo que puede apoyar a los que defienden la continuidad cultural prehistórica frente a la teoría tradicional de las oleadas de invasiones.

En cuanto a la información que estos monumentos dan sobre la cultura y hábitos de las gentes que los originaron, Villares informa de que se trataba de una sociedad no muy

⁴¹ Atlas del Suelo Geoquímico de Irlanda “Soil Geochemical Atlas of Ireland”.

jerarquizada, tal como señalan los enterramientos colectivos, que se encontraría dispersa en pequeñas unidades. Sería poco belicosa y altamente espiritualizada, como atestiguan los numerosos sepulcros, las ofrendas a los muertos, pinturas y grabados que aparecen en las *mámoas* y que según este historiador: “aluden a unha mitoloxía centrada na morte e a fecundidade” (Villares, 2004: 29).

Sobre la denominación que los pueblos posteriores fueron dando a estas construcciones megalíticas a lo largo del tiempo, Benozzo y Alinei afirman:

Curiosamente, durante o período da arqueoloxía pré-científica, os megalitos receberam nomes célticos: umas vezes, até, artificiais (como dolmen, “mesa de pedra”, e menhir, “pedra comprida”) outras reais (como o gaélico *cairn*, “montículo de pedra”, o galês, *cromlech*, “círculo de pedra de suporte”). (Alinei y Benozzo, 2009: 15)

Veamos ahora el folclore nacido en Galicia alrededor de los megalitos. En primer lugar, se suelen atribuir a seres sobrenaturales femeninos, como en Irlanda y otras zonas de Europa occidental. Fernando Alonso Romero analiza varios casos, como el túmulo dolménico de Arca de Ogas (Vimianzo, A Coruña), del que se cuenta que fue construido por una vieja mientras hilaba con una rueca. O el monumento megalítico de la Casa Vella de Troiriz (Silleda, Pontevedra), que se cree construido con piedras que una mujer llevaba en la cabeza mientras hilaba con una rueca. O el dolmen conocido popularmente como Casa da Moura, en Cabaleiros, en Tordoia (A Coruña), del que se dice que también fue levantado por una *moura* que portaba piedras en la cabeza mientras tejía un vestido. (Alonso, 1998: 12).

Decía Vicente Risco que las *mouras* y *mouros*, de los que el folclore gallego habla, son seres mitológicos derivados de pueblos históricos anteriores a la dominación romana. Alonso Romero sigue en esto a Risco: la denominación *moura* no está relacionada con las musulmanas que vivieron ocho siglos en la península ibérica desde el año 700, sino que etimológicamente se vincula al céltico **mrvos*, que significa *muerto*. En efecto, la muerte en la mitología celta no significa el final de la vida, sino el tránsito al mundo habitado por los antepasados, desde el que se puede seguir interviniendo en el mundo de los vivos: “Ese mundo era, en cierta medida, análogo al de los vivos pero dotado de todos los elementos que el hombre echaba en falta en su mundo terrenal; de ahí su concepto de Paraíso o mundo de la Eterna Felicidad, isla de la Juventud, etc.” (Alonso, 1998: 12).

Como vimos en el caso del folclore nacido alrededor del megalitismo en Irlanda, Alonso Romero está de acuerdo en que el origen de las leyendas se encuentra en las creencias ancestrales guardadas en la tradición oral de los campesinos y sometidas a un proceso de aculturación cristiana. Por ellas llegamos a conocer hoy una parte de la cosmovisión de los antepasados. Siguiendo este hilo de pensamiento, fijémonos ahora en que, en todos estos relatos, las *mouras* suelen llevar una gran piedra en la cabeza o en la mano, al tiempo que van hilando o tejiendo con un huso o rueca. Y a veces cargan con un niño o niña, con un cántaro de leche, etc. Estos atributos son los símbolos de este ser femenino, unas veces joven, otras veces vieja, y el hecho de que sostenga una gran roca la conecta con la tierra. De nuevo nos encontramos con la diosa-madre, dueña del “otro mundo”, a cuyo útero —dolmen— se vuelve al morir. Cabal añade que el hecho de que vaya hilando o tejiendo significa que la *moura* está a cargo del destino, e incluso de la vida de los seres humanos, como indica que a veces vaya acompañada de un niño (Cabal, *apud* Alonso, 1998: 19). Y como divinidad-madre, la *moura* es la diosa de la abundancia y de la fertilidad; unas veces lleva un cántaro de leche y otras veces aparece rodeada de ovejas. En alguno de estos relatos, la influencia cristiana convierte a la *moura* en la Virgen, que aparece pastoreando e hilando en su rueca. Alonso Romero, que recogió una de estas versiones en la provincia de Salamanca, reproduce la síntesis que hace Ferreira de Almeida sobre esta figura:

Esta bruja, hada, moura, anciana o gigantea que posee poderes sobrenaturales para levantar grandes piedras y que en algunas leyendas aparece cristianizada bajo la figura de la Virgen, es una divinidad femenina, diosa de la fertilidad de la tierra, descendiente de una diosa-madre, señora de la muerte y de la fecundidad que dominaba en el Mediterráneo durante la época pre-helénica. (Ferreira de Almeida, *apud* Alonso, 1998: 16-17)

Este ser mitológico se relaciona con las *moiras*, divinidades griegas que tenían en sus manos el destino —el hilo de la vida— de los seres humanos. Alonso Romero cita a Juan Ibero que, en *El secreto de la Xana* (1945), identifica a las *xanas* asturianas, las *mouras* gallegas y las *fairies* británicas con las *moiras* helenas, que estaban encargadas de administrar la vida y la muerte. Todas son “emblemas de la divinidad femenina de la que proceden” (Alonso, 1998: 19).

Murguía también relacionaba a las *mouras* con las parcas romanas, trasunto latino de las *moiras* griegas:

De antiguo la meiga era vieja y era sabia, y por lo tanto maga. Bajo este doble concepto se las halla unidas a las leyendas de los dólmenes, levantados, por lo general, por “unha vella fiando na roca”, circunstancia singular que de por sí sola contribuiría, si otras razones no hubiera, a dar a dichos monumentos entero carácter funerario, pues aquí la vieja que hila y levanta el dolmen es una verdadera parca. (Murguía, 1901: 223)

Al final del Neolítico, en el período Calcolítico —entre 2100 y 1800 a. de C. —, en Galicia comienza la cultura del vaso campaniforme/*Bell Beaker culture*, que se extenderá a la Edad del Bronce y que se caracteriza por una organización de redes comerciales para aprovisionarse de materias primas. Se han localizado treinta y cinco yacimientos arqueológicos en el norte de Portugal (antigua Gallaecia), con restos de vasos campaniformes, de los cuales veintidós tenían un uso funerario, lo que supone el 71 % de los hallazgos provenientes de la reutilización de monumentos megalíticos, especialmente de dólmenes abiertos o de corredor. Esto demuestra la continuidad cultural a lo largo de grandes períodos (Bettencourt, 2011: 364, 372).

Vicente Risco señalaba esta última fase del Neolítico como el momento en el que se inicia el uso del metal en Galicia, certificado con el hallazgo de hachas planas, puñales cortos, alabardas y puntas de flecha de cobre y de bronce, diademas, aros y pulseras de oro. De esta época datan las más antiguas muestras de arte rupestre, los petroglifos que Risco clasifica en tres etapas. Una primera, al final del Calcolítico, con “insculturas rupestres” en las rocas de figuras lineales y esquematizaciones humanas. Una segunda etapa, ya en la Edad del Bronce, con combinaciones circulares y espirales. Y la última, en plena Edad del Hierro, con representaciones de “amínales esquemáticos, guerreros y svásticas, de plena época celta”. Para Risco hay una estrecha relación entre estos grabados de Galicia, y los de Irlanda y Armórica, igual que la hay en el tipo de objetos de metal. La explicaría, dice, una comunicación marítima directa con embarcaciones de cuero y mimbre entre Galicia y las Bretañas, de la que dieron testimonio autores clásicos (Risco, 1971: 12-13).

Para apoyar esta cronología, en la que se constata que la metalurgia en Galicia es anterior al uso del vaso campaniforme, Delibes de Castro menciona como prueba el poblado de Lavapés, en Cangas de Morrazo (Pontevedra), donde se encontraron fragmentos de una vasija de cerámica con restos de cobre. La metalurgia se extendería por Galicia desde el sur hacia el norte (Delibes, 1989: 51).

Delibes de Castro se ocupa de los restos de cerámica campaniforme hallados en Galicia en habitáculos domésticos y funerarios con predominio del estilo marítimo. En esta etapa de la Edad de Bronce, cuando aparecen los primeros enterramientos individuales, posiblemente esta cerámica se produce “por un trasiego comercial o por la simple adopción de un símbolo ya cuajado en grupos vecinos” (Delibes, 1989: 53).

Finalmente, sobre el origen y la expansión de esta cerámica campaniforme, recordaremos que Alinei y Benozzo, después de constatar que las pruebas más antiguas de la presencia del vaso campaniforme se encuentran en la Bretaña y la antigua Gallaecia, interpretan su expansión hacia el este y sur del continente europeo como una migración de grupos celtas desde las costas atlánticas hacia otras partes de Europa, ya que, según estos autores, la cultura del vaso campaniforme es una innovación de estos pueblos (Alinei y Benozzo, 2011: 16)

2.2.3. Edad del Bronce

Con el uso de los metales, entre 2100 y 1800 a. de C. y el desarrollo de la cultura del vaso campaniforme, se inicia la Edad del Bronce entre 1900 y 1800 a. de C., extendiéndose esta cultura hasta la fase castreña del siglo VI, cuando se mejora la metalurgia con la aleación de cobre, estaño y plomo. Esta era se desarrolla en tres etapas: Bronce inicial o protoatlántico (alrededor de 1500 a. de C.). Bronce medio (de 1500 a 1100 a. de C.), con uso del estaño mediante una tecnología evolucionada y una “extraordinaria riqueza artística”, como lo muestran las joyas de oro encontradas en diferentes partes de Galicia, especialmente en Caldas de Reis, cuyo tesoro descubierto en 1940 se compone de diferentes piezas de oro macizo que llegan a alcanzar los 50 kilos, siendo este por excelencia el conjunto de joyas más importante de la prehistoria gallega (Villares, 2004: 30). La tercera etapa es el Bronce final, “atlántico”, que se caracteriza por la aleación ya citada de cobre, estaño y plomo (*ibidem*).

Villares remite a fuentes clásicas para asegurar que la riqueza mineral, sobre todo de estaño, favoreció el rápido desarrollo de la metalurgia en Galicia, con técnicas que iban desde la extracción minera a la fabricación de instrumentos y su comercialización (Villares, 2004: 31). A diferencia de la época neolítica, ahora se intensifica la agricultura de cereales y la ganadería, y se establecen relaciones comerciales entre Bretaña, las islas británicas, el sur de Portugal y el Mediterráneo.

En cuanto a la estructura de las sociedades de la Edad del Bronce, el enterramiento individual, acompañado de joyas y utensilios de guerra, revela una jerarquización presidida por una élite militar, pero también una clase de comerciantes y de controladores de esa industria metalúrgica, que se hallaban por encima de una población rural dispersa, a cargo de la agricultura y el ganado. El arte rupestre, es decir, los grabados en rocas de granito, aparece en esta era y se prolonga hasta bien avanzada la cultura castreña. Para Villares, existe una relación directa entre el arte de los petroglifos y la explotación y el comercio metalúrgicos, ya que los grabados se encuentran casi exclusivamente en las rías de Pontevedra y Vigo, en el valle del Lérez y en Campo Lameiro, donde se halla el yacimiento más importante. Es cierto que el mar entonces era la vía para las relaciones comerciales y, por tanto, el medio de comunicación entre las comunidades atlánticas por las que se distribuye el arte rupestre (“Atlantic Rock Art”), como demuestran los diseños comunes de puntos, líneas y círculos concéntricos encontrados en Irlanda, Gran Bretaña, el norte de Portugal y Galicia. Pero también se han encontrado petroglifos de la segunda mitad del Bronce en el interior de Galicia, en la cadena de montañas que separa el este del oeste del país, lo que indica que estos grabados probablemente también se utilizaban como señales de demarcación territorial (Santos-Estévez y Guimil-Fariña, 2015: 144-145, 152).

Los petroglifos, pues, ordenaban el territorio social y políticamente. Lo hacían de una manera simbólica, ritual y sagrada, pero también recogían miméticamente el paisaje y el espacio de esas comunidades; según Criado y Ayán, este fenómeno se produce ya desde antes de la Edad del Bronce, en el período de transición desde el Neolítico, lo que explicaría que se distinguen diferentes momentos y varios estilos de grabados (en Criado *et alii*, 2016: 23-24).

Para profundizar en la cultura del vaso campaniforme de la Edad del Bronce en Galicia, Criado y Vázquez analizaron treinta y siete vasos procedentes de veintidós yacimientos. Los resultados a los que llegaron mostraron que los vasos campaniformes de los yacimientos gallegos ofrecen una decoración puntillada propia del estilo internacional, así como decoración incisa y decoración cardial. Los más antiguos se han hallado en dólmenes de corredor, donde, por lo general, se acompañan de ajuares de tipo tardío anterior, de lo que se deduce una aceptación de la nueva cerámica por parte de los grupos indígenas. También se ha encontrado la cerámica en túmulos sin cámara, cistas megalíticas etc. (Criado y Vázquez, 1982: 90-93)

Estos arqueólogos hallan correspondencia entre los vasos campaniformes más antiguos de Galicia y la cerámica encontrada en el estuario del Tajo. Con el declive de la cultura megalítica, advierten la aparición de una segunda cerámica campaniforme, caracterizada por el puntillado geométrico. Se asocia a la llegada a Galicia de una metalurgia innovadora y a la proliferación de enterramientos individuales, posiblemente en túmulos sin cámaras. Nuevamente, advierten estos estudiosos que los yacimientos donde se ha encontrado la cerámica de puntillado geométrico revelan la existencia de una sociedad jerarquizada con actividad bélica importante, en contraste con la sociedad megalítica anterior más igualitaria. Finalmente, concluyen que el fenómeno campaniforme en Galicia se debe registrar no como una intrusión impuesta, sino como una acomodación de las poblaciones autóctonas a esta nueva cultura (Criado y Vázquez, 1982: 87-88).

Por otro lado, Prieto realiza el primer análisis comparado entre las distintas técnicas de cerámica que durante la Edad del Bronce se producen en Galicia, incluida la campaniforme. Utiliza para ello la metodología de la arqueología de paisaje que difunde Delle a partir de los trabajos publicados en 1989 por Kelso, Leone y Rubertone en *Historical Archaeology* en 1989 (Prieto, 1999: 71, 74; Delle, 1998: 38-39). La arqueología del paisaje tiene en cuenta tres factores para la interpretación del yacimiento: el espacio material o físico, creado por los habitantes al intervenir en el medio geográfico a través de un imaginario propio; el espacio social, determinado por el uso que da una comunidad al espacio físico; y, en tercer lugar, un espacio cognitivo que consiste en la configuración del mundo que tiene esa sociedad y que se expresa en su propio espacio material y social.

Este método se aparta de la práctica arqueológica tradicional, centrada en la cronología, la tipología, “temas totalmente ajenos a las sociedades prehistóricas [...]”, de acuerdo con Criado y Ayán (en Criado *et alii*, 2016: 24).

Para su análisis de la cerámica, Prieto hace una distinción entre el fragmento y el cacharro: el primero aporta información acerca del contexto y el segundo, una información descriptiva y formal a nivel global. Después de analizar el estilo cerámico de la Edad del Bronce con parámetros espacio-temporales, que no resultan significativos en un marco macrorregional ni cronológico, utiliza parámetros sociológicos y concluye en que debió de existir una gran diversidad de grupos en esas comunidades:

En la cultura material de las sociedades de la EB se expresa diversidad a nivel local y homogeneidad a nivel supralocal, relación que es inversa en las sociedades primitivas, y por ello pensamos que el estilo cerámico de la EB en Galicia expresa un discurso propio de sociedades divididas. (Prieto, 1999: 87)

En lo referente a los asentamientos de la época del Bronce en Galicia, Cunliffe señala que esta tierra, en el cruce entre el Atlántico norte y el Atlántico sur, era una parada obligatoria en el tráfico marítimo de los metales. Este autor reitera la observación de que la costa de las Rías Bajas gallegas era un área propicia para estos asentamientos del Bronce, ya que se beneficiaban de abundantes puertos naturales, lo que facilitaba el tránsito marítimo entre comunidades prehistóricas del Atlántico (Cunliffe, 1999: 2, 94, 144). La idea de Cunliffe se repite en estudios posteriores que presentan el Atlántico como vía central de comunicación durante la Edad del Bronce: “[...] the Galician territory has been considered a significant stage in the sea routes connecting different regions of the western Atlantic coast, such as Brittany, Ireland and Britain” (Fábregas y Rodríguez-Rellán, 2015: 59).

Ya el primer testimonio escrito sobre estos territorios y pueblos, la *Ora Maritima* de R. F. Avieno (s. IV a C.), mencionaba las rutas comerciales que tartesios y cartagineses seguían por los dominios de los *oestrymnios* hasta la “ínsula sagrada”, nombre con el que *Hibernia* —Irlanda— era conocida entonces. Llegaban también a la cercana isla de los Albiones (*apud* Risco, 1971: 13). Por otro lado, este historiador romano afirma que los *oestrymnios* acabaron siendo desterrados por una plaga de serpientes:

Ophiusa es tan ancha como la isla de Pelope, en la tierra de los griegos: se llamó primero *Oestrymnis*, porque su suelo y campos los habitaron los *Oestrymnios*; después que muchas serpientes ahuyentaron a los habitantes, de ellas tomó su nombre la tierra vacía. (*apud* Risco, *ibidem*)

Como ya se ha dicho, Risco interpreta la narración de Avieno como el desalojo de un pueblo por otro invasor, ya que esas serpientes representaban de manera totémica a los *saefes* y por esa razón Galicia fue llamada *Ophiusa*. En esa interpretación, y en la

identificación de los *saefes* con los antiguos celtas, coincide con el arqueólogo alemán Schulten⁴² (1952) (*apud* Alberro; 1999: 55).

El etnógrafo gallego explica el nombre de este pueblo anotado por Avieno por el hecho de que quizá venerase a “alguna divinidad nacional, y el autor del periplo lo tradujo al griego” (Risco, 1971: 17).

Es oportuno recordar aquí que, según el *Leabhar Gabhála Eirann*, los clanes que poblaron Irlanda en diferentes momentos antes de la Era cristiana llegaron de Escitia. De acuerdo con C. Baumer, la diosa serpiente Apis/Gaia, relacionada con el agua y la tierra, compartía la cúspide del parnaso escita. Podría tratarse de una ascendiente de los *scolotoi* (escotos), que se representaba como una mujer-serpiente —mujer de cintura para arriba y serpiente en su mitad inferior—. A veces se representaba también medio humana, con piernas o cola que se convierten en una planta con la raíz visible. Así, se une al árbol de la vida y simboliza, siempre en la interpretación de Baumer, la renovación de la muerte y la vida, como en el proceso anual de regeneración de las plantas y las serpientes. Las figuras de serpientes son frecuentes entre los escitas del Pontio, que las propagaron entre los celtas y los grecorromanos de las regiones mediterráneas (Baumer, 2012: 235). Recordemos también que G. Keating, en *Foras Feasa ar Éirinn/Historia del conocimiento de Irlanda*, contaba que los gaélicos del clan del líder Nel —antepasado de Breogan—, llevaban en sus escudos y sus banderas el emblema de una serpiente. Todos estos indicios nos llevan a conjeturar que quizás esos *saefes* fueran el pueblo gaélico liderado por Bragh, a quien se atribuyen las fundaciones de Braga y Bragança, y que fue padre del jefe Breogán, fundador de Brigantia-A Coruña (Keating, 1634: 140, 78).

2.2.4. Edad del Hierro

En la Edad del Hierro se desarrolla la cultura castreña, que aparece relacionada con la civilización céltica en Galicia en el estudio pionero de F. López Cuevillas (1951). Los datos aportados en las excavaciones de castros como Penarrubia, Borneiro y O Neixón confirman sus inicios en el s. VI a. C., tal como calculaban fuentes clásicas como la citada *Ora marítima* de Avieno. Villares señala como fuentes para el estudio de la cultura

⁴² Fuentes literarias originales: *Fontes Hispaniae Antiquae* (1955), I, A. Schulten; VI, A. Schulten, *Geografía de Iberia*, Barcelona, 1952.

castreña: la arqueológica, la epigráfica, la artística —muestras de cerámica y orfebrería— y la literaria, formada esta última por las obras clásicas de Avieno, Plinio, Estrabón y el hispano Pomponio Mela, que ofrecen detalles de la sociedad castreña y su estructura política. Villares subraya que estas fuentes clásicas dieron lugar a la controvertida cuestión del celtismo durante el s. XIX, en relación con la identificación de los habitantes de los castros con los celtas; Avieno, como vimos, narraba cómo los *saefes* fueron los que expulsaron a los pacíficos *oestrymnios*, que habitaban el extremo occidental. Mela, Estrabón y Plinio, por su parte, se referían a los *celtici* como los habitantes del noroeste de Iberia.

Atendiendo a la construcción del castro, se observan dos funciones en él. Una, la de ser recinto defensivo, porque es una fortaleza rodeada por un foso y porque se sitúa estratégicamente en las cimas de colinas y montes. Otra función es la de ser construcción doméstica, como revelan las excavaciones en las que aparecen restos de viviendas. Es la primera vez que en Galicia surge este tipo de arquitectura doméstica y no funeraria, como en las épocas anteriores. Ahora bien, no todos los castros muestran signos de haber sido habitados, sino que algunos parecen haber servido de refugio en época de guerra. En lo relativo a su distribución en el territorio, Villares señala no solo la coincidencia de emplazamiento de castros y megalitos, sino también el hecho de que en la era cristiana se levantasen ermitas allí donde había castros y se formasen alrededor de ellas los núcleos de aldeas y parroquias (Villares, 2004: 35).

Para V. Risco, cada castro “señala una colectividad que tenía en él su fortaleza, lugar de asamblea, de feria y de culto” y observa que esta colectividad estaba representada por un jefe del que dependían los parientes y vasallos. Cita a Estrabón para constatar que con frecuencia estallaban rencillas entre los clanes, aunque en caso de guerra se unían formando un ejército contra el enemigo común, como lo demuestran las 50000 bajas que se contaron en el ejército de Decio Junio Bruto en Galicia (Risco, 1971: 22).

A lo largo de la Edad del Hierro, se pueden distinguir dos etapas castreñas. En la primera, llamada Hierro I (900-400 a. de C.), muy cercana a la Edad del Bronce, el castro aparece como referente fundamental en el paisaje humano y se caracteriza por ser el primer asentamiento doméstico de piedra. Este hecho implica la práctica de una agricultura permanente por una cultura sedentaria, pero de carácter bélico, siempre dispuesta para la guerra. Guerreros, familia y campesinos estructuran socialmente esa cultura. El paisaje

castreño de esta primera etapa se localiza en las sierras y en las cimas de las montañas desde donde se observan valles abundantes en bosques (Parcero-Oubiña *et al.*, 2016: 191).

En la segunda etapa, Hierro II (desde el 450 a. de C. hasta el cambio de era), los castros aparecen en terrenos medios y bajos, ya que se manejaban herramientas de hierro para limpiar las densas fragas de los valles. La economía en esta época se basa en una agricultura de campos de barbecho y la creación de pastos artificiales. El tamaño de los castros aumenta, así como el de las unidades domésticas, ya que la familia es la célula social básica, llegando a competir entre ellas y convirtiéndose algunas en aristocracia (Parcero-Oubiña *et al.*, 2016: 192-193).

Con respecto a las tribus que ocupaban Galicia en la Edad del Hierro, Estrabón, que llama *callaicos* a los habitantes de Galicia, registra treinta desde el Tajo hasta el golfo ártabro. Por su parte, Pomponio Mela en *Chorographia (circa 43)*, obra con abundante toponimia, apunta que los pueblos que habitaban Galicia son todos celtas (Romero y Pose, 1988: 33, 55-57).

2.2.4.1. La lengua céltica de la Galicia prerromana

Cunliffe (1999), Koch (1991) y Mallory (1991) sostienen que desde Escocia hasta el noroeste de la Península Ibérica se hablaba, antes de la romanización, un idioma céltico que se utilizaba como lengua franca en este arco atlántico. Mallory explica que en las comunidades de esta área se hablaba una lengua indoeuropea que con el paso del tiempo se descompuso en varias lenguas derivadas de ella: por un lado, el goidélico o celta Q, variedad arcaica, hablada en el noroeste de Iberia, Irlanda y Escocia, en el que se mantiene el primitivo sonido velar /k/; y por otro, el britónico o celta P, en el que ese sonido /k/ evoluciona a /p/. Las oleadas migratorias de pueblos indoeuropeos extendieron las lenguas celtas por el oeste de Europa. La variedad celta Q se conservó en las regiones periféricas que formaron una red de conexiones interculturales, por lo que no solo compartían una lengua común, sino también una tecnología elaborada y unas prácticas sociales acompañadas de ideas y símbolos religiosos (Alberro, 2004b: 30).

Ramón Sainero llega a la conclusión de que el celta irlandés se originó en el celta hispano. Añade que a pesar de que se han identificado en Irlanda nombres de lugares pertenecientes al celta P, es el *goidélico* o celta Q el idioma que se hablaba y se sigue

hablando hoy en Irlanda. Sigue en este punto la propuesta de investigadores como David Rankin, para quien el gaélico irlandés podría relacionarse en origen con el hispano-celta o celtibérico: “There is enough evidence for Q- celtic in Spain to urge the view that the Irish Goidels originated in that country. This idea certainly would be an agreement with the myth of the sons of Mil” (Rankin, *apud* Alberro, 2009: 276).

E. O’Curry advierte que el primitivo celta Q tiene elementos del hebreo, del griego y del latín, como se manifiesta en la primera gramática de la lengua gaélica, y en los manuscritos *Book of Lecan* (1397) y *Book of Ballymote* (1390). La observación de que la lengua de estos manuscritos tiene préstamos del hebreo, el griego y el escita, lenguas con las que estuvieron en contacto, ya la había hecho Keating en 1634. Sainero lo cita, así como también la *Historia Brittonum* de Nennius (828), en la que se narra cómo los escitas llegaron a Iberia y como los escotos de Brigantia conquistaron *Ibernia*, uno de los antiguos nombres de Irlanda.

Teniendo esto en cuenta, y siguiendo la ruta iniciada en el *Leabhar Gabhála Éireann*, nos detendremos a analizar los restos de ese goélico en numerosos topónimos de Galicia, de acuerdo con Alberro (2009) y Caridad (1999). Gonzalo Navaza llama la atención sobre la importancia de los topónimos como fuente de información para conocer los orígenes de un pueblo. Como veremos en otro capítulo, los topónimos son un sedimento lingüístico de la relación de una comunidad con su geografía a través de la historia y funcionan como señales de la identidad colectiva. Son auténticos monumentos históricos por su carácter permanente (Navaza, 2001). Pero los topónimos celtas de la Galicia prerromana, según Caridad y Viña, presentan un problema y es que se encuentran deturpados por la romanización, por lo que estos autores los analizan a través de la arqueología toponímica, auxiliados con la epigrafía, mitología, historia, etcétera, dentro del ámbito cultural occidental europeo (Caridad y Viña, 1999: 5).

Partiendo del supuesto de que la lengua celta Q o goidélico estaba viva en la Galicia prerromana y dando por bueno que los milesianos del clan Gaélico, fundadores de Brigantia según el *Leabhar Gabhála Éireann*, hablaban el celta Q y lo llevaron con ellos a Irlanda, se podría partir del gaélico o irlandés antiguo para iluminar el significado de numerosos topónimos de Galicia (O’Reilly, 2011). Galicia perdió esta lengua tras la romanización, y solo quedaron restos de esa lengua celta en topónimos, antropónimos y teónimos. Esos restos supervivientes probarían la existencia y la permanencia de una

identidad cultural indoeuropea similar a la de la Irlanda precristiana, tal como manifiesta el *Leabhar Gabhála Éireann*.

2.2.4.2. Sociedad y cultura religiosa

La sociedad en la Galicia castreña de la Edad del Hierro se organiza a partir de grupos de individuos unidos por lazos de sangre que llegan a formar entre sí una estructura política parecida al Estado. Esta forma de *gentilitas* obedece a un patrón céltico (Villares, 2004; Bermejo, 1978; Risco, 1971). Ya dijimos que Plinio mencionaba a los *callaicos* como una comunidad étnica amplia que se extendía por todo el territorio de la *Gallecia*. Estrabón menciona también a los ártabros, gentilicio que denominaba treinta tribus situadas entre el golfo de A Coruña y el cabo Finisterre; los albiones en el norte de Lugo, los nerios en Finisterre, los supertamaricos en el valle del Tambre, los cibarcos en la comarca de Ribadeo, los iadones entre Viveiro y Ortigueira, etcétera (Romero y Pose, 1988: 67). En su enumeración aparecen los célticos: “Los que viven más alejados son los ártabros, en la región del cabo que llaman Nerio, que separa los flancos occidental y norte. En ella viven también célticos emparentados con los de las orillas del Anas” (*apud* Romero y Pose, 1988: 33).

Como vimos atrás, al aplicar la metodología del paisaje arqueológico a la Edad del Hierro en Galicia, se comprobó que la sociedad castreña, con el paso del tiempo, deja los lugares elevados y pasa a asentarse en valles de glaciares (Parcero-Oubiña *et alii*, 2016: 193-223). Sobre la estructura social de la época castreña de Galicia, los investigadores coinciden en que se trataba de una sociedad altamente jerarquizada, con una élite asentada y a la vez protegida en los castros, que disfrutaba de grandes festines, ya que en los castros gallegos se han encontrado enormes calderos como los irlandeses de la Edad del Bronce y ganchos para asar la carne que alimentarían a una extensa familia. En esta estructura social también se encuentra una clase campesina cuya dieta estaba basada en cereales y algunos productos cárnicos (Alberro, 2004b: 33-34).

Cuando Estrabón se ocupa de la economía y modo de vida de los ártabros, informa de que, aunque tenían minas de oro, de plata y de otros metales valiosos, así como abundancia de alimentos, en vez de vivir de las riquezas de la tierra, preferían robar a sus vecinos y guerrear con ellos. Los describe con el pelo largo, que atan ciñéndose la frente con una cinta cuando tienen que entrar en batalla. Romero y Pose aseguran que, en algunos castros, se encontraron las cintas que describe Estrabón, por lo que están

documentadas arqueológicamente. Se trata de diademas de oro que se ataban en la parte posterior de la cabeza. Los calaicos de estas montañas ofrecían hecatombes a sus dioses, como los griegos en honor a Ares. Practican peleas gimnásticas, carreras hípicas, lanzamiento de dardos y combate. Estrabón también informa de que a la hora de comer se sitúan según la edad y dignidad, que beben cerveza, ya que el vino escasea, y que en vez de utilizar aceite, usan mantequilla (Romero y Pose 1988: 33-36).

El relato de Estrabón no difiere apenas de los que historiadores como Ramón Villares han escrito: la economía castreña se basaba en el desarrollo agrícola, siendo el maíz y el trigo los cereales principales. La ganadería también jugaba un importante papel ya que en los castros aparecen restos de cabras, ovejas, cerdos, vacas y caballos, aunque se seguía practicando la caza de animales salvajes como jabalíes, ciervos etcétera. En los castros también se ha encontrado evidencia de que el marisqueo y la pesca litoral se practicaban asiduamente. Proseguía la explotación de estaño, hierro, plomo y oro que se había iniciado en la Edad del Bronce, perfeccionándose las técnicas metalúrgicas para producir, por ejemplo, los torques, brazaletes y diademas que se han encontrado en los castros de Galicia: “extraíanse importantes riquezas das minas e mantíñanse, asemade, intercambios comerciais de diferente rango” (Villares, 2004: 39).

Es oportuno repetir aquí la afirmación de Alberro, entre otros, sobre el tráfico marítimo en esta zona del Atlántico: existía mucho antes de la Edad del Hierro y mantenía conectada la península ibérica con Armórica, Cornualles, Gales, Escocia, la isla de Man e Irlanda. Esa amplia área se “mantivo como unha entidade cultural distintiva que alcanzou o seu cénit na Idade do Bronce” (Alberro, 2004b: 22-28; Kendrick, 1966: 34; Cunliffe, 1999: 146-167; Kristiansen, 1998: 144: 57).

Alberro añade que, aunque este comercio exterior tuvo su auge en la Edad del Bronce, duró casi 3000 años. Las razones de esta interacción social y económica en la Edad del Bronce y del Hierro en el área atlántica se deben, según este investigador, al intercambio de metales como el estaño —mineral escaso que se encuentra en Cornualles, Irlanda y en la Gallaecia—; así como también en la Gallaecia se encontraba el oro abundante y el cobre (Alberro, 2004b: 23-24).

Por otra parte, la religión castreña era compleja, ya que se han registrado alrededor de cien divinidades en su panteón. El elevado número podría deberse al politeísmo de las

tribus o a que una misma divinidad contaba con distintas advocaciones, sin descartar además que podría haber diferencias locales o cronológicas en lo referente a las deidades registradas. Lo que está claro es que, aunque los sacrificios de animales y de personas eran muy frecuentes, no se levantaban templos ni existían sacerdotes, al modo de los druidas celtas, tal como aseguraba Manuel Murguía (Villares, 2004: 42-43).

Villares corrobora la analogía de los sacrificios de los celtas de las montañas con las hecatombes griegas. Aunque niega la existencia de sacerdotes, es lógico imaginar que alguien, un jefe, un experto en la materia, tenía que dirigir los rituales.

Vicente Risco, al mismo tiempo que afirma que el “problema de si en Galicia existió el druidismo es, por hoy, insoluble”, recuerda los comentarios de los autores clásicos sobre que los gallegos “eran habilísimos en adivinar el porvenir [...] especialmente por el examen de las entrañas de las víctimas sacrificadas” (Risco, 1971: 28). El mismo Estrabón, al describir los sacrificios que hacían los celtas lusitanos y que eran similares a los de los callaicos, advierte: “Nunca sacrificaban sin que estuviese presente un druida” (García, 1991: 27).

Con respecto al panteón céltico gallego, Risco recuerda que los autores clásicos informaron de que los gallegos veneraban los montes, fuentes, rías y árboles, y que más tarde, con la dominación romana, las fuentes fueron consagradas a las ninfas (Risco, 1971: 27-8). Los celtas divinizaron ríos como el Navia, *Durio* —Duero—, *Vagodonaego* —Órbigo—, *Tameobrigo* —Támeaga—, etcétera. Por otro lado, el hallazgo de esculturas zoomórficas en el sur de Galicia y el norte de Portugal revelan la divinización de animales como jabalíes, toros y verracos⁴³. No había templos, es cierto, pero sí grabados en piedra en lugares naturales que en celta eran denominados *nemet* o *nemeton* y que solían ser claros de bosques con árboles que consideraban sagrados, como el roble o el tejo (Alberro, 2004b: 86).

Los pueblos indoeuropeos, entre ellos el celta, eran animistas, de manera que en su religión lo divino se fundía con lo natural. El poder emanado de lo divino, también, por

⁴³ Alberro relaciona la profusión de representaciones de verracos en la Gallaecia con “a cultura dos verracos” revelada por esculturas encontradas en Segovia, Ávila, Cáceres, Salamanca y Zamora, así como en la zona portuguesa de Tras os Montes.

lo que la unión del rey con la Tierra se representaba simbólicamente con la unión sexual entre este y la diosa del país, a veces diosa local que podía identificarse con un río o un arroyo. Entre las diosas célticas ligadas al poder o la soberanía, Alberro cita a Brigantia —o Brigit— cuyo nombre aparece en los manuscritos medievales irlandeses que hemos analizado (Alberro, 2009: 18).

Si la diosa Brigantia, asociada a topónimos como Brigantia (A Coruña), Bergantiños o Bergondo, es la que preside el clan de los Brigantes, que Keating considera descendientes de Breogán, también esta diosa va a relacionarse con sus descendientes, el clan de los Milesios, que adoptan el nombre de su jefe Mil —como antes adoptaron el de Breogán— y con él invaden Irlanda. Lo veremos más adelante.

Por otro lado, los celtas creían que existía una conexión entre los seres humanos y el agua y la tierra como elementos vitales. No solo el agua se valoraba por sus propiedades medicinales, sino también como “un medio liminal de conexión con el ‘otro mundo’” (Alberro, 2004b: 71). Esa es la razón por la que, desde finales de la Edad del Bronce, se arrojaban a los manantiales, ríos, pozos y lagos objetos de metal como armas, joyas y monedas. Eladio Rodríguez González explica el culto a las aguas en la antigua Galicia: “polas súas condicións creadoras e fecundantes”, y añade que el pueblo gallego creía y todavía cree que en las aguas hay seres sobrenaturales (*apud* Alberro, 2004b: 74).

Tenreiro Bermúdez también se refiere al origen pagano de las fuentes sagradas en las que suelen aparecer *mouras*, asociadas desde el cristianismo a la Virgen o a alguna patrona. Menciona como ejemplo las fuentes de Santa Margarita en O Val de Narón, en Esperón y la de A Moura, en Casadelos y Neda: en estos lugares era: “donde solían aparecer las noches de San Juan tres *mouras*, Laureana, Aureana y Ana”. Este estudioso repara en que los nombres de las tres *diosas-mouras* terminan en Ana, y señala la analogía existente con las diosas célticas de forma triple, Morrigan, Macha, Ana-Anu, las *matraes* o incluso la diosa que aparece en la capilla de Santa Margarita en Bello, Corcoesto, Cabana, A Coruña. Alberro afirma que este culto sigue vigente: “Las gentes se mojan la cara con paños que luego dejan colgados en los arbustos más cercanos, un rito exactamente igual al que realizan en Irlanda y los demás países célticos de las Islas Británicas” (2004b: 75). En lo que se refiere al culto a la diosa acuática Conventina, asegura que podría estar documentado por las inscripciones —de interpretación aún dudosa— de dos aras localizadas en el norte de Lugo y una tercera en Tuy (Ourense).

Recordemos que en el *Leabhar Gabhála Éireann* el culto a la diosa irlandesa Ana —o divinidad triple Anu-Morrigan-Macha— es traído por la quinta invasión de Irlanda, los Tuatha Dé Danánn; y que la diosa Brigantia es la Diosa Tutelar en una religión monoteísta, de la última invasión de Irlanda por los gálicos-scots-goidélicos brigantes o milesianos. De aquí se puede deducir que este culto proviene de un período temporal más arcaico, correspondiente a la Edad del Bronce. Por su parte, la diosa Brigantia pertenecería a una época posterior, correspondiente a la Edad del Hierro. El *Leabhar Gabhála Éireann* narra que cuando los milesianos llegaron a España —aunque llevaban el nombre tribal de *gaedils*, *gaélicos*—, liderados por Brath, tuvieron que enfrentarse en grandes batallas a tres pueblos, los *toisiona*, los *bachra* y a los lombardos, ganando los gaélicos (milesianos) y asentándose así en Iberia. El poema del *Leabhar Gabhála Éireann* que narra la historia del clan Gaedheal afirma que los *gaedhils* —milesianos—, eran portadores de “lanzas azuladas” (*ibid.*: 159), con puntas de hierro y de esta manera fueron capaces de vencer estas tres grandes batallas y se asentaron en Iberia (Alberro, 2007, ed.: 157). Hay que tener en cuenta que el clan de los milesianos, los Hijos de Mil, que protagonizan la última invasión de Irlanda, son nombrados de manera diferente en distintos momentos de su historia, pues suelen tomar el nombre de su jefe en cada caso. Por ejemplo, uno de los más antiguos es Gaedhel y de él toman el nombre: “clan gaedil o clan gaélico”. En generaciones posteriores, ya en España, toman el nombre del caudillo Breogán: “clan de los brigantes”. Y más adelante, el de su nieto Mil o Golam, que da nombre al “clan de Mil o milesianos”.

Volviendo al tema de las diosas acuáticas, acabamos de ver que en Galicia existía y se mantiene hoy, aunque transformado, el culto a diosas acuáticas de los manantiales, arroyos, lagos y ríos. Y que quizás ciertas inscripciones en aras se refieran en concreto a la diosa Conventina, aunque Alberro cita autores que defienden la lectura “convento”. El nombre procede del verbo latino *convenire*, con el que se relaciona también el nombre “convenio”. En francés existe la forma *couvent*; y en inglés, *covent* (*agreement*), con el mismo significado de “acuerdo, pacto”. El diccionario Merriam-Webster informa de que *covent* tiene dos acepciones: puede referirse a un grupo de individuos con intereses o actividades similares. Y también puede significar una asamblea o agrupación de trece brujas, generalmente. Por lo tanto, *Coventina* es probable que sea el nombre latino sincrético de la diosa céltica Brigantia del clan de los milesianos, dado por los romanos a

los lugares de reunión bajo *convenio*, quizá entre los clanes gaélicos, en las fuentes y manantiales sagrados célticos.

Lo cierto es que Alberro concluye con una defensa de la lectura etimológica para la que nos sirve de guía el mismo *Leabhar Gabhála*:

En la Península Ibérica, Lambrino menciona también las posibles conexiones entre Coventina y Brigantia, aduciendo que las aras dedicadas a Coventina halladas en Galicia estaban localizadas en lugares cercanos a la antigua Brigantia descrita en el *Leabhar Gabhála*, y que también Cunctius en las antiguas Galias (hoy Briançon en Francia), era conocido en aquella época como *Brigantio*. (Alberro, 2004a: 82).

Para reforzar esta idea recurrimos a Puhvel, para quien Brigantia es un teónimo derivado del adjetivo femenino sánscrito *brharí*, que significa “celestial”, “magna”, “excelsa” o “la muy noble” (Puhvel, 1987: 174). Por su parte, Caridad señala otra función de la diosa Brigantia, en “relación con la guerra, y la tutela, la protección y la victoria” (Caridad, 1999: 319).

Acerca de las deidades masculinas pancélticas, Alberro sostiene que el dios Lug ha dado nombre a ciudades como Lyon, en Francia, y Luguvalim, hoy en día Carlsisle, en Inglaterra; así como Lugo, en Galicia. El *Leabhar Gabhála Éireann* narra que llegaron a Irlanda procedentes de Grecia, atravesando el norte de Europa, quizá pasando por Escandinavia y Escocia, por lo que se podría sugerir que el culto a Lug/Lugh se originó en Irlanda en la Edad del Bronce y se extendió a las demás regiones célticas, como Galicia, Asturias, o la Galia francesa, donde había una actividad comercial intensa desde la Edad del Bronce, como hemos visto (Alberro, 2007, ed.: 229).

Alberro señala la cercanía de Lug, por sus atributos, a las divinidades arcaicas de la tradición indoeuropea. Así, hay similitudes entre el Lug de las artes mágicas y los dioses Savitar y Varuna de la mitología hindú; así como entre Lug y Odín, de la mitología germano-escandinava.

Alberro, como vimos, habla del origen prerromano de Lugo, que lleva el nombre del dios pancéltico Lug/Lugh. Caridad señala la existencia de numerosos castros donde hoy se ubican los barrios más antiguos de una ciudad que en las obras de Plinio y Ptolomeo se menciona como capital de los *callaici lucensis*, también llamados *cóporos* o *cáporos*. En

el año 15 a. de C. y por orden de Augusto, Paulo Favio Máximo fundó la ciudad romana sobre un asentamiento indígena existente, práctica romana habitual documentada.

Caridad también señala la expansión pancéltica del culto a Lug, que ha dado nombre a la ciudad de Lugo: el topónimo se considera un derivado del latín *lucus*, con el significado de bosque o bosquecillo —versión latina del celta *nemeton*— (Caridad, 1999: 146-148). La ciudad fue supuestamente consagrada a Augusto tras la conquista romana y el dios Lug terminó asociándose por sincretismo unas veces con el dios Mercurio, por su relación con el comercio y la fertilidad; y otras, con Marte, por su vínculo con la guerra.

Sobre si existió alguna vez la creencia en que el dios Lug fundó la ciudad, Caridad aporta indicios epigráficos y demográficos, además de arqueológicos. En efecto, en el centro de la ciudad se han hallado restos como una estela funeraria en honor a dos príncipes caporos, o como el relieve descubierto en la reforma de la Porta Nova de Lugo:

La imagen se articula en dos temas, ocupando cada uno la mitad aproximada de la superficie, y parece representar dos aspectos o naturaleza de Lugus o Lleu, que conocemos por el mito galés. En ella aparecen, de izquierda a derecha, un personaje armado de una larga lanza y a su lado tres árboles o quizá una torre entre dos árboles. Sobre esta hay un águila posada con las alas extendidas. La parte izquierda de la figura representaría a Lugus en su aspecto celeste, armado de lanza, emblema solar y del rayo, el mismo que en la tradición irlandesa se llama Lugaid “el de la lanza”, una de las versiones del nombre de Lug. En la parte derecha estaría el dios en su aspecto ctónico, transformado en águila que se posa sobre un árbol. (Caridad, 1999: 145-146)

Para Caridad, la torre es el *dun* o fortaleza primigenia situada entre dos árboles que representan el bosque de Lug, lugar de rituales y sacrificios. El águila podría representar tanto a Júpiter como a Lug, pero para Caridad no hay duda de que se trata del dios pancéltico, ya que la figura que sostiene la lanza está desnuda y Júpiter siempre aparece vestido. La conclusión de este estudioso es que se trata de la primera y única imagen del patrono de la ciudad de Lugo (Caridad, 2009).

Añadiremos que, de acuerdo una vez más con Keating, el emblema que aparecía en las banderas y escudos escitas era el rayo, también uno de los símbolos de Lug (Keating, 1623: 140).

El calendario celta señalaba el 1 de agosto como el inicio de la festividad Lughnasa, poco después del solsticio de verano y hasta septiembre, cerca del equinoccio de invierno. En esta festividad agraria se celebra la nasa de Lug o asamblea de Lug, coincidiendo con la cosecha. Se organizan ferias de caballos que, como hemos visto, en Irlanda están vinculadas con la elección de jefes tribales o reyes celtas.

De igual manera, durante los meses de verano se celebran en diferentes lugares de Galicia *A rapa das bestas*, que consiste en reunir a los caballos salvajes de las montañas para cortarles las crines. Alberro incluso afirma que, con la cristianización en Galicia, la Lughnasa pasó a ser la Noche de San Juan (Alberro, 2010: 20).

Reue era otra divinidad muy difundida por la Gallaecia central. De su culto, se conocen diez lápidas votivas, una de las cuales, con la inscripción *Larouco Deo Maximo*, se halla en Vilar de Perdizes, Montealegre (Portugal) (Olivares, 2002: 85-86). La sierra de Larouco, entre Portugal y Galicia, precisamente lleva el nombre de esta divinidad:

Desde hai moito tempo sábese que era a morada dun Deus prerromano. Sábese porque tanto na banda galega como portuguesa do monte localizáronse aras romanas dedicadas a Larouco, e case sempre dándolle os máximos atributos, Máximo, equiparándoo co mesmo Xupiter romano. (Gago, 2012)

Manuel Gago, siguiendo a García Quintela, relaciona a Larouco, por sus atributos, con el dios evemerizado irlandés Dagda, “el gran padre” o el “padre bueno”, de los Tuatha Dé Danánn del *Leabhar Gabhála Éireann*; en la iglesia de San Miguel de Vilar de Perdices se descubrió un relieve primitivo en el que aparece una figura con un gran falo, llevando una porra o hacha. Manuel Gago asegura que esta figura, que al parecer representa a Larouco, comparte sus atributos no solo con el Gran Dagda irlandés, sino también con otra figura cuya presencia se repite tanto en la Galia celta como en Inglaterra, y que puede tratarse también de la misma divinidad. Esto nos sitúa en un universo cultural común desde “las penumbras de la Edad del Hierro” (Gago, 2012).

Después de lo visto, que ampliaremos más adelante, en otro capítulo, apreciamos coincidencias relevantes, en cuanto a los nombres y los atributos, entre el panteón de la Gallaecia de la Edad del Hierro y el que forman los dioses evemerizados que se mencionan en el *Leabhar Gabhála Éireann*. Ya estimaba Risco que el número de dioses indígenas de la Edad del Hierro en la Gallaecia era considerable (Risco, 1971: 35).

También Villares da cuenta de la intensa religiosidad en el mundo castreño de la Edad del Hierro, con dioses como Bandua, protector de las comunidades, o Cosus, asimilado más tarde a Marte. Sin embargo, él sostiene que el principal, que era el dios de las montañas, fue asimilado a Júpiter con la invasión romana de la Gallaecia (Villares, 2004: 43).

La Edad del Hierro en Galicia termina con la conquista y adhesión de Iberia al Imperio romano, cambiando su nombre por el de Hispania —nombre dado por los romanos a la península ibérica—. Autores como Villares defienden que al principio de la romanización no se abandona de inmediato el hábitat castreño, cosa que sucederá a lo largo de la llamada *pax romana*, y que la lengua latina es implantada progresivamente en la Gallaecia, convirtiéndose en la expresión de la “herdanza indíxena” (Villares, 2004: 49-50, 54).

2.2.5. La romanización. Gallaecia

El noroeste peninsular fue incorporado al Imperio romano en tiempos del emperador Augusto, pero nunca lo fue completamente (Villares, 2004: 50-53). Después de varias guerras que duraron más de un siglo, los romanos logran conquistar y anexionar las tribus occidentales al Imperio romano. Hubo dos fases de conquista: durante la primera, Décimo Junio Bruto se apodera de la zona de la Lusitania en el año 137 a. de C., hasta el límite norte del río Miño, después de atravesar el temido río Letes (Limia), que significa en griego “río del olvido”. Risco escribió sobre cómo los romanos creían que quien atravesara el río perdía la memoria, por lo que el mismo Bruto lo cruzó para ir llamando uno a uno a los soldados de su ejército y demostrar que era tan solo una fábula (Risco, 1971: 26).

Después del éxito de la campaña de Bruto, hubo varias expediciones para anexionar al Imperio el territorio de las regiones norteñas. La primera fue la que llevó a cabo Craso entre los años 96-94 a. de C., y la segunda y más importante de todas, la realizada por Julio César. Este desembarcó en Galicia, exactamente en Brigantium, con el objetivo, según Villares, de pacificar a los *callaici* y abrir nuevas rutas de acceso a las riquezas minerales de Iberia (Villares, 2004: 45-46).

De la misma manera que Estrabón señala que las mujeres *vacceas* participaban en la guerra, como sucedía entre los galaicos (*apud* Blázquez, 1986: 44), Appiano destaca

igualmente la participación activa de las mujeres galaicas en la resistencia contra los romanos:

Iban a la guerra con sus mujeres, marchaban alegres hacia la muerte, no volvían la espalda en las batallas, no se lamentaban por los muertos. Las mujeres, cuando las cogían, se mataban por su mano y mataban a sus hijos”. (Appiano, *apud Risco*, 1971: 26)

Hay una segunda fase de conquista en la región astur-cántabra en tiempos del emperador Octavio Augusto, entre los años 29 y 19 a. de C. Este obligó a los montañeses rebeldes a establecerse en las llanuras y los valles, y como castigo, subastó a los rehenes como esclavos. Al final de las guerras cántabras, Augusto proclamó la *pax augusta* y más tarde estableció la *pax romana*.

Las tierras occidentales de Iberia mantuvieron una intensa relación con Roma después de la fusión entre culturas e instituciones sociales de ambos mundos a través de las leyes romanas. De hecho, la romanización supuso la transformación administrativa de la provincia romana del extremo ulterior de Hispania. El nombre de Gallaecia se impone como reconocimiento de uno de los clanes celtas más importantes de este territorio. La romanización transforma su base económica, que a partir de ahora descansará fundamentalmente en la actividad agrícola, régimen de vida propio de las *villae* romanas. Así, el primer fruto de la conquista fue la creación de tres ciudades que llevan el nombre de Augusto: Bracara Augusta; Asturica Augusta y Lucus Augusti, correspondientes, respectivamente, a las actuales Braga, en Portugal; Astorga, en León y Lugo, en Galicia. Defendemos la idea de que estas ciudades existían antes de la romanización y de que sus denominaciones sufrieron un proceso de sincretismo, tal como sugiere Keating en su obra de 1634, donde atribuye la fundación de Braga a Brag/Bragh, líder del clan gaélico y padre de Breogán. Del convento brácaro deriva el gentilicio *brácaros*, registrado por Plinio y que en este trabajo interpretamos como “pueblo de Brag” (*apud Villares*, 2004: 47). Mencionamos más arriba que la ciudad de Lugo tiene un origen anterior a la conquista romana, confirmado por las huellas arqueológicas. De todo ello deducimos que el nombre de Augusto, tras la conquista, se incorporó como signo triunfal a estos topónimos creando en ellos una especie de palimpsesto.

El interés principal de Roma por el noroeste peninsular era la explotación de su riqueza minera en plata, estaño y oro. Plinio anota que a finales del siglo I se extraían unas seis

toneladas y media de oro al año, lo equivalente al siete por ciento de los ingresos de todo el Imperio romano durante la época Flavia (Villares, 2004: 52).

Así pues, la romanización transformó la organización administrativa, así como la trama urbana y viaria de esta zona. El ejército romano se servía de la nueva red viaria, que usaba en muchos casos antiguas rutas, para desplazarse en sus movimientos de conquista territorial. Risco destaca la gran *via nova* o *via III*, que conectaba Bracara con Asturica; y de la *via XIX*, que unía la primera ciudad con Lucus Augusti (Risco, 1971: 40-42). Así conectadas, las tres ciudades formaban el triángulo de la Gallaecia, dando lugar a los conventos jurídicos creados a lo largo del siglo I. Villares subraya que la función principal de estos conventos jurídico-administrativos era dotar de unidad civil a un pueblo disperso como era el galaico, por medio de la presencia de representantes militares, procuradores y funcionarios de la administración imperial que inoculaban al mismo tiempo una especie de estímulo religioso para el culto al emperador (Villares, 2004: 42-43).

Para Risco, la romanización de Galicia fue lenta y de baja intensidad, de manera que “parece haber dejado intacto el fondo étnico y aún el espíritu del pueblo gallego” (Risco, 1971: 35). Villares está de acuerdo con él al constatar también que una de las características de la romanización en Galicia fue la síntesis entre el proceso de romanización y la resistencia de los valores autóctonos como prueba la pervivencia de la onomástica autóctona: “moitos dos elementos da cultura castrexa acadaron un enorme desenvolvemento durante a dominación romana” (Villares, 2004: 53).

Precisamente sobre la religión en la Gallaecia debemos seguir haciendo hincapié en que la romanización no supuso la desaparición de los cultos y las tradiciones locales, como revelan las numerosas inscripciones con referencias a dioses no romanos, que conviven con otras netamente romanas. Eso quiere decir que los conquistadores romanos no anularon ambos panteones, sino que los sincretizaron.

Con respecto a la lengua o lenguas usadas en la Gallaecia, podemos afirmar que el sustrato prerromano aflora en las peculiaridades del latín impuesto por los conquistadores y adoptado por los habitantes del noroeste, de manera que, como sostiene A. Tranoy, de la convergencia entre el legado indígena y la influencia romana nace una nueva cultura que expresa en lengua latina unos valores propios “que sen esta, non terían sido historia” (*apud* Villares, 2004: 54).

Si nos detenemos a comparar los procesos vividos en Galicia y en Irlanda en lo relativo a la supervivencia de la cultura prehistórica frente a la llegada de otros pueblos, observamos que, por un lado, Irlanda se mantuvo al margen de la romanización y el latín no afectó, como en Galicia, a la preservación de la lengua autóctona que, asimilada al celta indoeuropeo, sirvió para narrar posteriormente las antiguas sagas anteriores al cristianismo, primero oralmente y más tarde con protección de la escritura. Podemos imaginar que esa preservación de las lenguas prerromanas en Galicia habría sido mayor de no haber llegado a ella la romanización. Quizás, la tradición oral megalítica y castreña céltica gallega habría sido transcrita a la llegada del cristianismo, como en el caso de Irlanda. Sin embargo, la herencia indígena aflora también en Galicia no solo en la formación de un dialecto latino propio —con características como el fenómeno de evolución fonética llamado *lenición céltica*—, sino que se revela también en la onomástica autóctona: nombres de dioses nativos, topónimos, hidrónimos y presencia del sustrato prerromano en elementos del léxico gallego. El mismo Caridad aduce que los antiguos nombres prerromanos, en Gallaecia aparecen enmascarados con formas latinas o aportadas por sus derivados posteriores: el gallego autóctono y el castellano foráneo. Este fenómeno de configuración de palimpsesto de la toponimia prerromana de Galicia no es otro que el tantas veces mencionado ya *Lucus Augusti*, donde se latiniza el dios pancéltico Lug con la aposición del nombre del emperador Augusto: “Su nombre original, latinizado, fue emparejado al del emperador en la forma *Lucus Augusti*” (Caridad, 1999: 141).

Autores como V. Varela y Acuña ponen de relieve que, en Galicia, la presencia de elementos lingüísticos prerromanos es más patente que en otras zonas de la Península. Del mismo modo que durante la romanización continuó una economía basada en la ganadería y la explotación de los recursos marinos; que la metalurgia siguió aplicando técnicas locales y que el tipo autóctono de trabajo cerámico se prolongó incluso hasta la alta Edad Media, en la comunicación lingüística se mantuvieron en no poca medida las viejas raíces. Todo ello, a pesar de que, con el tiempo, estos pueblos fueron desplazando sus hábitos ancestrales y acomodándose a un nuevo modo de vida, aunque la romanización de Gallaecia, insistimos, supuso un cambio gradual y continuo que absorbió la tradición cultural autóctona indígena sin anularla en un primer momento (Varela /Acuña, 1992: 79-82).

2.2.6. Edad Media

A finales del siglo III, el Imperio romano acusa ya su descomposición con las invasiones germánicas, que afectan a Gallaecia en cuanto a la configuración de una sociedad medieval en la que el territorio forma parte de los *foedus* o acuerdos que, en este caso, imponen los suevos en el s. V. Al mismo tiempo, en Braga comienza un movimiento cultural latino que se basa en las corrientes filosóficas y teológicas del Mediterráneo oriental y el norte de África, siendo sus representantes más conspicuos la monja Exeria, el obispo Hidacio y el historiador y teólogo Paulo Orosio (420), discípulo de Agustín de Hipona. Junto a ellos, la obra evangelizadora y reformadora de Martiño de Braga pretende encauzar a las poblaciones de la Gallaecia por la vía cristiana (Villares, 2004: 69-70).

La nobleza visigoda reorganiza el territorio, implantando un régimen señorial y una sociedad feudal bajo una nueva monarquía cristiana “asturiana”, aunque afectada por tensiones y revueltas que serán apaciguadas con el hallazgo del cuerpo del apóstol Santiago en tierras de Compostela, naciendo así el culto Jacobeo que, junto con la expansión de la ciudad, tendrá gran repercusión en la historia de Galicia. Villares menciona la modificación del paisaje tanto urbano como rural y la penetración del cristianismo, a través de la corriente herética priscilianista, como cambios decisivos en la Galicia medieval. Por una parte, se reactivan y fortifican los recintos urbanos de Lugo, León, Braga, etcétera; y, por otra parte, en el campo se produce una irradiación del poder de las *villae* en manos de una minoría de terratenientes, acompañada, por otro lado, de una recuperación de los castros. Villares advierte, en la organización de la sociedad galaica del s. IV, un proceso de “sincretismo cultural e relixioso” (Villares, 2004: 70-71).

Las primeras comunidades cristianas no aparecen en Galicia hasta mediados del siglo III, ya que el cristianismo en la península se fue extendiendo desde la Hispania mediterránea y tardó en llegar a las provincias y conventos atlánticos. En el siglo IV, cuando ya había impregnado el territorio occidental, las principales urbes se fueron convirtiendo en episcopados, mientras que la población rural seguía manteniendo “cultos e tradicións pagás” (Villares, 2004: 72). Contribuye culturalmente a esta difusión del cristianismo Paulo Orosio (385-420), autor de la primera historia universal de tradición cristiana. En *Historiarum Adversum Paganos Libri Septem* (s. IV), establece la teoría de los cuatro imperios: asirio, macedonio, fenicio-cartaginés y romano, que se consideraron hasta la Ilustración fuentes de la cultura occidental (Villares, 2004: 73). Orosio, al describir lo que

en *Leabhar Gabhála Éireann* se había denominado la España *triesquinada*, menciona la situación geográfica de la ciudad de Brigantia y su función: “Un segundo ángulo mira hacia el noroeste, donde está situada la ciudad gallega de Brigantia que levanta, como lugar de observación hacia Britania, un faro altísimo, obra digna de recuerdo entre pocas” (Orosio, 1889: 9). Esta es la conexión que nos interesa entre ambas obras, como testimonios de la existencia real de Brigantia y su pervivencia en el s. IV. También describe Orosio el país de Hibernia —Irlanda— y nos confirma que estaba poblada por los escotos o goidélicos. Como hemos visto, los escotos hablaban la lengua celta Q, de la que existen reminiscencias en la toponimia de Galicia, y según el *Leabhar Gabhála Éireann* se extendieron desde Galicia a Irlanda y Escocia.

Es este el siglo de Prisciliano (340-385), natural de la Gallaecia o la Lusitania, obispo de Ávila y una de las figuras más polémicas del período. Según Risco era: “un gallego, noble y rico, erudito y elocuente, sufridor del hambre y de la sed, sabedor de las artes mágicas” (Risco, 1971: 60). El movimiento religioso derivado de su actividad, el *priscilianismo*, se enraizó en Galicia con fuerza hasta la época de Martiño de Braga y dejó una impronta en el cristianismo gallego que se ha mantenido hasta nuestros días. Tuvo su mayor arraigo en comunidades rurales de Galicia y no solo fue una corriente religiosa condenada por herética, sino la manifestación de un importante conflicto social al final del Imperio romano. El conflicto del priscilianismo se debe, según Villares, a dos modelos confrontados dentro de la Iglesia, uno altamente jerarquizado, y otro sin jerarquías (Villares, 2004: 75). A pesar de que el priscilianismo fue derrotado como herejía, el pueblo lo acogió con entusiasmo porque lo sustentaban auténticas utopías sociales. El historiador gallego opina que no se debe identificar la doctrina prisciliana, basada en la gnosis y en el maniqueísmo, con la adaptación de la religiosidad druídica al cristianismo, aunque deja constancia de que la historiografía gallega la considera propia de los pueblos célticos y llega, como es el caso de Murguía, a tener a Prisciliano como el último druida del noroeste (Murguía, 1888: 242). En efecto, para Murguía el priscilianismo se expandió y se hizo fuerte como corriente religiosa identificada con la mentalidad gallega, con un indudable fondo céltico en el que se aprecian rasgos tan característicos como la idea de la transmigración de las almas. A este respecto, Villares reconoce la función vehicular que tuvo para la propagación del cristianismo en la Galicia rural, preparándola para el desarrollo del monacato posterior.

En resumen, Villares concreta los cuatro hechos importantes de la baja Edad Media: constitución de la Galicia sueva y cristiana, formación de una sociedad feudal, institución de una aristocracia visigoda y la *inventio* —hallazgo— del sepulcro de Santiago. En 411, el Emperador Honorio otorga Gallaecia a los suevos germánicos que, en número aproximado de treinta mil, se asentaron en la región Bracarense de forma pacífica, fundiéndose con la sociedad galaico-romana y cambiando las armas por el arado, como afirma Orosio en su *Historia Adversus Paganus* (*apud* Villares, 2004: 76-77). Se confirma de esta manera un nuevo sincretismo suevo-galaico con la formación de un solo cuerpo político validado por la conversión de los arrianos suevos a la entonces ortodoxia cristiana. Aplicando el código de Martín de Braga o dumense, la labor catequizadora trata de apagar los rescoldos del priscilianismo que aún permanecían en la sociedad galaica. A continuación, se organiza la Gallaecia eclesiástica como un poderoso sistema político a través de monasterios, sedes episcopales y la celebración de concilios que dotan de poder a la obra reformadora de Martiño de Braga. Conviene subrayar que la expansión de los monasterios galaicos sigue una orientación de profunda influencia oriental hasta que se incorpora en el territorio la *Regula Sancti Benedicti* de los cluniacenses o cistercienses, a partir del siglo XII.

Antes de este proceso, las tropas musulmanas llegan a Galicia en el año 714 y abandonan el territorio en el 741, por lo que a mediados del siglo VIII los monarcas cristianos habían recuperado ya el territorio del reino de Galicia con Alfonso I en el trono. Con las incursiones de normandos y vikingos por vía marítima, Galicia en la alta Edad Media adquiere condición de frontera y refuerza su tradición de peregrinaje jacobeo. Surge una nueva función de las villas, que no solo funcionan como grandes explotaciones agrícolas y ganaderas, sino que también sirven de residencia —aldea— a una población concentrada en ellas.

La Iglesia gallega, ya dotada de instituciones propias y desarrollada por la monarquía medieval, desempeña un papel destacado por Villares: los monasterios se vinculan con instituciones familiares con comunidades dúplices, conectadas con la organización de los patrimonios nobiliarios. La monarquía es denominada “asturiana” por los cronistas de Alfonso III, aunque en realidad pertenece a la Gallaecia de la tradición romana. Hay que decir que, entre los siglos VIII y XI, el periodo se caracterizó por la falta de equilibrio entre la nobleza galaica y la monarquía, de lo que se derivaron frecuentes revueltas nobiliarias.

Entonces tiene lugar el hallazgo del sepulcro del apóstol Santiago, reconocido por el obispo Teodomiro. Se crea así un nuevo gran centro de peregrinación de la cristiandad, alrededor del cual se erige y se desarrolla un importante núcleo urbano desde el que se difunde el culto jacobeo por los reinos cristianos hispánicos y de la marca carolingia.

Una de las causas de esta *inventio*, tal como señala Villares, es la confrontación con la sede eclesiástica de Toledo, con el arzobispo Elipando al frente (717-808), y su herejía “adopcionista”, que consideraba a Jesús como hijo adoptivo de Dios, una concesión para que los cristianos que vivían en el Al-Andalus pudieran contemporizar con las autoridades musulmanas. Como telón de fondo, estaba la lucha por el poder entre Roma y Bizancio: al presentarse Compostela como gran centro de peregrinación apostólica, se confería a Roma el reconocimiento de su autoridad (Villares, 2004: 94).

En tiempos del arzobispo Gelmírez ya se consideraba Compostela como la capital religiosa de la Europa occidental. Completaba con Roma y Jerusalén la tríada de ciudades santas de la cristiandad y se convertía en una urbe cosmopolita que atraía a numerosos peregrinos llegados de todas partes, hasta del remoto oriente. Eran varios los caminos que llegaban a Santiago. Uno era el Camino francés, que desde Saint-Gilles, Montpellier y Toulouse pasaba por los Pirineos y servía de cauce a las leyendas épicas del ciclo Carolingio y del Santo Grial. Otro era el Camino inglés, que conducía por mar a los peregrinos que desembarcaban en A Coruña, Ferrol, Noia o Padrón. Un tercer camino era el de los Castellanos, que entraban desde la meseta por Sanabria (Risco, 1971: 99).

2.2.6.1 Britonia

En la Galicia altomedieval se creó una sede episcopal en Britonia, que está considerada como el precedente de la posterior diócesis de Mondoñedo. La primera vez que se menciona en un documento es en relación con el Concilio de Lugo del año 569, durante el reinado suevo. Allí se menciona la “Ecclesia Britonorum” y a su obispo Mailoc. Este concilio da como pertenecientes a la sede *britonensis* los templos levantados en su comarca, así como el monasterio Máximo y las iglesias ubicadas en Asturias. En efecto, las parroquias *intro Britones* se extendían desde la franja de la Mariña de Lugo hasta la Terra Chá, incluyendo la comarca del Eo y Navia al este; y Ferrol, al oeste (Villares, 2004: 99-102; Koch, 2006: 369). En el interior de la Mariña lucense, donde encontramos aún el topónimo de Bretoña —parroquia en las tierras de Miranda—, se hallaba el centro de la sede. Villares señala que se trataba de una sede episcopal gentilicia, y eso nos lleva

a pensar que su denominación es fiel reflejo de la conexión entre Bretoña y el origen de este grupo allí asentado, la Bretaña insular (Villares, 2004: 100). Alberro confirma nuestra idea, pues recuerda que, en el s. V, los habitantes célticos de Gran Bretaña huyeron de los invasores anglos, sajones y jutes a zonas que se conocían como célticas. Muchos llegaron a la península de Armórica y otros se asentaron en Galicia entre el Ferrol y el río Eo, fundando esta sede episcopal, que seguía el modelo de la Iglesia céltica. Los britones asentados en Galicia “[...] mantuvieron en contacto marítimo con sus sedes originales en Armorica (Bretagne francesa) y las Islas Británicas e Irlanda” (Alberro, 1999: 52).

Con respecto a Mailoc, poco después de la invasión romana de Gran Bretaña, aparece un obispo en Galicia con un nombre que proviene de la adaptación del gaélico Maglakos al neo-británico Mailoc, documentado por su ya mencionada participación en el segundo Concilio de Braga, de 572 (Koch, 2006: 291). También Villares reconoce que “o nome deste bispo é único céltico de todos os asinantes no concilio bracarense, o que dá algunhas pistas sobre a natureza desta diócese e o seu modelo organizativo” (Villares, 2004: 100).

Investigando el origen del poder del obispo extranjero Mailoc, que llega a Galicia acompañado de sus gentes britonas y funda la Sede Episcopal de Britonia con la enorme extensión vista, hemos encontrado su posible coincidencia con la figura de Mailog, uno de los hijos de Caw o Cau, rey de Strathclyde en Escocia, que vivió en Gran Bretaña en el s. VI (Mailog, 1832: 64). Este Mailog figura también en *A biographical dictionary of eminent Welshmen* como hijo del rey escocés Caw, dándose aquí noticia de que llegó a ser santo en la congregación de Cattwg en Gales. Había sido instruido en la literatura sagrada a petición de su padre y llegó a fundar cuatro iglesias en Gales: Llanvaelog en Anglesey, Llandyvaelog en Caermathenshire, Llandyvaelog en Vach, y Llandyvaelog Trev y Graig en Breconshire (Williams, 1852: 311). A partir de esta identificación, se concluiría que Mailoc/Mailog era realmente originario de Escocia, que en aquellos tiempos estaba adherida a Irlanda y formaba parte del reino celto-gaélico de Dal Riata.

Ahondando más en sus orígenes, en la nómina que el Mabinogion galés ofrece de los hijos del Kaw/Caw de Escocia, encontramos la mención a los hermanos Gildas y Meilic (Mabigonium, 1877: 224). El primero puede ser el historiador Gildas Sapiens (s. VI), que llegaría a ser también canonizado con el nombre de San Gildas, después de viajar como misionero a Irlanda, convertir a muchos gentiles al cristianismo y ser respetado por su magisterio (Moran, 1864: 139; Bromwich, 1978).

Estos datos, de ser cierto que nos encontramos ante la misma figura histórica, reforzarían las conexiones que estamos señalando entre la Iglesia cristiana primitiva en los países célticos —la Celtic Church— y la agonizante religión druídica, que se proyecta en ella: los druidas, en su mayoría emparentados entre sí, eran calificados como sagrados —en este caso, el adyacente *santo* casi sería equivalente, por sus conocimientos de tipo gnóstico y sus prácticas ascéticas—. Tanto en Irlanda como en Galicia, esa Iglesia primitiva sincretiza elementos de ambos ritos y celebra misa, por ejemplo, bajo los que siempre se habían considerado árboles sagrados. Y los sacerdotes se dejan crecer el cabello y las barbas en conformidad con su vida ascética. Así pues, Maeloc, obispo y fundador de Britonia, es quizá el hijo del rey Caw de Escocia, que, al llegar a Galicia tras la invasión anglosajona en Gran Bretaña, trae consigo la experiencia de haber fundado varios monasterios en Gales. De ahí que se le permita regir el obispado de Britonia, dado que, al pertenecer al reino gaélico de Dal Riata —Irlanda y Escocia—, conocería seguramente la estrecha relación entre Gallaecia, Irlanda y Escocia.

Finalmente, Villares habla del impacto de la *ecclesia britoniense* en algunas pautas culturales y lingüísticas de Galicia que revelan la existencia de un “modelo mindoniense que talvez debería poñerse en relación con esta tradición britona ou céltica” (Villares, 2004: 101). Britonia fue sustituida por la sede episcopal de Dumio, independiente de Braga, y en el s. IX, esta lo sería por la de San Martiño. En los siglos XII y XIII se procede al traslado de la sede de la diócesis a Vilamaior (Vallibria).

Pereira González ha trabajado sobre los antecedentes del celtismo como componente de la cultura gallega diferenciada y su búsqueda se remonta a la época en que los suevos dominan el territorio de la vieja Gallaecia romana durante casi doscientos años.

Concluye que la ausencia de alusiones a la presencia de pueblos célticos de los que daban cuenta las fuentes clásicas, se debe a un intento de gotización de las crónicas por parte del reino suevo de Galicia (Pereira, 2017: 101-106). En efecto, los eruditos medievales conocían la obra de Plinio (23-79) *Naturalis Historia* (circa 77-79), de gran difusión a lo largo de la Edad Media, en la que se menciona a los *celtici* galaicos. Hay que esperar al s. XIII para encontrar indicios de lo que Pereira llama *proto-celtismo* en la *Historia de rebus Hispanie* (s. XIII) de Rodrigo Ximénez de Rada y en la *Estoria de España de Alfonso X el Sabio* (circa 1260-1274). Ambas relacionan Galicia con los gálatas a través del mito del semidiós griego Hércules, que en la Edad Media se solía representar como

aniquilador de monstruos y constructor de edificios, es decir, como un héroe civilizador (Pereira, 2017: 106). Hércules lucha contra el jefe hispánico Gerión que, al ser derrotado, pierde sus tres reinos, Galicia, Lusitania y la Bética a manos del héroe. El territorio gallego es cedido a los gálatas, que habían viajado con Hércules hasta España. Por su parte, la *Estoria de España de Alfonso X el Sabio* ofrece el mismo relato mítico, pero con alguna variante, como el situar la lucha entre Hércules y Gerión en el entorno de la actual Coruña, donde Hércules hace levantar una torre sobre la cabeza de Gerión derrotado, fundando así la ciudad (Pereira, 2017: 107). Acerca del gentilicio *gálatas*, el autor subraya que a veces era usado en la antigüedad como sinónimo de celtas y de galos. En la Edad Media el término se siguió utilizando “con idénticos significados” e incluso los historiadores bizantinos mencionan la presencia de los galos de Asia menor en territorios de Galatia o Galogrecia (Pereira, 2017: 109).

2.2.6.2. Cantigas medievales y Materia de Bretaña

En las cortes medievales de las actuales Galicia y norte de Portugal, se desarrolla la escuela de trovadores galaico-portuguesa entre los siglos XII y XIV, con una copiosa producción de cantigas en gallego que se extienden a todo el noroeste peninsular. Del contenido de estas cantigas se puede obtener información, no solo de sucesos acaecidos en época medieval, sino sobre la vida cotidiana y las costumbres, por ejemplo, alimentarias, así como la relación y el significado simbólico de ciertos animales, y el funcionamiento de instituciones, grupos sociales y profesionales, etc.

Las cantigas que aquí nos interesan son las pertenecientes a la Materia de Bretaña, que llega a la península desde Francia, por el Camino de Santiago, y recoge lo relativo al mito del rey Arturo (Gutiérrez, 2002). De las ocho cantigas que han llegado a nosotros sobre el tema, hay una primera, anónima: “Amor, des que m’a vós cheguei” (Lopes, G. V., Ferreira, M. P. *et al.*, 2011-) en la que se relata que el duque de Sansonha llega a Gran Bretaña en tiempos artúricos, para combatir contra Tristán y así vengar la muerte de su padre muerto en batalla. Pero el duque se enamora perdidamente de la bella Isolda, hija de la reina de Irlanda del mismo nombre.

La segunda cantiga fue compuesta por Estêvão da Guarda y está dedicada a Merlín, personaje procedente de la literatura galesa medieval: “Com’aveo a Merlim de morrer” (*ibid.*, 2012). En ella se pone en duda la muerte del druida, y los versos finales declaran que Merlín y su sabiduría no desaparecerán jamás porque han accedido a la inmortalidad.

Recordemos que la primera mención de Merlín aparece en la *Historia Regum Britanniae* (circa 1136) de Geoffrey of Monmouth, donde se nombra como *Prophetiæ Merlini*. El título de esta cantiga señala la identificación y perpetuación de una cultura céltica compartida en la periferia atlántica, y como analogía, indica que esta cultura céltica tampoco morirá.

El autor de la tercera cantiga, “Disse um infante ante sa companha” (Lopes, G. V., Ferreira, M. P. *et al.*, 2011-), es Fernando Esquio. Cuenta que un infante tiene que cumplir la promesa de entregar un caballo para la guerra. Pero el caballo tiene poderes mágicos que le hacen aparecer y desaparecer cuando quiere. Se ha comparado este caballo de la cantiga con el fabuloso animal mítico *a besta labrador* de las novelas de Bretaña, que asimismo poseía las características mágicas de aparecer y desaparecer. Conviene señalar que el caballo en la mitología céltica se vincula con la diosa Epona, que aparece y desaparece de manera mágica al dirigir a su pueblo en la batalla. Epona es una diosa pancéltica patrona de los caballos, que a la vez manifiesta cualidades de diosa soberana y de la fertilidad. Se ha confirmado su culto extendido por las Islas Británicas, Francia, Norte de Portugal y Galicia (Alberro, 2009: 146).

La cuarta cantiga es anónima: “Dom Amor, eu cant’e choro” (Lopes, G. V., Ferreira, M. P. *et al.*, 2011-) dedicada a Tristán. Se ha comprobado que es una versión libre de la composición francesa “D’amor vient mon chant et mon plor”, incluida en el *Tristán* en prosa. La siguiente cantiga sitúa al receptor en la corte artúrica: “Ledas sejamos hojemais!”, pues se centra en Lanzarote y está inspirada en el motivo conocido como “la locura de Lancelot” que aparece en “Lancelot du Lac do ciclo da Vulgata, e, amplificado, no Roman du Graal do ciclo pós-Vulgata” (*ibid.*, 2011-).

Continuamos en la corte de Arturo en la sexta cantiga, anónima: “Mui gram temp’há, par Deus, que eu nom vi” (*ibid.*, 2011-), en la que el protagonista es el enamorado Tristán. Se trata de una versión libre de la composición francesa “Grant temps que ie ne vi cele”, incluido en el *Tristán* en prosa (*ibid.*, 2011-). La séptima cantiga, anónima, se sitúa también en la época del rey Arturo y lleva por título “O Marot haja mal grado” (*ibid.*, 2011-). Aparecen en ella cuatro muchachas que cantan a Marōot de Irlanda, jactancioso conquistador de doncellas que, una vez encandiladas, son enviadas a Irlanda para servir a la tierra. De esta manera Marōot de Irlanda vengaba la muerte de su padre, que había sido asesinado por una doncella que él custodiaba.

La octava y última cantiga de la Materia de Bretaña lleva por título “Ūa donzela jaz [preto d] aquí”, del trovador Martim Soares. Es una parodia de *Lancelot* inspirada en un episodio del ciclo de los caballeros de la Tabla Redonda (*ibid.*, 2011-).

Dolores Vilavedra señala que el corpus de literatura gallega medieval debe ser interpretado teniendo en cuenta las circunstancias particulares en las que en aquella época se desenvolvían los procesos de producción, transmisión y recepción literaria (Vilavedra, 1999: 39). Tomando esto en consideración, hacemos hincapié en que la fuente de los tres procesos, en las cantigas galaico-portuguesas de Materia de Bretaña es la leyenda artúrica original recogida en *Three Welsh Romances (Tair Rhamant)* que recoge el galés Mabinogion, compuesto entre los siglos XIII y XV, pero con algunos textos datados en siglos anteriores. Se escribió en lengua britona/galesa y se tradujo más tarde al francés, versión que lo ayudó a difundirse por Europa occidental.

Finalmente, recordaremos que los manuscritos medievales como el citado *Mabinogion*, el *Leabhar Gabhála Éireann* (s. XII) de Irlanda, el manuscrito *Historia Regum Britanniae*⁴⁴ (s. XII) de Inglaterra y *The Chronica Gentis Scotorum* (s. XII) de Escocia, narran la épica legendaria de estos países célticos, que se difunden por Europa a través de la obra de Chrétien de Troyes en el s. XII y llegan a Galicia y Portugal recreadas en las Cantigas de Materia de Bretaña; esto supone un despertar medieval del vínculo céltico galaico-portugués con Gran Bretaña, Irlanda y la Bretaña francesa, evidenciándose así un interés cultural de una antigua pero latente identidad y tradición compartida.

2.2.7. Edad Moderna. La cultura literaria gallega

La transición a la Edad Moderna en Galicia viene marcada por las luchas intestinas de la nobleza, la Revolución de los Irmandiños (1467-1469) —campesinos y artesanos contra la nobleza—; y la doma y castración del pueblo gallego como estrategia de anexión del reino de Galicia a la Corona de Castilla-Aragón por los Reyes Católicos (Barreiro *et alii*, 1984: 224-225). Uno de los aspectos que nos interesan de la revuelta irmandiña es el hecho de que, si bien se dirigía contra los principales linajes nobiliarios gallegos, como

⁴⁴ *Historia Regum Britanniae* (s. XII), narra en el capítulo XII la llegada del gaélico Partolón a Irlanda, tras haber sido expulsado de España. Antes de asentarse en Irlanda, Partolón y sus gentes llegan a Gran Bretaña —hablando la misma lengua— y le piden al rey que los acoja. Este, al saber que vienen de España y que son “barclenses” —posiblemente, bracarenses—, les presta ayuda.

eran los Lemos, los Andrade y los Moscoso, de los cuales destruyeron hasta más de un centenar de castillos y pazos en solo dos años (Villares, 2004: 164), sin embargo, no atentaron contra el estamento clerical. Y nos interesa, como decíamos, para seguir la pista de la confluencia de la nobleza y el clero en la herencia cultural gaélica, de la que el obispado de Maeloc había sido uno de los pocos ejemplos ilustrativos que se pueden documentar.

Una vez sofocadas las guerras irmandiñas, la Edad Moderna plena trae la profunda transformación que supone el sometimiento a la monarquía hispánica. La nobleza gallega pierde poder ante ella, en una derrota histórica simbolizada por la decapitación del mariscal Pardo de Cela en la plaza de la catedral de Mondoñedo en 1483 (Villares, 2004: 65). Se impone ahora un modelo de gobierno de la monarquía central que descansa en la autoridad de la Audiencia y de las Juntas del Reino, bajo la figura omnipotente del Gobernador y Capitán General de Galicia. La división en centenares de jurisdicciones —basadas en límites comarcales o antiguos señoríos— fue la clave de la organización administrativa del territorio gallego durante el período, que empezó con una composición de cinco provincias y terminó a finales del s. XVI con siete: Santiago, Lugo, Orense, Mondoñedo, Tui, Betanzos y A Coruña, con pocas cotas de poder en ese momento (Villares, 2004: 177-178).

Ese modelo se beneficia de las nuevas alianzas con la nobleza baja o hidalguía y con la Iglesia, que se nutre, igual que la Administración, de cargos y funcionariado foráneo, como subraya Villares: “Entre estos cambios, cómpre subliñar a instalación de linaxes nobiliarias castelás en Galicia, a ocupación de cargos de relevo (como o Arcebispado de Santiago) por persoas procedentes do Reino de Castela [...]” (Villares, 2004: 170).

En efecto, en este proceso de relevo de oligarquías, las ermitas y los monasterios autóctonos desaparecen o se reforman integrándose en grandes órdenes europeas al servicio de la corona. Se fijan los patrimonios eclesiásticos con el apoyo de la nueva corona y se logra, al mismo tiempo, la integración social del campesinado a través del sistema foral dependiente de la Iglesia y esa nobleza baja o *fidalgúa*, cuya existencia histórica se prolongará hasta bien entrado el s. XIX.

El proceso va acompañado de un estancamiento, y en muchos casos, declive, de la sociedad urbana. No es exclusivo de Galicia, porque se trata de un fenómeno observable

durante el s. XVI en toda Europa: la ruralización de las élites burguesas, que Braudel bautizó como “traición de la burguesía” (*apud* Villares, 2004: 171).

En lo que respecta a los siglos posteriores, la etapa del Antiguo Régimen, denominada así por influencia revolucionaria francesa, no tiene límites temporales precisos, ya que se extiende desde la Edad Media a la Edad Contemporánea, cuando surge el liberalismo con las Cortes de Cádiz (1812). Es “o tempo dos pazos e dos mosteiros” (Villares, 2004: 197).

Hubo un crecimiento paulatino de la población, gracias a la incorporación de nuevos cultivos a la agricultura gallega, como la patata. Si entre los siglos XVI y XVIII la población se había duplicado en Galicia mientras se desplazaba del interior a la costa, a partir de la segunda mitad de este siglo y a causa del desequilibrio entre recursos y número de habitantes, hay un descenso del número de personas, agudizado por el aumento de la emigración a las Indias y Portugal (Villares, 2004: 199-202).

El sistema foral del agro gallego se sigue basando en el arrendamiento de las tierras por parte del campesino a sus dueños: nobleza y clero. Por otro lado, hay que esperar a finales del s. XVIII para que se produzca una liberalización del mercado colonial americano con la concesión de licencias a los puertos de Galicia.

Se desarrolla en el s. XVIII la industria textil y otros tipos de producción a gran escala, gracias al fomento de los inmigrantes industriales que llegan a Galicia desde Cataluña, Francia, Italia, Suiza, etcétera. En lo concerniente a la industria del pescado, con nuevos métodos de pesca y conserva traídos por los catalanes, hay que apuntar que no todo fueron beneficios y que en ocasiones hubo conflictos por lo que los gallegos consideraban expolio de la riqueza marítima (Villares. 2004: 197).

Los monasterios y los pazos en esta época del Antiguo Régimen eran centros de actividades culturales e institucionales que irradian el arte barroco a toda Galicia. Las élites locales, por otro lado, aspiraban a que sus vástagos estudiaran Derecho en el Colegio de Fonseca. A mediados del s. XVIII, con el empuje de la Ilustración, era notable el número de eruditos.

Todo ello conlleva, como es natural un cambio cultural propiciado también por la invención de la imprenta, que en Galicia llega en el s. XVI coincidiendo con la expansión del Humanismo renacentista. Es el momento de la fundación de la Universidad de

Santiago por Alfonso de Fonseca y Ulloa (1475-1534), arzobispo de la diócesis compostelana.

Este proceso histórico trae consigo un cambio lingüístico en Galicia. A partir del siglo XIV, la tradición de los Cancioneros declina, ya que en este siglo son pocos los trovadores que componen en lengua gallega, aunque las crónicas históricas se siguen redactando en gallego. Entre los siglos XV y XVI se inicia la etapa conocida como *séculos oscuros*, en la que se abandona el uso del gallego como lengua literaria y administrativa, y se sustituye por el castellano como lengua impuesta por los Reyes Católicos al unificar España. En una segunda fase del período, durante los siglos XVII y XVIII, hay algunas muestras de pervivencia del gallego como lengua literaria, como es el caso del certamen literario Fiestas Minervales de 1697, que dio lugar a la publicación de *Fiestas Minervales y aclamación perpetua a la Musa*, obra en la que aparecen composiciones de autores del país y una amplia sección de romances en gallego, aunque Xesús Alonso Montero señala que tuvo carácter puntual y no puede ser valorado como una continuación del discurso literario en gallego (*apud* Vilavedra, 1999: 85-86).

En el s. XVII cobra auge en Galicia la labor historiográfica, siguiendo, por un lado, la estela de la eclosión de la historiografía hispánica a finales del siglo XVI por influencia de la italiana, que surge a fines del siglo XIV; y por otro, por el deseo de fomentar el estudio del pasado gallego como resistencia política e ideológica ante la nueva monarquía. Como es natural, también los historiadores de la monarquía hispánica incluyen información del pasado de Galicia (Pereira, 2017: 125-128).

Queremos destacar en primer lugar la obra de Florián de Ocampo (s. XVI), cronista de Carlos V desde 1539, procedente de tierras zamoranas que en el pasado pertenecieron al Reino de Galicia, y gallego de apellido. Después de editar obra histórica alfonsina, publica entre 1543 y 1553, los cinco primeros libros de su *Crónica General de España* (Ocampo, 1791) que será continuada por Ambrosio de Morales a su muerte. El relato se inicia con la creación del mundo y se detiene en época romana. En el séptimo capítulo, se ocupa del rey Brigo, relacionado con los brigantes y a quien se atribuye la fundación de pueblos y castillos de España. Según el autor, la costumbre en España de llamar a las villas y pueblos “brigas” se debe al recuerdo de este rey. Y se añade:

Certifican otrosí, que también este Rey Brigo de España, puso moradores en una gran isla, que nombran estos días Irlanda; la cual antiguamente decían Ibernia, y por otro nombre Ierna, cercana de Inglaterra, para que también la poblase y señoreasen: y los que por allí vinieron después de llegados, se llamaron Brigantes, y Brigo también un río principal que corre por ella. (Ocampo, 1791: 67-69)

Como historiador, también ofrece como documento su propia experiencia personal. Así, cuenta que, en un viaje a Irlanda, desembarcó en un lugar llamado Catafurda⁴⁵, donde los irlandeses que lo recibieron, al saber que era español, lo agasajaron, pues aseguraban “descender ellos de linaje Español” (Ocampo, 1791: 327), lo que al historiador le recordó las antiguas crónicas de Juan de Viterbo sobre el asunto.

Con todo, los contemporáneos de Florián de Ocampo y sus comentaristas posteriores le achacaron poca veracidad y mucha fantasía.

En cuanto a la historiografía gallega del s. XVII, nos interesa destacar el hecho de que en ese momento se introduce la leyenda del príncipe Gatelo, que guarda semejanzas con la épica milesiana del *Leabhar Gabhála Éireann*, aunque forma parte de las crónicas escocesas como *Chronica Gentis Scotorum* (s. XIV) de John de Fordun, y la *Historia Gentis Scotorum* (s. XVI) de Hector Boece. Gatelo aparece en la historiografía gallega de la primera mitad del siglo XVII a través de tres autores: Prudencio de Sandoval, obispo de Tui (1610); Mauro Castellá Ferrer (1610) y Baltasar Porreño (1630), pero en esta leyenda recogida por los monjes no se hace referencia a Scota ni a la conquista de Irlanda por los scotos/goidélicos (Pereira, 2002: 323). Por otro lado, en la *General Descripción del Reino de Galicia* que los hermanos Juan y Pedro Fernández de Boán escriben en el s. XVII, Gatelo aparece como jefe de los Galesios. Son estos Boán quienes introducen por primera vez en la historiografía gallega la leyenda de la Piedra de la Coronación, o Lia Fail del imaginario irlandés y escocés (Pereira, 2002: 324-325).

También tomaremos en cuenta los *Anales de el Reyno de Galicia* (1733-1736) del sacerdote e historiador Francisco Xavier Manuel de la Huerta y Vega (1697-1752), que desde su Madrid natal se trasladó muy joven a Santiago de Compostela para ser párroco

⁴⁵ Piers Henry, en su obra *Collectanea de Rebus Hibernicus*: pt. 2 no. XIV (1786: 327) informa de que Catafurda corresponde a lo que hoy en día es Waterford.

y profesor de la Universidad, y llegó a ser nombrado cronista de Galicia, no sin fuertes críticas por su recurso a la imaginación y su desconocimiento del país. Conviene anotar también que es autor del opúsculo sobre la mitología como fuente de la Historia, basándose en que la antigüedad pagana había divinizado a través de este tipo de relatos una serie de personajes históricos reales y que no debía de dejarse de lado su consideración como fuente de estudio: “Disertación sobre si la mitología es parte de la historia, y como debe entrar en ella” (Huerta, 1796).

Al ocuparse de la prehistoria gallega, Huerta menciona los clanes y jefes asentados en Galicia-Portugal e Irlanda, estableciendo un vínculo identitario no muy alejado del que transmite el *Leabhar Gabhála Éireann*. En el primer capítulo narra la historia de Gatelo, casado con la princesa egipcia Scota y a quien se le atribuye la fundación de varias ciudades prerromanas de Galicia y Portugal. Gatelo funda Braga o Porta Gatelli, nombre del que procede, dice, el topónimo Portugal. Y funda también la ciudad de Brigantia en Galicia (Huerta, 1736: 9). El autor indica como fuente a Boecio (480-524), aunque llega a poner en duda su veracidad.

Pese a todo, el relato centrado en Gatelo nos lleva de nuevo al *Leabhar Gabhála Éireann*, donde el personaje se llama Golam, pues su nombre fue transformado en el s. XIV, en la *Chronica Gentis Scotorum*. En esta crónica, se narra la sexta y última conquista de Irlanda. Recordemos que a ellos y a su clan se debe la lengua céltica gaélica, escota o irlandesa -k/q, que se sigue hablando hoy en día en estos países y que se habló en la Galicia prerromana. Asimismo, estos anales le asignan a Scota/Escota, el nombre de Escocia.

En resumen, en la crónica de Huerta y Vega, se atribuye a Gatelo y Scota/Escota la fundación de Portugal y la ciudad de Brigantia —A Coruña—; mientras que en la crónica de Florián de Ocampo en la que parece apoyarse el historiador anterior, el fundador es Brigo. Esta aparente contradicción la vemos aclarada en el *Leabhar Gabhála Éireann*, que narra dos episodios sucesivos en la saga milesiana. Primero Brag, al llegar a la península y después de numerosas batallas, funda la ciudad de Bragança (Keating, 1634 [2009]: 106). Más tarde, su hijo Breogán —Brigo, según Keating— funda Brigantia y la torre Tuir Breogan, que los romanos llamarían después Farum Brigantium. Por lo que respecta a Golam/Gatelo, nombre cuya fonética se asemeja a *gaélico* —Gaedhil—, este, a la vuelta de su periplo, encuentra la ciudad de Brigantia abandonada y sus habitantes

desperdigados a causa de incursiones de otras tribus, por lo que, tras varios combates, vuelve a fundar la ciudad de Brigantia —como luego escribiría Boecio—.

En tercer lugar, hemos de mencionar los inconclusos e inéditos *Anales del Reyno de Galicia* (circa 1750), que recordarían en sus obras Manuel Murguía y Alfredo Brañas más de un siglo después. Su autor, el jesuita orensano Juan Álvarez Sotelo, formaba parte del claustro de profesores del Colegio Irlandés de San Patricio, fundado en Santiago de Compostela en 1603. Murguía pone esta historia como ejemplo de esfuerzo inacabado y perdido entre archivos por la desidia que impera en la tierra:

á fines del siglo XVII principios del XVIII, dio comienzo á una notable historia de Galicia, que no sabemos si la muerte interrumpió, ó si el sabio jesuita abandonó la empresa por difícil y enojosa, cuando debía relatar los acontecimientos que tuvieron lugar en Galicia después de estinguida la monarquía de los suevos. (Murguía, 1865: XII)

Para nosotros es importante porque, en la segunda edición del primer tomo de *Historia de Galicia*, Manuel Murguía afirma algo que anotará muy bien Vicente Risco en la introducción a la traducción gallega del *Leabhar Gabhala* en la revista *Nós*: que fue el Padre Álvarez Sotelo el primero que escribió en Galicia sobre el *Leabhar Gabhála* y la historia milesiana (Murguía, 1901, vol. I: 506). Su relato fue el punto de partida, pues, del conocimiento de una historia remota que ayudaría a fortalecer el componente identitario celto-gallego en la historiografía regionalista de finales del s. XIX.

Sin embargo, Pereira González contradice esta afirmación y sostiene que la obra del Padre Sotelo —aún inédita— no ofrece referencia alguna al *Leabhar Gabhála*. En cambio, sí recoge la noticia de la repoblación de Eire desde Galicia (Pereira, 2014: 302). Por otro lado, Antonio R. de Toro Santos confirma que esta obra fue una de las primeras “en aludir en el siglo XVIII en un manuscrito inédito a la conquista de Irlanda por los gallegos” (Toro, 2007: 40).

Una nueva hornada de historiadores, fruto de las preocupaciones científicas de la Ilustración gallega, se sigue interesando por los orígenes históricos de Galicia. Entre ellos hallamos al fraile benedictino Padre Sarmiento (1695-1772), primer gran investigador, por otro lado, de la lengua gallega para la que defendió su uso en la escuela y promovió su análisis científico. También fue el primero en examinar la poesía lírica medieval y el

folclore gallego, ámbitos que combinó con otros estudios literarios, de historia natural, numismática, etc.

Pereira González ha analizado a conciencia el papel que el Padre Sarmiento ocupa en los orígenes del celtismo en la historiografía de Galicia. Destaca el novedoso discurso histórico del beneditino sobre el tema, ya que es el primero que incorpora a los celtas en la historia antigua de Galicia (Pereira, 2017: 251). Como durante siglos su obra permaneció inédita y solo era conocida por unos pocos, no pudo ejercer influencia en el movimiento celtista posterior. En los más de seiscientos pliegos de su obra, escritos entre 1762 y 1766, los celtas de origen oriental aparecen en el relato histórico antiguo de Galicia junto con los griegos, fenicios, romanos y primitivos galaicos. Llama la atención que su narración está desprovista de personajes fantásticos como los monarcas primitivos, “procedentes dos falsos crónicons” (Pereira, 2017: 267).

Las fuentes que utilizó el Padre Sarmiento fueron textos clásicos y medievales, toponimia gallega, restos arqueológicos, inscripciones, monedas, vestigios de antiguos caminos, monumentos megalíticos, etc. Las primeras alusiones a los celtas se encuentran en *Memorias para la Historia de la Poesía, y poetas españoles* (1775), donde Sarmiento atribuye el origen de la tradición poética gallega a los bardos, apoyándose en Plinio, Estrabón, Apiano y Florián de Ocampo. En cuanto a la relación con la lengua hablada antes de la llegada de los romanos, según Pereira, Sarmiento adelanta dos ideas novedosas: que la Galicia prerromana presentaba diversidad lingüística “que se correspondía co mosaico étnico da súa poboación” (Pereira, 2017: 271), ya que en el suelo gallego convivían los gallegos naturales, los colonos griegos y los celtas, cada uno con su propia lengua.

La segunda propuesta se refiere a lo que Sarmiento entiende por celtas. Frente a la vinculación que tradicionalmente se establecía con los galos antiguos, Sarmiento ofrece una amplia categoría —próxima a la que sería la teoría celto-escítica— que integraba pueblos de la Europa septentrional, galos, britanos germanos, escitas y sármatas de Rusia. Pereira aclara que esa teoría sostiene que los primeros pobladores de Europa eran celtas o escitas y que de los distintos dialectos de su antiguo idioma derivaron las lenguas europeas, incluidas el griego y el latín. Ahora bien, Sarmiento no aceptaba la idea de que los idiomas de Grecia y Roma tuvieran un origen céltico, pero sí llegó a creer en la existencia de una antigua lengua céltica diseminada por Europa, que dio lugar al bretón y

al antiguo godo. Es posible, añade este investigador, que Sarmiento se basase en la obra *Collectanea Etymologica* (1717) del alemán Gottfried W. Leibniz, que defiende el parentesco entre las lenguas de los pueblos célticos de Europa, ya que comparten un origen común: Escitia (Pereira, 2017: 272-273).

El segundo ilustrado gallego es José Andrés Cornide de Folgueira y Saavedra (1734-1803), humanista interesado en el pasado, conocedor de una gran parte de la bibliografía anticuaria europea y española, así como de sus métodos de investigación. Cornide describe con detalle una Galicia céltica en un manuscrito inacabado y de fecha desconocida: *De los primeros pobladores de Galicia*, aunque en él, el celtismo no pasa de ser un elemento secundario del pasado de Galicia (Pereira, 2017: 353-357).

Según el autor, los celtas antes de la romanización ocuparon parte del territorio de la península, que incluía Celtiberia, Lusitania y Gallaecia, opinión que compartía con anticuarios coetáneos y anteriores a él, aunque hace constar que los celtas no fueron los únicos pobladores. Apunta la idea de que los íberos eran los primeros pobladores de la península y que los celtas penetraron por el Ebro, donde se mezclaron con los iberos, asentándose en lo que son hoy las tierras de Castilla, pasando a Lusitania y a la Bética, y llegando, por último, al noroeste galaico. Pereira hace notar la coincidencia entre Cornide y Florián de Ocampo al integrar a los celtas/celtíberos en la historia de la Península (Pereira, 2017: 366).

Tanto Sarmiento como Cornide comprueban la existencia de la huella celta en la toponimia gallega, y el primero también señala algunos elementos de la cultura popular de procedencia céltica, de donde infiere Pereira González: “[...] achamos en xermolo a concepción da cultura popular galega como depositaria de supervivencia do pasado, e nomeadamente dun pasado céltico, idea que será moi habitual a partir do século XIX” (2017: 445), aunque Sarmiento solo deja planteada la continuidad cultural.

Los orígenes célticos de Galicia expuestos en la historiografía de la Edad Moderna ya vista, pero sobre todo la comprobación de las raíces célticas de Galicia reflejada en los trabajos científicos del Padre Sarmiento y de Cornide, son el germen de la reconstrucción de la identidad céltica de Galicia en la cultura gallega del s. XIX. Así valora Villares el precedente de los estudiosos del s. XVIII: “Ainda que estes ilustrados carecían dunha ideoloxía política concreta, moitas das súas propostas pasaron a formar parte do caudal

intelectual que acabou madurando no seo do galleguismo, durante o século XIX” (Villares, 2004: 232).

2.2.8. Edad Contemporánea. Siglo XIX

En el s. XIX europeo se abandona la sociedad tradicional con los inicios de la Revolución industrial con la que nace el capitalismo. Entre 1808 y 1839, como señala Villares, emergen corrientes políticas liberales en las ciudades gallegas, especialmente en A Coruña, con el levantamiento del General Díaz Porlier y su ejecución en 1815. Ese liberalismo conduce a la eliminación del régimen señorial y a la desamortización eclesiástica.

Durante la guerra carlista que comenzó en 1833 cuando Fernando VII se queda sin sucesor varón, Galicia se convierte en un importante escenario de enfrentamientos de las guerrillas y en lugar de custodia del arsenal de las fuerzas tradicionalistas. Solo el ejército y parte de las élites apoya el liberalismo, aún triunfante, mientras hidalgos, clérigos y campesinos se aferran a un Antiguo Régimen sin cambios. En 1833, la nueva administración liberal lleva a cabo una ordenación del territorio que elimina las antiguas siete provincias gallegas y modifica las divisiones territoriales. Para apoyar el centralismo del poder, en 1836 se instauran las diputaciones provinciales, sobre la base de conjuntos de más de trescientos concejos o ayuntamientos, de manera que se borra casi de un plumazo el valor administrativo de la parroquia, que vuela al seno de la organización eclesiástica. De acuerdo con la centralización del Estado, los tributos y el sistema electoral, basado en el censo fiscal, se someten al sistema general español. Este está corrompido de raíz por el problema, no solo gallego, del caciquismo.

En los años 40 nace el provincialismo, movimiento a favor de que el Estado se ocupe de problemas acuciantes de Galicia. Se verá impulsado por la revuelta liberal, de tintes galleguistas, de Antolín Faraldo en 1846, que acaba con los fusilamientos de Carral y el encarcelamiento de algunos de sus dirigentes por el gobierno de Narváez. En resumen, esta revuelta y un pronunciamiento anterior en 1843 y 1846 pretendían recuperar las libertades provinciales frente al modelo centralista liberal-moderado del Estado Español, consolidando el provincialismo (Núñez, 2001: 331-365; Calatayud, 2009: 113).

En cuanto a la estructura económica de la época, destacan tres hechos determinantes: frente a una inicial densidad demográfica alta, aunque muy dispersa territorialmente, a

mediados de siglo empieza la sangría de la emigración; la producción económica depende casi en exclusiva del sector agrario y la transformación de la industria rural doméstica del s. XVIII a la industria de la nueva era no tiene lugar, lo cual conduce a lo que Villares llama un largo período de “desindustrialización” (Villares, 2004: 264-282). Al sumarse Galicia, como Irlanda, a la corriente migratoria desde Europa al Nuevo Mundo, dejó de haber presión demográfica y empezaron a notarse las consecuencias de la llegada de las remesas de dinero de los llamados *indianos* al territorio. El sistema foral agrario determina, por su parte, pautas de diferenciación social por el pago de la renta de la tierra. El grupo de arrendadores todavía se componía de fidalgos que representaban a una pequeña nobleza rural gallega, y a nobles de alcurnia que conservan el mismo nombre, pazos, caseríos, administradores, rentas etcétera, aunque esta riqueza agraria fue disminuyendo a lo largo del siglo XIX debido a la caída de la renta territorial con la crisis agraria de finales del siglo.

De este modo, según Villares, durante el siglo XIX la sociedad gallega continúa basándose en la agricultura y se considera una sociedad tradicional aún adherida al Antiguo Régimen donde permanece la fidalguía. Pero a la vez se encuentra integrada en la política del Estado liberal español y su contribución a la construcción de la administración liberal fue elevada. Por último, el predominio del caciquismo en la segunda mitad del siglo XIX marca profundamente la sociedad gallega, como reflejan las obras literarias de Pardo Bazán (1851-1921) y Valentín Lamas Carvajal (1849-1906) (Villares, 2004: 285-286).

Más adelante, durante el Sexenio Democrático (1868-1874), los republicanos federales gallegos alcanzan notable protagonismo, dentro del sistema centralista del Estado. Solo un pequeño sector entre ellos mostró inquietudes propiamente galleguistas defendiendo el derecho de Galicia a ser una unidad federativa, manifestando preocupaciones historicistas o culturales en sus postulados, como fue el caso del grupo federal compostelano de J. Sánchez Villamarín. En las últimas décadas del siglo XIX se puede hablar ya de auténtico regionalismo que se nutre de las contribuciones del Rexurdimento, movimiento literario-cultural iniciado en 1853. Ese regionalismo gallego se extiende desde 1880 hasta la fundación de las *Irmandades da fala* en 1916 y está compuesto por sectores tradicionalistas como una burguesía comercial urbana y profesionales liberales: “estes dous aportes sociolóxicos están presentes no rexionalismo galego nas correntes dirixidas por Murguía e por Brañas” (Villares, 2004: 375).

2.2.8.1. Romanticismo y *Rexurdimento*

El siglo XIX también trae cambios lingüísticos, literarios y culturales importantes. El renacimiento literario en Galicia comienza a mostrarse con la guerra de la Independencia, en las primeras décadas del siglo XIX, a través de la literatura de combate contra el francés o de tinte liberal: *Proezas de Galicia* (1813) de Fernández Neira, *Rogos* (1813) de Pardo Andrade, *Diálogos* (1823) de Boado Sánchez.

El interés del movimiento romántico por la historia nacional conduce a la elaboración de historias propias como la *Historia de Galicia* (1838) del afrancesado José Verea y Aguiar (1775-1849). Este historiador defiende en su obra, reconocida —como reza la portada en una edición póstuma— por la Academia de la Historia en 1852, la identidad céltica de Galicia anterior a la conquista romana y denuncia el emborronamiento al que los romanos sometieron estos orígenes de parte del territorio hispano: “Y nuestra España queda siempre en las tinieblas en que la metieron los escritores de los tiempos romanos” (Verea, 1852: 43). El autor mantiene que el nombre de Galicia es céltico, que se ha pronunciado y escrito durante distintas etapas de conquista a la manera griega, a la romana y a la gótica, sin que se llegase a borrar su marca de antigüedad. Señala la estrecha relación de sangre entre Galicia-Portugal-Asturias e Irlanda y Escocia, y afirma que estas naciones lo saben y lo aprecian: “Y los historiadores irlandeses y escoceses, y los mismos pueblos están persuadidos por memorias y tradiciones que descienden de españoles, de que se precian mucho [...]” (Verea, 1852: 85).

El *Rexurdimento* o renacimiento literario de Galicia fue precedido por la *Era de los Precursores*, con centro en Santiago de Compostela (Risco, 1971: 237). Entre 1840 y 1846, Antolín Faraldo, Romero Ortiz, Neira de Mosquera, Ramón de la Sagra y Martínez Padín, entre otros, editan periódicos y revistas como *El Porvenir*, *El Recreo Compostelano* y *El Idólatra de Galicia*, divulgando el interés por la historia y las antigüedades de Galicia y propagando la ideología liberal y romántica. En sus tertulias y círculos “se estudiaba la historia y las antigüedades de Galicia, se propagaba el liberalismo y el romanticismo y comenzaba a aparecer el sentimiento regional” (Risco, 1971: 237). En efecto, ellos apoyaron el primer provincialismo caracterizado por el liberalismo ideológico, cristianismo social, romanticismo literario e historicismo y la preocupación por el atraso socioeconómico de Galicia (Núñez, 2001). Según Xosé Ramón

Barreiro, esta fue la “primeira Xeración galeguista” (Barreiro, en Álvarez y Vilavedra, 1999: 163-164).

Un miembro de esta generación universitaria fue Leopoldo Martínez Padín, que compartía el entusiasmo literario de Antolín Faraldo y Antonio Neira de Mosquera, con los que integraba su famosa academia literaria. Su *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia* (1849), proyectada en tres tomos, queda inconclusa en el primer volumen por la muerte prematura del autor. El libro se encuadra, a juicio de Barreiro, en la historiografía apologética, ya que se concibe como reivindicación de un país poco valorado, aunque ofrece un relato racionalizado y depurado de filtraciones legendarias o pseudohistóricas. Al ocuparse de la Galicia primitiva, Martínez Padín considera lo celta como el núcleo originario de Galicia (Martínez, 1848, tomo I: 225). Para Barreiro es evidente que se apoya en la *Historia de Galicia* (1838) de Vereá y Aguiar, pero a diferencia de su antecesora, la Historia de Martínez Padín no concede al elemento celta el carácter definidor de la identidad gallega, como sí lo van a hacer posteriormente Vicetto y Murguía, como veremos (Barreiro, *apud* Álvarez y Vilavedra, 1999: 165).

El siglo XIX, además de ser determinante en el reconocimiento de la identidad céltica gallega a través de la investigación histórica, logra la consolidación del uso del gallego en la poesía, en la narrativa y el ensayo. Todavía se discute acerca de la fecha exacta del comienzo del Rexurdimento. Para Risco, el movimiento partió de los Xogos Frorais de A Coruña en 1861 que dieron origen al “Álbum de la Caridad” (Risco, 1971: 241). Para Carballo Calero, el Rexurdimento comienza en 1863 con la publicación de *Cantares Gallegos* de Rosalía de Castro y termina en 1917 con la muerte de Pondal (Carballo, 1981: 129). Otros estudiosos, como Núñez Seixas, sitúan el inicio en 1853 con la publicación por X. M. Pintos (1811-1876) de *A gaita gallega* (Núñez Seixas, 2001: 331-65). Si observamos, a pesar de los distintos pareceres, está claro que este movimiento que reivindica la lengua gallega y su cultura como marcadores de la identidad de Galicia, nace antes que el *Gaelic League* (1893) de Irlanda.

Sobresalen tres escritores en este movimiento: Eduardo Pondal (1835-1917), Rosalía de Castro (1837-1885) y Manuel Curros Enríquez (1851-1908). De este último, escogemos como muestras de su conexión con la tradición cultural popular, un poema narrativo de tema etnográfico, “A Virxe do Cristal” (1877), basado en una leyenda popular mariana de Celanova. Lo incluyó en *Aires da miña Terra* (1880), poemario en el que se denuncia

la emigración y la opresión del campesinado. También queremos destacar su parodia de la *Divina comedia* de Dante Alighieri, *O divino sainete* (1888), donde manifiesta su anticlericalismo mientras hace una dura crítica de la escritora Emilia Pardo Bazán y de su actitud para los escritores en lengua gallega.

Rosalía de Castro, antes de participar en el *Álbum de la Caridad* en 1861, publica en castellano *La Flor* (1857) en Madrid, donde se casa en 1858 con el periodista e historiador Manuel Murguía (1833-1923), que se convertiría tiempo después en impulsor del Rexurdimento y líder del Regionalismo.

En relación con la posible presencia del celtismo en Rosalía de Castro, queremos detenernos en la primera novela —en castellano, como toda su obra narrativa, igual que la de Murguía—, *La hija del Mar* (1859). La razón es que en la historia que se narra sobre las vivencias trágicas de dos mujeres de Muxía, en la Costa da Morte, prima la veneración a la tierra y el imaginario femenino del sistema matriarcal característico de las antiguas sociedades célticas, que aún pervivía en la Galicia rural del s. XIX. En el prólogo de la novela, la autora reivindica el derecho de las mujeres a la actividad intelectual, citando a Malebranche y Feijoo y recordando a las predecesoras en esta reclamación, que “protestaron eternamente contra la vulgar idea de que la mujer solo sirve para las labores domésticas” (Castro, 1859: 2). Podemos considerar *La hija del Mar* como una obra de recuperación de la memoria del matriarcado en las sociedades célticas de Galicia, simbolizado en las funciones, a veces polivalentes, de las diosas célticas, como la defensa de la soberanía de la tierra y la feminidad como abundancia y sabiduría (Alberro, 2009: 7), que aquí se encarnan en los personajes de Teresa y Esperanza.

El feminismo rosaliano, que, por supuesto es fruto de la ideología y círculos políticos frecuentados por Rosalía de Castro, además de reminiscencia de un pasado ancestral, se sigue manifestando en su producción posterior y, para la estudiosa Mariel Fedrí, especialmente en los prólogos y en la temática de las obras narrativas publicadas entre 1859 y 1881, que en los años 90 esta estudiosa no veía que se valorasen en su justa medida. En ellas Rosalía de Castro se manifiesta “como mujer, esposa, madre y ser humano” (Fedrí, 1992: 17).

En este sentido se expresa, por ejemplo, en la “Carta A Eduarda” del ensayo *Las Literatas* (Castro, 1996 [1865]: 494-495), donde con crítica mordaz hacia la tiranía del mundo

patriarcal, la voz femenina del texto aconseja a su amiga Eduarda que desestime la idea de convertirse en literata: “Pero es el caso, Eduarda, que los hombres miran a las literatas peor que mirarían al diablo, y este es un nuevo escollo que debes temer, tú que no tienes dote” (Castro, 1996 [1865]: 494). La autora comparte con el lector una reflexión íntima en torno a la condición intelectual femenina que le preocupa y le atañe personalmente: “Por lo que a mí respecta, se dice muy corrientemente que mi marido trabaja sin cesar para hacerme inmortal. Verso, prosa, bueno o malo, todo es suyo” (Castro, 1996 [1865]: 495). Es asombroso que la sociedad recibiera su obra así, cuando la autora a estas alturas ya se había consagrado como *fili*, por decirlo al modo celta, del Rexurdimento con *Cantares Gallegos* (1863).

El libro fundacional de la literatura gallega contemporánea, *Cantares gallegos*, aparece, como vimos, en 1863. Barreiro señala la importancia de esta publicación, alentada por Murguía como buque insignia de la regeneración del gallego como lengua culta: “Cantares gallegos encaixa perfectamente, como estuda Catherine Davis, no proxecto de rexeración da poética galega deseñada por Murguía dende 1856 [...]” (Barreiro, 2012: 257-258). Rosalía de Castro abre el prólogo denunciando el desprecio que sufre el pueblo gallego, marginado y sometido, como su lengua propia, a una serie de estereotipos impuestos por el resto de España: “Mais he aquí que o máis triste nesta cuestión é a falsidade con que fora de aquí pintan así ós fillos de Galicia como a Galicia mesma, a quen xeneralmente xuzgan o máis despreziable e feio de España, cando acaso sea o máis hermoso e digno de alabanza” (Castro, 2006 [1863]: 4).

El dolor y la *saudade* de la poeta por la tierra gallega y la reivindicación del pueblo gallego se evidencian tanto en *Cantares Gallegos*, como más tarde en *Follas Novas*, donde la poeta se muestra más intimista, expresando a través de la naturaleza que la rodea el dolor de vivir, tanto propio como ajeno, y acentuando la veta social de su poesía. Como si la autora, interpretamos nosotros, adquiriese el estatus de una diosa-madre céltica, empatizando con las tribulaciones del pueblo gallego y la hermosa tierra a la que su existencia en el mundo va unida: “¡sófrefe tanto n’esta querida terra gallega!” (Castro, 1943: XXVI). Sobre este sentimiento de comunión de Rosalía de Castro con una Galicia *ferida* y su pueblo, Ramón Piñeiro sostiene: “Quen tiver tal capacidade de sofrimento e souper espresalo, tiña de ser merecente da devoción popular” (Piñeiro, 1952: 100).

En su siguiente poemario gallego, *Follas Novas* (1880), la compenetración emocional de la autora con las mujeres gallegas se vuelve a hacer patente: “Vin e sentin as suas penas como si fosen miñas, mais o que me conmoveu sempre, e po-lo tanto non podia dei ar de ter un eco n’a miña poesía, foron as innumerables coitas d’as nosas mulleres [...]” (Castro, 1943: XXVI). Se expresa así, una vez más, en el prólogo de este libro que Salvador Lorenzana (seudónimo de Francisco Fernández del Riego) pone en la cima de su poesía: “Ó noso ver, *Follas Novas*, é a suprema obra, na creación enxebremente lírica, de Rosalía” (Lorenzana, 1952: 170). Y Rosalía de Castro se revela, de nuevo, como poeta que siente el desgarró de la diáspora gallega en América, como muy bien describe Ramón Piñeiro en su ensayo *A Saudade de Rosalía* (Piñeiro, 1952: 98-109).

El último poemario de la autora es *En las orillas del Sar* (1884), escrito en castellano. Antes de tomar la forma de libro, se fue publicando en *La Nación Española* de Buenos Aires, que dirigía su amigo y coterráneo Manuel Castro. Podemos considerarlo como un libro marcadamente autobiográfico. Para Rodríguez Sánchez es una de las mejores obras de la poesía española del siglo XIX y pone de manifiesto que Rosalía de Castro no se sujetaba a criterios ni a modas de la cultura española de aquel momento, aunque se expresara en el idioma dominante:

Só alguén disposto a rachar, por necesidades expresivas, cos esquemas da tradición poética española decimonónica, podía escribir un libro tan portentoso, orixinal e revolucionario, formalmente, e tan heterodoxo e estraño tamén, do punto de vista filosófico, moral e ideolóxico, como *En las orillas del Sar*. (Rodríguez, 2011: 393)

Estamos de acuerdo en que Rosalía de Castro rompe el molde de su propia contextualización histórica, pues por un lado denuncia la representación estereotipada de la mujer del siglo XIX y reivindica su potencial intelectual. Y por otro, expresa como ningún poeta de su tiempo la *saudade* y la veneración a la tierra, la *Terra-Nai*, que se identifica en sus funciones, con la mujer gallega, *Deusa-Nai* mítica.

2.2.8.2. La Cova Céltica

El Regionalismo se gesta en tertulias cuya importancia sería reconocida mucho después. Tal es el caso de la *Cova Céltica*, que así fue como la llamaron sus detractores para ridiculizarla, sin imaginar que el nombre iba a quedar para siempre y desprovisto de su carácter peyorativo. La integraban Murguía, Pondal, Martínez Salazar, Tettamancy,

Lugrís Freire y otros intelectuales gallegos y se reunía en la trastienda de la librería del Uxío Carré Aldao en A Coruña. Sus estudios, debates, exploraciones arqueológicas y publicaciones tenían Galicia como tema central y la dignificación del país y de su idioma a partir de su historia. Y la historia de Galicia empezaba con sus antepasados más nobles: los celtas: “Foi na devandita tertulia onde se elaborou todo o entramado teórico-ideolóxico no que asentou a definición canónica da nación galega, que segundo eles nacería coa instalación en Galicia dos celtas” (Vilavedra, 1999: 133).

A Cova Céltica, pues, asienta la definición de Galicia como nación en el legado celta de sus antepasados, cuyas características son evidentes: el amor espiritual a la tierra, el lirismo y la resistencia. Con el tiempo, configuraría todo ello el *volkgeist* o alma colectiva gallega. Para la reconstrucción del discurso identitario céltico de Galicia que proponían los integrantes, tanto Murguía como Pondal partieron, entre otros documentos, del libro irlandés del s. XII *Leabhar Gabhála Éireann*. En él encontraron la narración de la historia primitiva de Galicia e Irlanda a través del mito de Breogán, que legitima para ellos el origen celta de Galicia. En este marco identitario, el escritor Pondal jugaba el papel de bardo/*filí*, convirtiendo al legendario Breogán en símbolo de la estirpe gallega.

En *A Cova Céltica* y en la obra de Pondal fue decisiva también la corriente conocida como *ossianismo*, que desde el s. XVIII e impulsada a lo largo del s. XIX por la difusión del romanticismo, llegó a todas las literaturas europeas, incluida las de la península ibérica. El *ossianismo*, como se sabe, nació a partir de la edición en inglés, por el escritor escocés J. Macpherson (1736-1796), de los supuestos cantos del bardo Ossian (s. III). Cuando más tarde se descubrió que en su mayor parte los poemas los había escrito el propio Macpherson, ya era tarde para apagar una moda que había afectado a varias artes (poesía, pintura, ópera, etc.).

Eduardo Pondal nace en el seno de una familia *fidalga* de Ponteceso, en la comarca de Bergantiños de A Coruña. Tanto la tierra de Bergantiños como su gente quedan plasmados en la obra de este poeta a través de la evocación de los “eidos nativos” y de su toponimia:

Este territorio geográfico y natural, fundamentalmente las comarcas de Bergantiños, Xallas y Soneira, constituirá —a través de la constante evocación de los “eidos nativos” y de su toponimia— el marco natural y simbólico para la mayor parte de la producción del poeta [...]. (Ferreiro, 2008: 3)

Pondal empezó, como Rosalía, escribiendo poemas en castellano y, a partir de 1857, inició su obra en gallego, estrenándose con un primer poema épico en octavas reales: *Oas Eoas*, primer esbozo publicado en 1857 de una obra en la que trabajaría toda su vida y que finalmente dejaría inédita. Esta composición le confirmó las posibilidades del gallego como lengua literaria, así que en 1858 publica la primera versión del poema “A Campana de Anllons”. Al poco tiempo se le reconoce con el sobrenombre de “O bardo de Bergantiños”, como gran poeta del celtismo gallego (Fuertes, 2010).

De 1872 es su poema “A Fada dos Montes” (Pondal, 1872). En él nos queremos detener ahora, pues, como hemos visto, tanto en la tradición oral gallega como irlandesa existen abundantes referencias al *hada/fada/moura/sidhe*, unida a la tradición megalítica de estos dos países. En este breve texto, la voz lírica dice conocer al hada desde la infancia por las historias que oía en la patria Erin, que el poeta identifica con Galicia, o bien la recuerda de su vida pasada. Para Pondal, el hada es un ser inmortal, o *virgen céltica*, guardiana y sabedora de las crónicas del pasado céltico de Galicia. De nuevo, en el poemario *Rumores de los pinos*, aparece el tema en “A Fada Rouiz⁴⁶”, que canta sobre un pasado lejano mientras se desenreda el cabello con un peine de oro (Pondal, 1877: 53-55). En este libro de tema telúrico, pues todo él se dedica a la tierra de Bergantiños a través de su toponimia, la voz poética evoca a los antepasados celtas durante la oscura y ruda Edad del Hierro y, como contraste, muestra la figura del bardo Gundar, guardián de las sagas como “cantor dos nobres Celtas” que rememora a los que sucumbieron por la patria de Bringandsia (Pondal, 1877: 17, 23). En otro poema, “Recuerdo de la Patria (Sobre motivos de Ossian)”, Pondal canta a los héroes Caibar y Gundariz, jefe de la tribu de los celtas, sitiadores de Tura, ciudad de Ullí —que nosotros interpretamos como Tara, ciudad de la provincia irlandesa de Ulster— (Pondal, 1877: 61).

Rumores de los Pinos se considera “o inicio do bardismo pondaliano” (Vilavedra, 1999: 134) que, en la versión gallega de *Queixumes dos pinos* (1886), aparece revisada y aumentada con nuevos poemas que contribuyen a la cohesión de la obra. Después de este libro, en 1895 Pondal da a conocer los folletos de *O dolmen de Dombate*, y una versión más amplia de “A campana de Anllóns” (1895). Antes, en 1890, compone “Os Pinos” a requerimiento del compositor Pascual Veiga, con el que logró en La Habana que su

⁴⁶ Rouiz, verde valle de Bergantiños.

propuesta musical se estrenase como de himno de Galicia en 1897. “Os Pinos” es un poema lírico sobre el despertar de Galicia como nación de Breogán, rey celta que dignifica al pueblo gallego y lo hace inmune a los desprecios del resto de España: “non des a esquecemento / da inxuria o rudo encono / desperta do teu sono/ /fogar de Breogán” (Pondal, 1935: 187).

En la última etapa de su vida, el poeta de Bergantiños se dedicó a la elaboración de *Os Eoas* (“Los hijos del sol”), el que iba a ser el gran poema épico gallego, ligado al descubrimiento de América. También estaba trabajando en una trilogía lírica que vio la luz hace poco (Ferreiro, 2008).

En suma, la obra de Pondal es la expresión literaria de la conciencia histórica céltica de Galicia basada en tradiciones, folclore, mitos y toponimia, todos ellos elementos integrantes de la cultura irlandesa. Su mensaje literario, detrás del cual también se advierte el proyecto de Manuel Murguía, ayudó a reconstruir la identidad céltica de Galicia y a restablecer los lazos históricos con Irlanda.

2.2.8.3. El Regionalismo gallego y la historiografía

En A Cova Céltica todos reconocen como guía y maestro al periodista, historiador y escritor Manuel Murguía (1833-1923). Junto con los próceres de América, como José Fontenla, fue uno de los fundadores de la Real Academia Gallega, que se inaugura oficialmente el 30 de septiembre de 1906. Así confluyeron las dos corrientes del Regionalismo: la de los emigrantes en Cuba, que en 1905 crearon la Asociación Iniciadora e Protectora da Academia Galega, y desde entonces se hicieron cargo de los gastos de fundación y sostenimiento de la RAG, y la de los seguidores del Rexionalismo en la orilla europea de Galicia.

Manuel Murguía se inicia a la literatura como poeta de diversos géneros. A juicio de Barreiro, se expresaba mejor en prosa ensayística: artículos y trabajos históricos. Así, colaboró con el *Semanario Pintoresco Español*, *El Museo Universal*, *Crónica de Ambos Mundos*, etc. En Vigo publica *La Primera Luz* (1859), un librito de Historia destinado a las escuelas gallegas, lo cual indica sus apoyos oficiales, a los que no les importó que el autor dedicase varios capítulos al idioma gallego, así como a la geografía y a la historia de Galicia. Este manual iba a suponer “*un cambio cualitativo no discurso galeguista*” (Barreiro, 2012: 222). A partir de 1878 deja de colaborar con los periódicos y revistas

madrileños y se dedica a investigar y publicar obras que resultarían “canónicas” en la cultura gallega, como el incompleto *Diccionario de Escritores Gallegos* (1862) o la *Historia de Galicia* (1865-1913) en cinco volúmenes, y *Galicia* (1888). Una vez abandonada la Corte e instalado en Galicia, planifica actividades colectivas de una auténtica “rexeración galega” a la que incorpora como figuras principales a los poetas Rosalía de Castro y Eduardo Pondal (Barreiro, 2012: 255).

En 1909 fue nombrado director del Archivo y de la Biblioteca de la Diputación de La Coruña, cargo que conservó hasta su muerte en 1923.

Añadiremos que el *Leabhar Gabhála Éireann* se encuentra entre los libros personales de Murguía. Se trata de la traducción al francés del manuscrito irlandés que lleva el título: *Le Leabar Gabála ou Livre des Invasions, rédigé en 1631, sous la direction de M. Cleary*, traducción de Henri Lizeray y William O’Dwyer en 1884. Esta traducción al francés está basada en la quinta redacción del *Leabhar Gabhála* de Ó Cléirigh (1631), como hemos indicado con anterioridad. Le inspiraron, sin duda, para publicar en *La Temporada en Mondariz* tres artículos sobre el imaginario identitario céltico común a Irlanda y a Galicia, como “Expedición de los celtas gallegos a Irlanda”, “Leyendas y tradiciones de Galicia”, “De dos divinidades célticas de Galicia. Brigancia y Lug”.

Continuando el camino iniciado por los ilustrados y con el objetivo de reconstruir a través del discurso histórico la identidad de Galicia negada durante siglos, se publicaron dos trabajos importantes en este período: la ya mencionada *Historia de Galicia* (1865-1913) de Murguía y la *Historia de Galicia* (1865-73) de Benito Vicetto (1824-1878).

Vicetto, historiador de la Cova Céltica que acabó polemizando con el planificador del Regionalismo liberal, fue también periodista y escritor —novelista y dramaturgo—. Su propósito fue escrito en el prólogo a su Historia: “dotar a mi país de una historia, propiamente dicha ya que no tiene ninguna [...] pues yo entiendo por historia de un pueblo, la narración correlativa y cronológica de los sucesos prósperos o adversos que constituye su vida” (Vicetto, 1865: V-VI).

En lo relativo al reconocimiento identitario céltico de Galicia a través de la historia, Vicetto señala que, mientras los autores clásicos reconocen la presencia de los galaicos, celtas y brigantes en Galicia, los escritores e historiadores españoles lo van a soslayar desde la Edad Media hasta las primeras décadas del siglo XIX. Es Vereza y Aguiar quien

en ese momento reivindica en *Historia de Galicia* (1838), según él, el origen céltico y la persistencia de este legado de la Galicia prerromana. Después de Vereá, Martínez Padín, Antolín Faraldo, Puente y Brañas, Barros y Sibelo, Rodríguez Seoane, Antonio María de la Iglesia y Manuel Murguía prosiguen esa tarea de reivindicación (Vicetto, 1865: 119-125).

Vicetto cuestiona los *Anales de Galicia* de Huerta y Vega por su frágil veracidad histórica y sus lagunas cronológicas. A la hora de definir el concepto *pueblo* reconoce que está próximo a la *Historia de Galicia* de Martínez Padín, aunque le reprocha a este que no reconozca su población autóctona ni la grandeza de Galicia frente a Iberia, Irlanda y Escocia. Va, pues, en busca del relato de la época primitiva de Galicia, y en el capítulo dedicado a lo que él llama “Segundo Período” establece como patrón la cronología del historiador judeo-romano Flavio Josefo (s. I), que afirmaba que Iberia fue habitada por el descendiente de Noé llamado Thobel o Thubal después del Diluvio. Los primeros pobladores acostumbraban a imponer sus nombres a las tierras que ocupaban, y sus descendientes los conservaban en honor a sus progenitores. Thobel/Thubal repartió Iberia entre sus tres hijos: Ibero, al que le dio el litoral de la costa de Levante y que da el nombre del río Ebro; Idúbeda, al que le correspondió el interior de la península, dando nombre a las montañas Idúvedas; y Brigo, al que otorgó el litoral de Poniente, desde la desembocadura del Duero hasta el norte de Galicia, y que finalmente ejerció su dominio en la costa brigantina, entre los cabos de Finisterre y Ortegal.

Según Vicetto, el antropónimo Brigo se reconoce en la toponimia de A Coruña: parroquia de Brigondo/Bergondo, donde se encuentra el Pazo do Rei Brigo y abundan los castros celtas, como el de Rebodero en la parroquia de Ouces; Bergondiño y Carrio en la de Bergondo; Os Fornos, en San Juan de Lubre; Santa Marta de Babío, San Fiz de Vixoi, Montecelo y Pazos, en Moruxo; y el de Monte da Fame en Guísamo. Mantiene también que Brigo mandó formar otros asentamientos como el de Brigamo/Breamo, en Pontedeume; así como en las tierras de Brigantinos o Bergantiños. Al señalar el territorio con el nombre de Brigo, se indicaba el origen de la población y su estirpe, además de la localización de sus asentamientos y su estatus social. Concluye Vicetto que “Brigo es la primera deificación histórica de nuestro suelo” (Vicetto, 1865: 19).

En lo relativo a las creencias de los brigantinos, Vicetto sigue a Vereá y Aguiar. Creían en la existencia de un dios universal al que se unían las almas, de manera que los muertos

se quemaban para que no fuesen devorados por las fieras, ya que el alma debería permanecer intacta. A este ritual van unidas las construcciones megalíticas: “como consecuencia de esta preocupación, arraigadísima en el ánimo de los primeros brigantinos, que quemaban los cuerpos de los que morían. De aquí el origen de las mámoas, medorras ó modorras” (Vicetto, 1865: 16).

Como Murguía, Vicetto sostiene que los brigantinos practicaban la religión en los *lubres* o bosques sagrados, que los romanos llamaron *lucos* latinizando todo vestigio de los antepasados de los pueblos autóctonos con el propósito de confundir y borrar sus huellas (Murguía, 1865: 535-579; Vicetto, 1865: 20-23). Y esta latinización de los nombres originarios “dio y da origen a las más graves confusiones” (Vicetto, 1865: 20). El historiador se apoya en Plinio y Tertuliano al explicar los ritos en los *lubres*: “se realizaba en lugares silenciosos y recónditos para experimentar el contacto con la divinidad. Los árboles eran seres divinos, y su tala se prohibía en estos lugares sagrados: *lucris sacris idololatrarum*” (Vicetto, 1865: 21).

Vicetto describe a los brigantinos como gentes altas, de piel blanca, de cabellos rubios o rojos y de ojos azules, que se formaban para fortalecer el cuerpo para la guerra. Y asegura que todavía quedan descendientes de este pueblo en Galicia (Vicetto, 1865: 23-25). El idioma era el propio de la raza *thobelia* o *tualia*, que tenían el hebreo como idioma nativo, aunque la lengua brigantina se fue diferenciando del *thovelio* con el paso del tiempo. Brigo tuvo tres hijos, a los que hizo jefes de distintas zonas: Artai/Artei/Artaigo/Arteigo se ocupaba del territorio de los ártabros, que desde el norte llegaba al cabo de Fisterra; Yer dominó las tierras desde este cabo hasta la ría de Vigo; y Cao/Gao/Galo/Calli o Gall dominó el resto del territorio y terminó dando nombre a Galicia: “...de call, gall, celt, cuyas palabras denotan bravo, valiente; cualidades características de los Callaicos, habitantes de la Gallaecia ó Callecia, etc.” (Ocampo, en Vicetto, 1865: 41).

Brigo tuvo numerosos descendientes, de los cuales Brito, según Vicetto, da origen a la raza britona, que se asentó en el monte Carracedo de la actual Santa María de Britonia y que dominaban las orillas del Sor y las del Eo. Los britones domaban caballos autóctonos que se transportarían a Irlanda y serían muy apreciados por los romanos.

Tras la muerte de Gall, su pueblo, hostigado por el hambre y las enfermedades, emigró hacia otras zonas de la Península. A Gall le sucedió su viuda Celt, matrona galaica representada en la inscripción votiva latina encontrada en A Coruña: *Fraternus, Matribus Gallaicis* (Vicetto, 1865: 82). Su muerte señala el paso de la cremación a la inhumación en el rito funerario del pueblo de Brigo, pues fue enterrada en una tumba sellada por una gran piedra o menhir. La sucedió en la jefatura Céltigo, su hijo mayor, que mantuvo el clan de los brigantinos unido hasta su muerte (Vicetto, 1865: 61-82).

Además de Brigo, figura resaltada por Vicetto y relacionada con el *Leabhar Gabhála*, también hallamos en el tomo I de su *Historia* los nombres de Galliber e Ibernio, hijos de Céltigo y herederos de su jefatura. Galliber lleva a cabo expediciones explorando el interior de Galicia, mientras que Ibernio se establecía en las tierras del litoral. Ambos, al colaborar con los fenicios en sus incursiones mineras en islas del Norte, llegaron con sus brigantes y céltigos a Lands End en Inglaterra, así como a Irlanda y Escocia, estableciéndose su clan en las islas, como antes lo había hecho Brigo (Vicetto, 1865: 167-168). Nos llama la atención el hecho, apuntado por el historiador, de que Ibernio llega a Irlanda, Escocia e Inglaterra acompañado por Hebero y Heremon, todos caudillos brigantes (Vicetto, 1865, I: 171). En el *Leabhar Gabhála Éireann*, los jefes de la expedición llegan a Irlanda en compañía de un tercer hermano, el *filí* Amergin (Alberro, 2007, ed.: 173).

2.2.8.4. Noticia histórica de Irlanda y el LGE

Para la elaboración de la *Historia de Galicia* (1865), Murguía se basó en fuentes grecolatinas, así como en las principales crónicas medievales, en particular las gallegas como la *Historia* de Paulo Orosio. También se documentó en manuscritos, historias generales y locales de España y Portugal, acudiendo a bibliografías extranjeras, especialmente francesa, italiana e inglesa. Murguía elige el historicismo como método de análisis de la realidad, por lo que hace un seguimiento de la nación desde su nacimiento hasta el presente del investigador, partiendo del principio de que las comunidades tienen una identidad propia y resistente a diferentes colonizadores (Barreiro, 2012: 291-293).

En los preliminares del volumen I, dedicado a Rosalía de Castro, Murguía defiende que, para explicar bien la historia, convendría en la medida de lo posible dar cuenta de la formación del hombre y su dispersión en varias razas y lenguas. Aunque se desconocen todavía cuestiones importantes concernientes a la raza, mantiene que fueron los celtas los

primeros pobladores de Galicia, pues las pruebas culturales y étnicas ratifican el origen céltico de la población actual. Alude a Irlanda y a los Erin, así como a los bretones y a los Arvor, e incluso a los ingleses, para señalar afinidades con los gallegos, caracterizándolos a todos en conjunto como “frutos desprendidos de una misma rama de oro” (*ibid.*: 10). Destaca como rasgos célticos el amor a la tierra y un sentimiento religioso que predomina sobre todo en Galicia (Murguía, 1865: 6-11).

Los navegantes fenicios conocían Galicia desde la antigüedad, pues al comerciar con el estaño, establecían fábricas en ciertos puntos de la costa y se relacionaban con los naturales amistosamente. Posteriormente, los mercaderes griegos establecieron colonias en Galicia, apoyados en los fenicios. Pero estos primeros pueblos pasaron por el suelo de Galicia sin dejar huella profunda, como sí lo hicieron los romanos, quienes se encargaron de “unir y confundir” bajo su égida a los diversos pueblos célticos, aunque conservándose puros los rasgos que distinguen las dos estirpes (Murguía, 1865: 21). Aun así, con la invasión romana hubo migraciones desde Galicia a Irlanda por medio de embarcaciones de mimbre y cuero.

En la prehistoria de España solo hay constancia de la presencia de tribus célticas e ibéricas. Desdeña las historias fabulosas que fantasean con falsas etimologías y que mencionan a los descendientes de Noé como posibles habitantes de Iberia (Murguía, 1865, IX). Respecto a los orígenes de los primeros pobladores de Galicia, Murguía mantiene que se localizan en Asia. De allí pasaron al Cáucaso, donde se asentaron un tiempo y después cruzaron el mar Negro y se dirigieron por el norte al Danubio. Siguiendo el curso del río, accedieron al centro de Europa y continuaron hasta llegar al extremo occidental (Murguía, 1865: 388). Esta migración indoeuropea fue gradual a causa de diferentes obstáculos materiales y geográficos. Apenas, sostiene, existían habitantes en Galicia antes de la llegada de los indoeuropeos, pues no hay indicios de que ofrecieran resistencia a los recién llegados.

Sobre la etimología de Galicia, afirma que los romanos llamaban *callaicos* a las tribus que, con distintos nombres, habitaban el extenso territorio llamado Callaecia. La primera vez que se menciona el topónimo es en la historiografía romana. En las lápidas latinas se advierten las variantes *Callaecia* y *Galalecia*, fenómeno de confusión entre los dos fonemas iniciales que era frecuente en el latín de la época (Murguía, 1865: 401-407).

En el tercer capítulo, el autor se ocupa de las expediciones que los antiguos gallegos llevaron a cabo, destacando la que tuvo Irlanda como meta, cuya memoria se recoge tanto en la historia como en la poesía. Cita, por ejemplo, al *filí* irlandés del s. XI Keavim o Giolla Kevin, que en el poema “Reim re Riogh” (“The Race of Kings”) narra la leyenda milesiana con los personajes de Breogán y Gallam “el victorioso”, ancestros conquistadores de Irlanda. También cita al bardo Caemham como narrador de las aventuras de la saga de Breogán para mostrar que el relato milesiano está presente en antiguos poemas e historias irlandesas (Murguía, 1865: 423, 438).

Basándose en textos clásicos, que, por otra parte, considera que son fuentes fragmentadas y algo confusas, Murguía dedica las páginas siguientes a la información etnográfica: trajes, costumbres, etcétera, o, como Julio César y Estrabón informan, embarcaciones ligeras, de cuero y mimbre, muy similares a los *curraghs* irlandeses. Y a proporcionar datos sobre la lengua céltica que empleaban, de la que han quedado huellas en la toponimia, como *Céltigos* y *San Xulian de Céltigos* en Ortigueira. Sigue con una descripción minuciosa de los monumentos de piedra prerromano, cuya construcción no duda en atribuir a los celtas.

Informa de que practicaban una religión naturalista, consistente en el culto a los ríos, árboles y naturaleza en general. Considera que no necesitaban ni templos ni imágenes de dioses, ya que para ellos el bosque era el propio templo, y una roca, un ser divino. Acude a la mitología comparada para arrojar luz sobre los orígenes de estos cultos. Advierte de que esta disciplina reciente demuestra que los pueblos indoeuropeos tuvieron en origen una misma religión y lengua. Al disgregarse, cada rama las llevó consigo y las hizo evolucionar al entrar en contacto con diferentes culturas; en el caso gallego, con la fenicia, la griega y la romana. Si se puede destacar un dios en este sistema de politeísmo, Murguía escoge a Beleno, relacionado con el sol y el cambio estacional. Terminó fundiéndose con el semidiós romano Hércules, como se deduce de una de las lápidas latinas estudiadas por los arqueólogos. Y entre las diosas, destaca a Bandua (*Ban* significa *montaña* en celta), relacionada con el culto a los montes y *outeiros*. Otros dioses estudiados son Coso, Navia, y las Madres Gallegas *Matrivus Gallaicis*, de la lápida votiva encontrada en tierras coruñesas, y similar a las Madres Termegistas de las inscripciones francesas.

Más concretamente, para el tema que nos ocupa, queremos destacar que, en la primera edición de la *Historia de Galicia* de Murguía, de 1865, aparece por primera vez la leyenda

de Breogán y la conquista de Irlanda por los gallegos de Brigantia. El autor no menciona el *Leabhar Gabhála* como fuente, sino otras obras como *Ibernia Phœnicea* (1831), de Joaquín Lorenzo Villanueva, y *Etruria-Celtica* (1842), de William Betham (Pereira, 2014: 297). Más adelante, revisaremos el texto.

Murguía da noticia por primera vez del LGE en el segundo capítulo de su libro de 1888 *Galicia*, donde trata de la población céltica en Galicia. El autor escribe que los celtas eran gentes indoeuropeas del Asia central y del mar Caspio, para lo cual se apoya en la obra de Pictet, *Les Origines Indo-européennes*. Se basa por otro lado en Estrabón para afirmar que los celtas “ocupaban todo el suelo de la vieja Gallaecia” (Murguía, 1888 [2000]: 110), así como en Plinio, Heródoto, Avieno y Mela, que dan testimonio de la presencia céltica desde el período megalítico en Galicia. Afirma que lo demuestran también las leyendas y las tradiciones populares (Murguía, 1888 [2000]: 110-113). Relata los orígenes de A Coruña, una de las grandes poblaciones más antiguas en el golfo de los Ártabros. De su *portus magnus artabrorum*, que llegó a ser un emporio del comercio fenicio en Galicia, salieron expediciones legendarias (Murguía, 1888 [2000]: 125-128). Sobre la antigua relación de Galicia e Irlanda, sostiene que los milesianos eran originarios de Galicia y que habían conquistado Irlanda al vencer a los Tuatha Dé Dannan. También atribuye a Breogán la fundación de la torre de Brigantia, basándose en los anales irlandeses *Libro de los cuatro maestros*, así como en la obra del celtólogo francés D'Árbois de Jubainville *Le Cycle Mythologique irlandaise et la mythologie celtique* (D'Arbois, 1996 [1884]). Para defender la veracidad de lo que se afirma sobre la estirpe de Gael y de los milesianos, llegados a Irlanda desde las costas ártabras, Murguía cita al poeta-druida Caemhan del *Leabhar Gabhála Éireann*, al tiempo que hace una apología de la libertad de composición de los poetas de tradición bárdica céltica. Para él, se trata de una poesía auténtica y genuina, pues los poetas se basan en las tradiciones de su mismo pueblo (Murguía, 1888 [2000]: 138-139).

Igual que en la *Historia de Galicia* (1866), se ocupa de la religión y la mitología celtas (culto al agua, al fuego, a los astros, a la naturaleza, a seres sobrenaturales, a los antepasados de la Galicia prerromana y al druidismo), que se manifiestan en Galicia desde hace más de dos mil años. Murguía finaliza este capítulo aludiendo al druida gallego Amergin (Murguía, 1888 [2000]: 239). El historiador se basa en unos pasajes de O'Flaherty sobre Amergin, a su vez citados en la *Historia de la Literatura española* de Amador de los Ríos. En nota a pie de página, explica que Amergin, al desembarcar en

Irlanda y poner en ella su pie derecho, canta —conjura— a la isla. El autor conoce el canto de Amergin por la traducción francesa que hace D'Arbois de Jubainville de las *Translations of the Ossianic Society*, así como por la lectura de la traducción francesa del *Leabhar Gabhála Éireann*.

Si el papel de Galicia como parte del mundo céltico en origen se ha ido reivindicando a través de la historiografía romántica hasta llegar a la obra magna de Manuel Murguía, no menos importante es la aportación que trae Alfredo Brañas a la reconstrucción identitaria de una Galicia celta en su libro de 1899 *El Regionalismo*. En este volumen, el autor se ocupa del fenómeno político regionalista que se experimenta en todo el Estado español, destacando el papel modélico que ofrece el catalanismo. También atiende al regionalismo en Europa y en el capítulo VIII dedica dos apartados a Irlanda, nación hermana (“Irlanda: sus analogías con Galicia”) que a finales del s. XIX ve más próxima su liberación nacional (“Transformaciones políticas de Irlanda: su organización actual”). De este modo, Brañas anticipa la enorme atención que prestará la Xeración de 1916, por razones políticas y culturales, a la Irlanda que el *Leabhar Gabhála* vio poblada definitivamente por los milesianos de Brigantia. Ofrece, en suma, importantes reflexiones sobre la hermandad con la isla, que su poema “Hai unha patria” supo popularizar muy bien.

Brañas hace un repaso de las teorías sobre la relación de España, y Galicia, con los antiguos celtas. Al tratar su presencia en Galicia, Brañas sostiene que los celtas no proceden de ninguna migración llegada del Este, sino que son ellos los pobladores originarios de la Galicia anterior a la llegada de grandes invasiones foráneas. Su tesis se encuadra en la historia española y se sostiene en historiadores como Juan Francisco de Masdeu. Pero veamos antes cómo la plantea.

En torno al celtismo se estaban produciendo en la historiografía española fuertes debates, en los que intervenían los historiadores gallegos, con Murguía a la cabeza. Brañas informa de la existencia de dos posturas diferentes. La de la *escuela francesa*, fundada por Paul-Yves Pezron a principios del s. XVIII con *Antigüedad de la nación y de la lengua de los celtas, también llamados galos* (1703), que defiende “que Francia fue cuna de los antiguos celtas y galos” (Brañas, 1889: 205). Y la de la *escuela española*, que nace a partir de la refutación, por colegas franceses de Pezron, de esta idea que malinterpreta las fuentes clásicas. El citado J. F. Masdeu es miembro de ella, como también lo son Vereya y Aguiar y Manuel Murguía:

Defienden todos estos escritores la teoría de que los celtas de España no son de procedencia extranjera y que además de estar ya demostrado que es falsa y supuesta la distinción que los romanos hicieron entre *galos* y *celtas*, cuando realmente ambos han constituido una sola raza, es evidente que los celtas fueron los aborígenes de España y que con aquel nombre designaban los orientales, y especialmente los griegos, á todos los habitantes de las tierras de occidente. (Brañas, 1889: 205)

Masdeu se refiere con este gentilicio a los lusitanos, gallegos, cántabros y vascones. La idea no contradice, afirma Brañas, la opinión de la coexistencia con los iberos en las zonas meridionales y levantinas de la Península, hacia las que se expandieron los celtas, auténticos “aborígenes de Galicia”, cuyas analogías con los gallegos actuales en cuanto a la constitución física, las costumbres y el lenguaje estudia el autor del *Regionalismo* en los apartados centrales del capítulo XI (Brañas, 1899: 206).

2.2.9. Edad Contemporánea. Siglo XX

Galicia en el s. XX experimenta la transformación de su economía tradicional de base agraria y el nacimiento de una cultura urbana y tercerizada en la que aún vive. Este proceso se produce en dos etapas: entre los años 1910 y 1920, y en los años 60, cuando se agudiza la pérdida de las estructuras agrarias y una renovación industrial que conduce al aumento de la explotación de los recursos marinos (Villares, 2004: 307-327).

Según Ramón Villares, son tres los factores que determinan la gran transformación gallega en el s. XX. El primero de ellos, en la economía agrícola, trae la abolición de los fueros medievales, que se sustituye por un sistema de pequeños propietarios. Desde la crisis agraria de finales del siglo XIX, la política proteccionista adoptada en 1891 se va a seguir aplicando hasta 1959. De este modo, la economía gallega se supedita al mercado interior español, especializándose en el ramo pecuario, con relaciones comerciales con Inglaterra y Portugal. La diversidad ideológica marca el carácter del movimiento agrarista gallego, hasta que el franquismo lo lamina a través de las Hermandades de Labradores.

El segundo factor es el desarrollo de la industria litoral de explotación de recursos marinos. Los astilleros atraen a numerosos trabajadores asalariados, llegando a representar en 1930 el 20 por ciento de la población activa. Mientras en la comarca de A Coruña predominan las organizaciones anarquistas —sector artesanal y de pequeña

producción—, en la zona de Vigo y las Rías Baixas domina la orientación socialista y comunista representada por la UGT.

En tercer lugar, la repercusión de los grandes flujos de emigración gallega y la figura del *indiano* o emigrante retornado se observa en los cambios sociales y económicos de este siglo en Galicia, como la expansión de los puertos, el desenvolvimiento de la banca local, la vida política o las iniciativas educativas y culturales. El impacto del papel de la emigración queda plasmado en las palabras de Rafael de Labra: “Galicia non se comprende sen América” (Labra en Villares, 2004: 327).

El peso e influencia de los emigrantes gallegos en América explica, por ejemplo, la fundación de la Real Academia Galega en 1906, cuyo primer presidente es Manuel Murguía, con apoyo de miembros galleguistas de La Habana. Si Murguía era la figura máxima del Regionalismo de finales del s. XIX, compañeros de esta figura en la RAG, como Manuel Lugrís Freire, van a estar ahora comprometidos en el nuevo proyecto político galleguista de 1907: Solidaridad Gallega, de inspiración catalanista, pues nace por impulso de Francesc Cambó y se desarrolla hasta 1912.

2.2.9.1. Irmandades da Fala y nacionalismo gallego

El galleguismo —con un amplio abanico ideológico, desde el tradicionalismo hasta el republicanismo— logrará rehacerse con la plataforma organizativa que crean con éxito las *Irmandades da Fala* en 1916, hasta la Asamblea de Lugo de 1920, en la que nace el nacionalismo gallego, germen del Partido Galeguista de 1931.

La prioridad de la red de las *Irmandades*, que tiene como portavoz la misma revista en la que se expresaron los miembros de Solidaridad Gallega: *A Nosa Terra*, es reivindicar la utilización del idioma gallego en la escuela, la cultura y la vida. La primera se crea en A Coruña en 1916 con republicanos federales y regionalistas literatos, como los hermanos vivarienses Antón y Ramón Villar Ponte.

La red organizativa, expandida por toda Galicia, encontró respuesta entre los intelectuales y la pequeña burguesía, pero fracasó en sus intentos de atraerse al campesinado gallego (Núñez, 2001: 331-365). Brilló entre sus miembros el grupo orensano con su apoyo pontevedrés, formado por A. Losada Diéguez, V. Risco, A. Noguerol, Ramón Otero Pedrayo y Castelao, que tanta influencia intelectual tuvo en la articulación del

nacionalismo gallego y en el fortalecimiento y divulgación de su cultura a través de empresas como la admirable revista *Nós* (1920-1936). El grupo tomó Irlanda como uno de sus modelos nacionalistas: los estudiosos de sus actividades repararon en que el nombre de la publicación, que procedía de un álbum homónimo del dibujante Castelao (parece ser que fue él mismo quien sugirió ese nombre para la revista), era un remedo del Sinn Féin irlandés, fundado en 1905 por el político y escritor irlandés Arthur Griffith, como ya dijimos (Toro, 2007: 42-43).

En efecto, la doctrina nacionalista fue sistematizada en *Teoría do nacionalismo galego* (1920), por Vicente Risco, un esteta y creador literario que proyectó el modernismo esotérico y las vanguardias artísticas a la teoría política, en consonancia con los movimientos nacionalistas de otras naciones colonizadas o sin Estado propio (India, Bretaña, Armenia, Polonia, etc.) (Rodríguez, 2001: 145). Risco, siguiendo la estela de Murguía, en la corriente que va desde Antolín Faraldo hasta Alfredo Brañas, sostiene que Galicia es una nación diferenciada, con coherencia sociocultural propia. Su carácter nacional (*volksgeist*) se expresa a través del idioma gallego. Sus rasgos son los propios de una cultura de ascendencia céltica: vínculo material y espiritual con la tierra (ruralismo) y anhelo de lo desconocido y lejano (*saudade*). Son rasgos que, unidos a otros, revelan el romanticismo propio de los pueblos célticos o atlánticos. Si en el pasado fueron derrotados por el mediterraneísmo y vieron aplastada su cultura bajo su peso, pronto comprobará Europa —esta teoría se compone mientras está teniendo lugar la I Guerra Mundial— su resurgimiento para tomar las riendas de la historia del continente. Galicia tendrá en esa recuperación un papel importante, como enlace entre el viejo y el nuevo mundo.

De esta manera, Risco reduce a tres los factores determinantes de la nación gallega señalados por Murguía: raza —concepto biológico y fisicista heredado de Murguía—; tierra —elemento primordial que, a través del determinismo geográfico, enmarca la etnia-raza—; y el *volksgeist* —que, a su vez, interactúa entre ambos factores como concepto clave del nacionalismo orgánico-historicista (Monteagudo, 1995: 95-96). Ese espíritu del pueblo se manifiesta en el folclore, la literatura y los rasgos psicológicos y caracteriológicos de los gallegos. Para Risco, como comenta en “Cosmopolitismo y Universalismo”, artículo de 1919, la condición nacional de Galicia le otorga derechos y a la vez le impone deberes con la humanidad, pues “Galicia ten o deber de contribuir á civilización universal” (Risco, en Monteagudo, 1995: 97). También, el espiritualismo

aproxima al autor a las culturas orientales, siguiendo, como afirma él mismo, “a alma dos pobos e as súas íntimas consanguinidades” y así encuentra en el Rig-Veda hindú la esencia de la *saudade*, “asociando as ideas orientais ás dos pobos do norte de Europa, cos que se quere identificar a Galiza” (Lema, 2005: 10).

En 1923 se crea el Seminario de Estudos Galegos (SEG), centro interdisciplinar de investigación que quería remediar la ausencia en la Universidad gallega de estudios sobre su propia realidad. Las áreas más atendidas fueron la literatura, la historia y la arqueología.

Con la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), la Irmandade Nazionalista —de la que se desvinculan algunas Irmandades menos representativas— es convencida por José Calvo Sotelo para crear una Mancomunidade galega, en un supuesto plan descentralizador del Estado. Los representantes en las negociaciones, Antón Losada y Vicente Risco, abandonan la idea al percatarse del engaño del Directorio militar (Rodríguez, 2017: 148-149). Tras el fiasco, la Dictadura intenta por todos los medios dismantelar el movimiento galleguista (Núñez, 2001). En 1929, miembros de la *Irmandad* coruñesa se unen al grupo republicano de Santiago Casares Quiroga para crear la Organización Republicana Gallega Autónoma (ORGA). En 1930, la ORGA se une a la Alianza Republicana con la firma del Pacto de Lestrove y se constituye la Federación Republicana Gallega (FRG) con el propósito de lograr la autonomía de Galicia dentro de un Estado republicano democrático español (Núñez, 2001).

Los nacionalistas gallegos ven renacer sus esperanzas con la caída de la dictadura. Al mismo tiempo, no dejan de trabajar en sus proyectos literarios y científicos. El Partido Galeguista (PG) propone la autodeterminación de Galicia dentro de una República federal, pero al verse truncadas las esperanzas de alcanzarla, se centran en obtener un Estatuto de Autonomía dentro de la Constitución de 1931:

Con todo, dentro del PG siguieron conviviendo dos tendencias mayoritarias: una, republicano-progresista (Castelao, Suárez Picallo, Bóveda, etc.), hegemónica en la configuración de la línea estratégica y política del partido; y otra línea católico-tradicionista, continuadora de la existente en las Irmandades, y cuyos líderes principales eran Risco y Otero Pedrayo. (Núñez, 2001)

Los galleguistas se unieron para alcanzar un estatuto de autonomía para Galicia dentro del Estado descentralizado de la República. Pero a partir de 1934, con la hostilidad del bienio negro hacia los cambios que los primeros años de izquierdas habían traído al nuevo régimen, se escinden derechas e izquierdas, y conservadores como Filgueira Valverde —tras fundar la Dereita Galeguista— abandonan el partido. Cuando se incorpora el Partido Galleguista al Frente Popular en 1936, Vicente Risco y el grupo de Ourense también se escinden, aunque todos continúan con la campaña a favor del plebiscito que saque adelante el Estatuto de Autonomía de Galicia. El 28 de junio es votado afirmativamente por la mayoría de los gallegos, pero no puede ser ratificado por el Parlamento al estallar la Guerra Civil en julio de 1936. Sí lo será por el gobierno en Cataluña, antes de que las tropas de Franco se deshagan del gobierno legítimo tras tres años de guerra después del golpe de Estado.

2.2.9.2. Grupo Nós e identidad céltica

Antes de entrar en la época franquista, queremos detenernos en algunas de los escritos del Grupo Nós sobre la identidad céltica de Galicia.

Ya hemos adelantado que el celtismo es un importante elemento de la doctrina nacionalista sistematizada por Vicente Risco en *Teoría do Nacionalismo Galego* (1920). Como vimos, presenta un nacionalismo apoyado en la idea murguiana —a Murguía le dedicará un estudio al conmemorarse en 1933 su centenario— del celta como antepasado dignificador del presente gallego. Y con el celtismo, Risco busca la conexión con el mundo celta atlántico y el cristianismo de su interpretación medieval desde Francia. Es el celtismo un elemento fundamental para dar cohesión al nacionalismo gallego. Tanto en este libro como en los numerosos artículos que en cabeceras como *A Nosa Terra* y *Nós* dedicó al celtismo o a la cultura irlandesa desde 1919, Risco compone su teoría del *Atlantismo* en el contexto de la reconstrucción europea después de 1918 (Rodríguez, 2002). El grupo Nós quiere restaurar, recrear la cultura gallega y el teórico orensano establece como una de las bases para hacerlo:

O estudo comparado das culturas celtas do Atlántico europeo, especialmente de Irlanda e Portugal. (...) Risco desenvolve con estes supostos e obxectivos a “Teoría do Atlantismo”, recollendo ideas da fase anterior, como o menosprezo do medio social imposto, a decadencia de Occidente —para a que os pobos célticos poden ofrecer unha solución—, e os símbolos míticos empregados polos teósofos, como o da Atlántida asolagada por un pecado social. (Rodríguez, 2001: 237)

De las múltiples facetas del trabajo de Vicente Risco, la más duradera y trabajada es, sin duda, su investigación etnográfica. En 1929 ingresa en la Real Academia Galega ocupando el sillón del desaparecido Francisco Tettamancy Gastón, guía para la generación de 1916 en el estudio del celtismo gallego. Y lo hace con un discurso de tema etnográfico: “Un caso de lycantropía (o home lobo)”. Como muestra de que esta investigación era necesariamente tarea colectiva, podemos citar el *Estudo etnográfico da Terra de Melide*, que llevó a cabo Risco en colaboración con Amador Rodríguez Martínez en 1933. Y de la importancia que le daba a la exégesis nacionalista de los mitos y leyendas célticas es testimonio el último trabajo que publica en *Nós*, en 1935, dedicado al Santo Grial. En su última etapa, bajo la dictadura que prohíbe los partidos políticos y persigue el uso del gallego, Risco seguirá investigando estos temas hasta el punto de que las primeras obras póstumas que salen publicadas son *Mitoloxía Cristiana* (1963) y *Orden y Caos* (1968), en las que seguirá ocupándose de las creaciones míticas y épico-cristianas que produce el celtismo.

Ahora bien, lo que para nosotros resulta relevante es el hecho de que Vicente Risco, de viaje en Alemania en 1930 para realizar un curso de etnografía y hacer acopio de monografías para llevar al Seminario de Estudos Galegos, en Berlín consulta el *Leabhar Gabhála Éireann* y anuncia por carta a Ramón Otero Pedrayo que va a publicar una traducción al gallego del capítulo sobre la conquista de Irlanda por los hijos de Breogán (Risco, 1995 [1934]: 321; Vázquez-Monxardín, 2003: 172). A su vuelta a Galicia, *Nós* lo publica en 1931, en cuatro entregas —números 86, 89, 92 y 95— sin firma, con valiosas aportaciones del investigador en la introducción y los comentarios (Risco, 1931; Rodríguez, 2005: 22; 2005: 33). De este texto, se hizo una edición conmemorativa en el Museo do Pobo Galego, prologada por Antonio Raúl de Toro Santos (Toro, 2000b).

Desde los escritos doctrinales políticos, Risco pasa a divulgar este importante componente teórico nacionalista a través de su narrativa: “Corolario literario do

significado do celtismo no nacionalista V. Risco serán algunas das súas narracións dos anos 20: *A estrela do Apóstolo* (1923), *A trabe de ouro e a trabe de alquitrán* (1925), *A velliña vella* (1925), e *Dédalus en Compostela* (1929)” (Rodríguez, 2003: 163).

Por sus conexiones con el folclore de Irlanda vamos a fijarnos en algunas de las obras narrativas que Risco compone a partir del folclore gallego, dentro de su actividad como modernizador de la narrativa literaria gallega. Empezaremos por *A estrela do Apóstolo* (1923), dada a conocer en *Nós* el Día de Galicia de 1923. Su redacción obedece a la empresa colectiva política y cultural de elaborar —dejemos ahora su significado político aparte— la historia legendaria de Galicia. Lo haría Risco en prosa para dar pie a la épica en verso de Ramón Cabanillas, comenzada en *A noite estrelecida* (Rodríguez, 1996: 152; 2007: 44).

Otro cuento de base tradicional mezclada con elementos cultos es *A velliña vella* (1925), que se inspira en una figura legendaria del folclore irlandés y nórdico español. Aparece en él la anciana sabia irlandesa *Cailleach Bheara*, motivo recurrente en el imaginario nacionalista, que W. B. Yeats lleva a escena en el *Abbey Theatre* con el nombre de *Cathleen ni Houlihan* (1902), símbolo de Irlanda (Rodríguez, 2007: 45). En la obra de V. Risco, la anciana es la personificación de Galicia, pero, al contrario que en la pieza de Yeats, no obtiene respuesta de los representantes del pueblo y se ve abocada a pedir auxilio a los celtas que duermen encantados bajo tierra. *Dédalus en Compostela* (1929) también es un relato muy cercano a la literatura irlandesa, pues toma la figura de James Joyce, o mejor dicho, su conversión en el personaje literario Stephan Dedalus, como protagonista. Se trata el tema del sentimiento de la Tierra y la lucha nacionalista de las dos naciones hermanas. En el caso de James Joyce, su figura es la del renegado que al mismo tiempo es artista que lleva Irlanda allá donde va; y se le identifica con aquellos gallegos que prefieren no liberar Galicia y asistir al “suicidio de la patria”: *Dédalus en Compostela* remata sendo, como vemos, un duro ataque contra unha grande parte do pobo galego e a súa pasividade na redención de Galicia” (Rodríguez, 2003: 164).

Detengámonos un poco más en el relato *A trabe de ouro e a trabe de alquitrán*, que se publica en la colección *Lar* de novela corta en 1925 (Risco, 2004: 59-73). Se narra en ella una historia que tiene que ver con la leyenda de los moros encantados, extendida por toda Galicia y relacionada con la de los *sidhe* irlandeses. Ambos son guardianes de tesoros ocultos bajo tierra, protegidos por rocas o por restos de construcciones megalíticas. En la

obra, una *moura* se está peinando con un peine de oro —como tienen por costumbre presentarse las *sidhe* y las *banshee* en el folclore céltico irlandés—. Risco explica que por *mouro*, *moura*, vocablos frecuentes en expresiones como “no tempo dos mouros”, el pueblo gallego entiende un ser misterioso, mágico, que las personas se encuentran por los caminos en sitios apartados. Risco sostiene que el tipo de ser feérico es un legado de la cultura céltica, cuyo nombre se perdió y confundió con el que se usaba tradicionalmente para referirse al extraño y desconocido invasor en la época medieval. En la novelita, de tipo ensayístico, el narrador explica esto mismo antes de presentar dos tipos diferentes de seres que habitan el “otro mundo”. Por un lado, los *mouros*, invasores no cristianos; por otro, los celtas que se hallan encantados desde hace cientos de años, a la espera de ser liberados por un descendiente que reúna las virtudes de la bondad y honradez: “—Olla, fillo de Brigo e de Gael, ¿non recoñeces os Antigos?” (Risco, 2004: 63). Los personajes van a ser liberados por el protagonista, joven aldeano, y se revelan ante él como los “Proxenitores, os homes do Tempo e das Idades Antigas [...] sacerdotes e os sabios do Bosque Sagrado” (Risco, 2004: 63). En la viga de oro / *trabe de ouro* que sostiene el techo del subterráneo que habitan los celtas, aparece grabado, en escritura creada por el sabio Ogmá, todo el saber de los celtas en tres mil trescientas treinta tríadas.

En este relato, Risco rompe la citada identificación folclórica entre los *mouros* y los celtas antiguos de Galicia, para presentar literariamente los dos polos opuestos, que van implícitos en esta identificación popular: por un lado, el pagano identificado con el *mouro*; y por otro, el cristiano representado por los celtas, quienes aceptan esta doctrina con la llegada de Santiago a Galicia (Rodríguez, 2001 [1993]: 164). Volverá el autor a esta cuestión, así como a la literatura popular que le sirvió de base para su narración literaria, en “Da Mitoloxia popular: os mouros encantados” (1927) y *Ensaio dun programa pró estudio da literatura popular galega* (1928).

Un miembro de la Xeración Nós fundamental para el tema que nos ocupa es el prehistoriador y antropólogo Florentino López Alonso-Cuevillas (1986-1958), miembro también de las Irmandades da Fala y del Seminario de Estudos Galegos (sección de Prehistoria). Realizó una tarea arqueológica consistente en la “sistematización da prehistoria galega, cuías liñas fundamentais deixou trazadas”, necesaria para comprender el origen del “alma da nosa terra” (Otero Pedrayo, 1980: 1).

Se dedicó desde 1928 a la arqueología de campo, catalogando los castros de Galicia de los que se tenía noticia, y analizando joyas, armas y otros utensilios de la Galicia *castrexa* anterior a la romanización. En 1922 publica su primer trabajo, *A Mansión de Aquís Quierquernis* (1922), seguido de *A idade de ferro na Galiza* (1924). Ya en la posguerra, ingresa en la Real Academia Galega en 1941, y en 1944 colabora en la creación del Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, que sustituye al Seminario de Estudios Gallegos que el franquismo quiere controlar. Sigue publicando trabajos, como *Las Joyas Castreñas* (1951), y edita el volumen *La Civilización Céltica de Galicia* (1953), obra de la que nos ocuparemos enseguida. Es, precisamente 1953 el año que se celebra en Orense el III Congreso Nacional de Arqueología, con López Cuevillas presidiendo varias sesiones. De 1955 es el tomo *Prehistoria de la Historia de Galicia* (1955), perteneciente a la *Historia de Galicia* que dirige Ramón Otero Pedrayo y se publica en Buenos Aires.

La Civilización Céltica de Galicia (1953), en su reedición de 1989, comienza con una presentación del antropólogo e historiador Gómez-Tabanera, que, entre otras cosas, destaca del prehistoriador el estudio de las relaciones que pudieron existir entre los pueblos de las *fisterras* atlánticas desde la Edad de Piedra. Su investigación sobre la cultura megalítica atlántica fue pionera en este ámbito de estudios y algunas de sus hipótesis han sido confirmadas por la investigación arqueológica contemporánea, lo cual indica su trascendencia para las nuevas generaciones de arqueólogos (Gómez-Tabanera, 1998: XXIV-XXV).

Cuevillas otorga una filiación céltica indoeuropea a los pueblos invasores llegados a Galicia:

[...] creemos que el núcleo fundamental que caracterizaba de un modo más recio a los invasores indo-europeos era un núcleo celta, y creemos también que fue lo suficientemente fuerte para celtizar por entero al país invadido, y que no se limitó como algunos opinan a ocupar los territorios que en Estrabón y en Plinio aparecen habitados por tribus que reciben el nombre de célticas, sino que se extendió por todas partes dejando siempre claras huellas de su paso. (López-Cuevillas, 1989 [1953]: 43)

Analiza topónimos terminados en *brica*, *briga* o *dunum*, que se diseminan por el noroeste peninsular, y cuya celticidad es, dice, universalmente reconocida (López-Cuevillas, 1989 [1953]: 44). Observa que la cultura castreña es uniforme y los artefactos encontrados en las excavaciones son idénticos. Recoge datos del censo romano de Plinio para concluir

que la población de la Gallaecia —Convento jurídico de Braga, Lugo y Asturica— reunía en total 581000 habitantes o “cabezas libres” (López-Cuevillas, 1989 [1953]: 57). Ofrece a continuación una larga nómina de tribus asentadas en los tres conventos o *civitates*, localizándolos geográficamente (López-Cuevillas, 1989 [1953]: 59-76).

El panteón céltico del noroeste de la península es variado, tal como transmiten las fuentes documentales de los autores clásicos, de la arqueología y el folclore: se conoce bien el tipo de cultos y los lugares de los númenes/*nemeton*, así como las ceremonias y sacrificios que se llevaban a cabo en ellos. Pero se desconoce la naturaleza íntima de los dioses, así como el origen, la historia y la evolución del panteón céltico. Cuevillas ofrece una relación de seres divinos: montañas, ríos, Lugoves, Diosas-*Matres*, dioses protectores de las encrucijadas o lares viales, peñas, bosques, el sol, el fuego, el tótem jabalí, etc. Añade que el dios o dioses galaicos de las montañas fueron asimilados por los dioses del panteón romano, Júpiter y Marte (López-Cuevillas, 1989 [1953]: 279-283).

Por otro lado, queremos mencionar brevemente la contribución a la cultura gallega de Otero Pedrayo, también miembro del Grupo Nós. Antes de la guerra publicó el importante *Ensaio histórico da cultura galega* (1930), y después de ella fue el primer presidente de la Editorial Galaxia, considerado como el patriarca de la cultura gallega que se quería rehacer en época de imposibilidad de políticas nacionalistas gallegas (Fundación Otero Pedrayo). No vamos a detenernos en su prolífica y variada producción ensayística y literaria, pero sí nos fijaremos en su obra como historiador —recuperó su cátedra de Historia en la USC tras la dura posguerra—. Fue también defensor de la importancia que la cultura y etnia célticas tenían en la labor de construcción del país gallego, en la línea también él de Manuel Murguía. Para Otero Pedrayo, las características del gallego moderno son la ironía, el sentimiento de libertad, el antidogmatismo y la imaginación, manifestándose estas características psicológicas en los personajes que crea en la ficción, pues, a pesar de la romanización y cristianización, no se pudieron olvidar las anteriores costumbres étnicas de Galicia. Y el celtismo para él es una concepción espiritual —no solo de la raza—, con un panteísmo que se manifiesta en el amor sublime a la tierra y a las manifestaciones naturales, compaginado con el Dios cristiano (Gómez, 1993: 35-36).

El otro nombre es el del escritor, caricaturista y pintor Alfonso Daniel Rodríguez Castelao (1886-1950), teórico del nacionalismo gallego de la segunda mitad del s. XX y compañero desde las Irmandades con el resto del Grupo Nós. Se convirtió en uno de los políticos y

parlamentarios más importantes del Partido Galeguista. Exiliado en América tras el golpe de Estado, siguió representando a Galicia hasta el final, después de pasar por el gobierno de la República en el exilio de José Giral en París, en el que Castelao fue ministro hasta 1946.

En su obra teórica de 1944, *Sempre en Galiza*, el celtismo aparece como elemento base del nacionalismo gallego. La obra un ensayo compuesto en cuatro “Libros” precedidos de un “Adro”. La redactó en distintos momentos y fue rematado en el exilio de Nueva York, mientras Europa ardía en guerra. Nos centraremos en las ideas relacionadas con la identidad céltica que nos interesan:

Al tratar el territorio gallego, Castelao cita a Stalin, según el cual, no hay nacionalidad sin territorio. Para los gallegos “a Terra” equivale a “a nosa Nación”, “a Matria” (Castelao, 2004 [1944]: 52), reconociendo de esta manera los límites de Galicia como espacio geográfico, pero también abstracto, de acuerdo con el concepto de *nación* como comunidad abstracta y coherente como construcción social (Anderson, 1983). En relación con la raza, apoyándose también en Stalin y apartándose de las teorías galleguistas del s. XIX, asegura que no es un factor diferencial de nacionalidad: los gallegos emigrantes, fundiéndose con diferentes razas, siguen siendo gallegos y decir lo contrario sería caer en un condenable nacionalismo racista. Al mismo tiempo, Castelao sostiene que los gallegos se sienten celtas, entendiendo por tales los pueblos atlánticos de las *fisterras* que comparten un mismo apego a la *Tierra Madre*:

Certo que nos sentimos celtas; pero máis que pensar nos invasores que nos deron o pulo xenésico da nosa unidade espiritual, pensamos nas afinidades étnicas que nos asemellan a outros pobos atlánticos, que viven nas Fisterras: irlandeses, galeses, bretons, etc. E tales signos diferenciáis atribuímos ao poder creador da Terra Nai, molde que nos vai facendo á súa imaxe e semellanza. (Castelao, 2004 [1944]: 52).

Continúa reflexionando sobre el territorio y hace una defensa de la confederación con Portugal para restaurar los vínculos históricos y culturales y lograr “a irmandade galaico-portuguesa” (Castelao, 2004 [1944]: 274). Reitera, avanzado el ensayo, el papel central de la *Terra Nai* o *Terra-Matria*, que explica el sentimiento de la *saudade*, tal como expresa el poeta lusitano Amarante, para el que esa *saudade* es energía de la tierra transmitida al hombre a través del paisaje y los siempre misteriosos elementos naturales (Castelao, 2004 [1944]: 334). Al ocuparse aquí del idioma gallego, empieza por afirmar

que la lengua es el vínculo social primordial de una nación. Para que llegue a considerarse socialmente como prestigiosa, es necesario el trabajo de los representantes más cultos de esa nación. El gallego, más *enxebre* que el castellano, supone “a forma máis antiga das lingoas neolatinas de España e a primeira que alcanzou u pleno desenrolo literario” (Castelao, 2004 [1944]: 347, 349). El hecho diferencial gallego viene reforzado, según la idea expresada en la *Teoría do Nacionalismo Galego* de Vicente Risco, por lo que supuso el Romanticismo de rebelión del espíritu atlántico frente al antagónico espíritu mediterráneo (Castelao, 2004 [1944]: 352).

En *Sempre en Galiza*, Castelao hace un repaso de la historia y literatura de esta nación, llegando a las Irmandades da Fala y el momento en que el Estatuto de Galiza, después del plebiscito, es entregado al presidente del Congreso de la Segunda República el 15 de julio de 1936, dos días antes de que estalle la devastadora Guerra Civil. Sigue en el momento de poner punto final a estas páginas, abogando por una Galicia independiente y con gobierno propio.

2.2.9.3. Galicia en la época de Franco

Como hemos podido ir viendo, con la dictadura de Franco, el nacionalismo es perseguido hasta el exilio, el encarcelamiento o el asesinato de guías del Partido Galleguista, como Bóveda, Casas, Carballeira o Casal. Los galleguistas con ideas más moderadas o conservadoras, como Otero Pedrayo o Fraguas son depurados en sus cargos de la administración, mientras que los que se habían separado antes, como Vicente Risco o Filgueira Valverde, sobreviven colaborando en mayor o menor grado con el Régimen.

El nacionalismo en la segunda mitad de siglo conoce una época de resistencia desde el exilio y desde el interior. Buenos Aires se convirtió en la meca del galleguismo del exilio, liderado por Castelao desde 1940 hasta su muerte en 1950, que fomentó la unificación de grupos galleguistas a través de escritos y conferencias, hasta la síntesis representada por *Sempre en Galiza* (1944). Ese mismo año se crea el Consello de Galiza como representante de la voluntad autonómica del pueblo gallego, para apoyar la reinstauración en España de una III República con el apoyo de nacionalistas vascos y catalanes y otros miembros del gobierno de la II República en el exilio. Su presidente, José Giral, nombra a Castelao ministro sin cartera del Gobierno del exilio con base en París en abril de 1946, confiando en la caída de la dictadura de Franco con ayuda de las potencias democráticas extranjeras. Pero es el gobierno de Giral el que cae en 1947, porque la orientación ahora

la imponen desde fuera de ese gobierno, a favor de una restauración monárquica. Castelao vuelve a Buenos Aires y muere allí en 1950 (Núñez, 2001; Fundación Castelao).

A partir de los años 60, se impone una segunda fase de reconstrucción política del galleguismo bajo la guía de nuevos líderes, especialmente la de Ramón Piñeiro (Villares, 2004: 434-435). Su propuesta es superar el nacionalismo y sus pretensiones de autodeterminación, muy difíciles de conseguir con la opresión franquista del interior. La vía ahora va a ser el galleguismo culturalista, vinculado a corrientes como las existencialistas de los cincuenta, en las que se mezclan la filosofía de Heidegger con el personalismo cristiano. Las actividades del galleguismo clandestino tienen como tapadera la empresa editorial *Galaxia*, cuyo grupo homónimo —Piñeiro, García Sabell, Francisco Fernández del Riego, Xaime Isla, Fermín Penzol, Valentín Paz Andrade, etcétera—, incorpora a los jóvenes universitarios que se reúnen en torno a la famosa mesa camilla de Ramón Piñeiro en la Rúa Xelmírez de Compostela. Pero hay disidencias por la izquierda marxista apoyada por miembros del exilio gallego en América. De este modo, a principios de los sesenta, el nacionalismo gallego constituye el Consello da Mocidade, de amplia diversidad ideológica, del que surgen entre 1963 y 1964 el Partido Socialista Galego (PSG) y Unión do Pobo Galego (UPG) (Villares, 2004: 440). En la transición a la democracia, el recuerdo del Partido Galeguista ha quedado atrás y serán estos grupos los que tomen protagonismo en la organización del Estado autonómico gallego: “o proceso autonómico non sería comprensible sen ter en conta todo este caudal teórico e cultural, máis que organizativo, acumulado durante máis dun século polo galleguismo” (Villares, 2004: 440).

Mientras tanto, la Asamblea Popular Nacional Galega (ANPG) se opone a la reforma y defiende una estrategia de ruptura. Pero los resultados de las primeras elecciones de 1977 dan la mayoría en Galicia a la Unión de Centro Democrático (UDC), con 20 de los 27 diputados en las Cortes de 1977. En ese momento se constituye la Asamblea de Parlamentarios de Galicia para la preparación del anteproyecto del Estatuto de Autonomía y la instauración de una nueva estructura política y administrativa. En 1978 se inaugura el régimen preautonómico, siendo su presidente Antonio Rosón. Después de tiempos de zozobra, “El Estatuto de Autonomía de Galicia se plebiscita y aprueba en diciembre de 1980” (Núñez, 2001).

Si merece destacarse, aunque sea brevemente, un escritor que en el exilio mantuviera la llama de la identidad céltica de la nación gallega, ese es el pintor, poeta y editor Luís Seoane (1910-1979). Investigó con tenacidad buscando documentos históricos que pudiesen ofrecer información sobre una civilización de pueblos celtas en tierras gallegas: “Calquera dato comprobado desta interesante relación supoñía para Luís un entrañable, un inestimado tesouro” (Pozo, 1994: 72). No solo en su obra plástica, sino también en las series diseñadas para cerámicas de Sargadelos está presente el celtismo en Seoane. También aparece con fuerza en el álbum de xilografías titulado *Imaxes Celtas* (1977) y en su obra poética, como ilustra el poema “Medamus”, del libro *As cicatrices* (1959). En toda su obra se aprecia la pasión por la herencia patrimonial y artística céltica de Galicia (Pozo, 1994: 65, 72).

La literatura gallega, después de la guerra, recoge los ecos de las vanguardias propiciadas por los maestros de la Xeración de 1916, en especial, del grupo Nós. Desaparecido Manuel Antonio, el poeta del mar y exponente de la mejor vanguardia gallega, se cuenta con la obra de un escritor joven, epígono del Grupo Nós, Álvaro Cunqueiro, que va a servir de puente entre la primera y la segunda vanguardias gallegas. Antes de la guerra, había aparecido el Hilozoísmo o Imaginismo, una especie de síntesis entre tradición y modernidad, que es lo que le da un sello personal a la vanguardia gallega. Su mayor representante es el poeta Amado Carballo (1901-1927). Y se había iniciado con fuerza también el Neotrovadorismo, inspirado en el corpus de las cantigas medievales autóctonas. Su objetivo, como el del poeta Manuel Antonio, era romper moldes y no repetir lo viejo, extrayendo a la vez lo mejor del *enxebrismo* literario de Galicia, que siempre iba a resultar una novedad, en el panorama de dominio de la literatura española. Sus máximos cultivadores eran Álvaro Cunqueiro y Fermín Bouza Brey (1901-1973): la publicación de su *Nao Senlleira* en 1933 había desencadenado la tendencia neotrovadorista, emergiendo con ella nuevas premisas teóricas y estéticas. Las dos propuestas coincidían en el antirromanticismo, antisentimentalismo y anti-intimismo de su poesía y en la incorporación de lo cotidiano como materia poética (Vilavedra, 1999: 196-197).

Nos interesa destacar al poeta, novelista, dramaturgo y periodista Álvaro Cunqueiro (1911-1981), y su obra *Cantiga nova que se chama Riveira* (1933), que supone un giro en el desarrollo del Neotrovadorismo, ya que Cunqueiro manipula a su antojo los

marcadores genéricos de la Cantiga de Amigo del corpus medieval, añadiendo elementos neopopularistas, surrealistas y una imaginería innovadora (Vilavedra, 1999: 199).

Si, como vimos, las huellas célticas se podían percibir en las cantigas sobre la Materia de Bretaña que vinculan a Galicia y Portugal con las leyendas célticas artúricas, esta temática va a tratarla Cunqueiro con gran maestría en la novela fantástica *Merlín e familia* (1955). El autor fusiona a través del protagonista, instalado en la selva de Esmelle de la Galicia mindoniense, las tradiciones gallegas de mensaje identitario céltico con el ciclo artúrico compartido con Irlanda, Gales y la Bretaña francesa. También es importante el celtismo que da pie al libro de ensayos y relatos *Tesouros novos e vellos* (1964), con prólogo del psiquiatra galleguista Juan Rof Carballo y epílogo de Francisco Fernández del Riego, editor cunqueirinao del grupo Galaxia. Se recuerda en estos textos que acompañan el libro el discurso de ingreso de Álvaro Cunqueiro en la Real Academia Galega, “Algunhas imaxinaciós sobre tesouros” (1963), que indica el interés del autor por el tema desde hacía años. Los tesoros tienen que ver, como vimos al ocuparnos de la novela corta de Vicente Risco sobre este tema, con leyendas de *mouros, fadas*, etcétera, seres maravillosos que guardan tesoros encantados, enterrados en los castros o hundidos en las lagunas, es decir, con mitos *enxebres*, comunes en el folclore céltico de Galicia, Irlanda y Escocia.

2.2.9.4. La cultura gallega desde el fin de la Dictadura

Para salvaguardar y promocionar el discurso literario gallego en la dictadura, se abren dos plataformas culturales: una en la Galicia exterior y otra en la interior. Buenos Aires se convierte en la capital cultural de la diáspora gallega, cuya resistencia política y cultural se mantiene sobre todo en Argentina, México y Uruguay. Se nutre de la carga simbólica de la personalidad histórica de Castelao, apoyado por Manuel Puente, y cuenta con figuras como Ramón Suárez Picallo, Arturo Cuadrado, Lorenzo Varela, Xosé Neira Vilas, Luís Seoane, etc. Este último, por ejemplo, funda en Argentina las colecciones *Hórreo* y *Dorna* editadas por Emecé, la revistas *Correo Literario* y las editoriales *Nova* (1943) y *Botella al Mar* (1948, Fundación Luís Seoane). De este modo, “Foron eles, os exiliados e emigrantes, os que evitaron que se apagase definitivamente o facho da palabra literaria gallega” (Vilavedra, 1999: 214).

La reconstrucción del discurso gallego desde la Galicia interior se inicia con la publicación en 1947 del libro de poemas *Cómaros Verdes*, de Aquilino Iglesia Alvariño. Aparecen inmediatamente después dos revistas literarias bilingües, *Mensajes de Poesía* y

Alba. La primera (1948-1952) fue creada, a modo de hojas volanderas dentro de un sobre postal, por el poeta Eduardo Moreiras en Vigo. En ella colaboran Álvaro Cunqueiro, Luz Pozo Garza, Luís Pimentel, Pura Vázquez, etc.; y se publican textos, originales o traducidos, de Jean Cocteau, Paul Claudel, Juan Ramón Jiménez o Luis Cernuda, entre otros. Es de reseñar que Eduardo Moreiras estaba muy interesado en la recuperación de la identidad céltica de Galicia y su relación con Irlanda. Así, traduce al gallego para la revista *Nordés* —dirigida por Tomás Barros y Luz Pozo Garza— la famosa rapsodia del poeta y juez, o *fili* gallego Amergin: “The song of Amergin”, perteneciente al *Leabhar Gabhála Éireann*.

La segunda revista, “Alba” (1948-1956), tiene como promotor y director a Ramón González-Alegre. Colaboran en ella algunos de los escritores anteriores, así como poetas portugueses. Aparece también el semanal cultural *La Noche* (1946-1967) y en 1950 se funda la Editorial Galaxia con la intención de reestructurar desde la Galicia interior el proceso culturalista gallego destrozado por la Guerra Civil. El consejo editorial acuerda publicar solo libros en gallego: lo integran, entre otros, Ramón Otero Pedrayo, Francisco Fernández del Riego, Xaime Isla y Ramón Piñeiro, “o verdadeiro artífice do proceso de reconstrucción cultural que Galicia tivo de abordar na postguerra” (Vilavedra, 1999: 211). Como plataforma de comunicación, además de editorial, Galaxia comienza a publicar muy pronto la revista *Grial*, para difundir temas gallegos o tratados desde Galicia con distintas perspectivas filosóficas, históricas, lingüísticas y culturales (Rodríguez, 2002: 68). Tuvieron que empezarla a editar en forma de “Cuadernos” *Grial*, colección de monográficos trimestrales, para sortear —a veces sin conseguirlo— problemas con la censura.

La producción literaria gallega entre los años 50 y 80 pasó por grandes dificultades, debido a la represión del sistema institucional y público que afectó a la creación individual.

La rememoración de la identidad céltica encuentra impulso en la narrativa, generalmente adscrita al género de lo fantástico, a finales de los cincuenta. Destaca Xosé Luís Méndez Ferrín (1938), perteneciente al grupo llamado Nova Narrativa Galega. Uno de los temas recurrentes en Méndez Ferrín es la evocación de la imaginería céltica arturiana, transmitida por la Materia de Bretaña. Así ocurre en sus libros de cuentos *Percival e outras historias* (1958) y *Amor de Artur* (1982). En este último, que da título también al

libro, se emplea un lenguaje épico-lírico lleno de símbolos que dan pie a la experimentación lingüística propia de la narrativa del momento. Esta simbología codifica motivos temáticos como la opresión o la liberación, la nostalgia de un tiempo perdido, el amor y desamor, la relación entre lo real y lo imaginario, el eros y la muerte, así como la memoria histórica (Vilavedra, 1999: 310).

Sigue la recreación por Ferrín del mundo céltico en *Bretaña Esmeraldina* (1987) y *Fría Hortensia y otros cuentos*. En esta última obra, se desvela el mundo artúrico rodeado de creencias míticas a través de la protagonista, Fría Hortensia, que representa a la mujer sabia —*meiga* o *Cailleach Bheara* del folclore mítico megalítico gallego e irlandés— que recuerda a las nuevas generaciones gallegas temas célticos de los manuscritos del *Mabinogion* galés (Méndez, 1999).

En el declive de la dictadura, en los años 70, los escritores e intelectuales gallegos refuerzan y difunden el compromiso con el idioma propio como soporte de la identidad cultural de Galicia, y, a partir de 1980, se agrupan profesionalmente en la Asociación de Escritores en Lingua Galega (AELG). Como hemos visto, algunos poetas y escritores gallegos contemporáneos siguen manifestando en sus obras interés por la identidad céltica de Galicia. Es el caso, por ejemplo, del poeta Claudio Rodríguez Fer, que en *Lugo Blues* (1987), celebra al dios pancéltico Lug, fundador de la ciudad de Lugo. Y la escritora Carmen Blanco evoca a las diosas célticas en su poemario *Na Alba Atlántica / In the Atlantic Dawn* (2016), al enlazar pasado céltico megalítico de Galicia y el de los territorios del Arco Atlántico por medio de las Diosas Madres Soberanas.

El mismo año que el Museo do Pobo Galego de Santiago de Compostela reedita los capítulos traducidos al gallego en la revista *Nós* con un prólogo de Antonio de Toro (Toro, 2000a), Suso de Toro dedica el libro *O país da brétema. Unha viaxe no tempo pola cultura celta* a la recuperación en gallego de las sagas de héroes del *Leabhar Gabhála Éireann*. El autor las reescribe tras explicar en la introducción los motivos que le llevaron a hacer esta obra de divulgación en un contexto de defensa de la diversidad cultural que paradójicamente está condenado a la uniformización bajo la economía del mercado globalizado: “o celta é unha parte de nosotros, de toda a nosa civilización, e unha parte que, ademáis, está a medrar. E reclamámola como cousa nosa” (Toro, S., 2000: 22).

Será en 2004 cuando la presencia del *Leabhar Gabhála Éireann*, como fuente céltica identitaria para Galicia e Irlanda, se evidencie claramente en la poesía gallega con *As Arpas de Iwerddon* de Luz Pozo Garza, especialmente en la sección “Novo *Leabhar Gabhála*”. La poeta reescribe los últimos capítulos del *Leabhar Gabhála Éireann* dedicados a los milesianos y recrea el encuentro entre el *filí* gallego Amergin, líder de los milesianos, y la tríade de las diosas-reinas-soberanas de Irlanda de los Tuatha Dé Danánn. Como colofón, aparece el poema “Litofanías”, que más adelante analizaremos, sobre los topónimos o epicentros sagrados de las manifestaciones arquitectónicas megalíticas de la diosa-madre y los rituales correspondientes del mundo céltico del oeste atlántico.

La curiosidad e indagación por el pasado celta crece cada día en la cultura gallega. Y por primera vez existe una colaboración mutua entre cultura académica y cultura popular: lo ilustran varios sucesos en los últimos años: el grupo de música celta *Luar na Lubre* edita *Mar maior* en 2012, disco inspirado en la música medieval y que tiene varios temas basados en los relatos sobre la conexión entre Galicia e Irlanda del *Leabhar Gabhála Éireann*. Dio origen a un espectáculo audiovisual grabado en directo en 2014 en A Coruña, con el título *Torre de Breoghán*, que contó con la colaboración del músico Nani García y la Orquesta Sinfónica de Galicia.

Poco tiempo después, en 2018, el gaitero internacionalmente conocido como embajador de la música celta gallega, Carlos Núñez, edita *La hermandad de los celtas*, un volumen divulgativo sobre las culturas célticas atlánticas para el que se entrevistó con los principales arqueólogos, genetistas y lingüistas expertos en el tema. Ese mismo año, importantes arqueólogos centrados en la cultura atlántica del noroeste presentan la exposición *Galaicos* en el Museo Arqueológico de Madrid, que en 2019 se lleva a distintas ciudades gallegas. Por primera vez se da relevancia a las culturas de los pueblos célticos del mar que la focalización mediterránea había impedido hasta ahora.

3. Relación del *Leabhar Gabhála Éireann* con la cultura irlandesa y gallega a través de la mitología, el folclore y la toponimia

El *Leabhar Gabhála Éireann* (s. XII) es una valiosa fuente de información para seguir el rastro de los pueblos que llegaron y se asentaron en Irlanda antes de la expansión del cristianismo por la isla. Como hemos visto, en la edición de Macalister (1938) se ofrece una lista de temas contenidos en el libro en torno a la agricultura, la sociedad y la cultura, que aprovecharemos para comparar con los mismos ítems aparecidos en documentos referidos a Galicia. Tendremos en cuenta la información aportada por la antroponimia y la toponimia de ambos territorios para examinar su relación con la mitología celto/gaélica de Irlanda y contrastarla con la de Galicia.

Como adelantamos en otro capítulo, la toponimia es una importante fuente primaria de información para obtener datos de la Galicia prerromana, ya que ofrece vestigios de los diferentes pueblos que habitaron este territorio en ese período sin historia. Gonzalo Navaza considera los topónimos como auténticos monumentos (Navaza, 2001).

Con respecto a la importancia de los topónimos como patrimonio cultural, Navaza afirma:

A toponimia é a concreción lingüística da relación dunha comunidade coa súa xeografía ao longo da historia. Forma parte deses elementos culturais de primeira orde que a Unesco denomina “patrimonio inmaterial” dos pobos. O carácter permanente dos topónimos fainos monumentos históricos, que se manteñen en pé a través dos séculos e que funcionan como referentes compartidos da comunidade, como sinais da identidade colectiva. (2001)

A continuación, analizaremos una muestra de topónimos gallegos en los que hallamos concomitancia entre la Galicia prerromana y la Irlanda precristiana, usando como base de comparación el texto del *Leabhar Gabhála Éireann*. Seguiremos tomando como orientación el concepto de *cultura histórica* propuesto por Sánchez Marcos, al que nos referimos en el capítulo de introducción.

3.1. Irlanda: Dana/Ana. Galicia: Sierra de Anamán/Anamao

En relación con el origen del nombre de la diosa Dana o Danu, el mitólogo Ó hÓgáin informa de que *Danu* es la diosa védica de las aguas y de que su nombre se origina en la raíz proto-indoeuropea */dhenh/* que significa “correr, fluir”. También relaciona esta diosa con el nombre del río Danubio, pues se halla, como vemos, ligada a las aguas. En Irlanda, donde adquirió atributos de diosa madre, se la designa frecuentemente como Ana/Anu, nombre procedente del irlandés arcaico “*anae*”, que significa “riqueza”. Se la consideraba diosa de la riqueza y la fertilidad, como representación de la Madre Tierra (Ó hÓgáin, 1999: 66).

En el *Cormac's Glossary* se define a Anu o Danu como “la madre de los dioses de Irlanda (Russell, Arbuthnot y Moran, 2007-2009). Sobre el término “dioses” —empleado por el clan Tuatha Dé Danánn/Tribu o gentes de la Diosa Dana—, Alberro aclara: “Dé Danánn eran considerados como dioses debido a su condición de magos [...] ellos consideraban a sus artistas y artesanos como dioses (*dee*) y a los trabajadores y campesinos como no dioses (*andee*)” (Alberro 2007: 27-28).

Parece evidente tanto la conexión indoeuropea entre la diosa Dana y Ana, como la relación entre la ancestral diosa védica Danu, la irlandesa Danu (a veces Anu, Ana, o Dana) y la galesa Don. Hay, por otro lado, un claro vínculo entre el atributo védico que se da a esta diosa: “Aguas celestes” y el río Don al norte de Inglaterra (Fee, 2001: 80). El añadido de la fertilidad como otra de sus características la hace aparecer como diosa madre trivalente, ligada a la tierra, las aguas y la fertilidad. Ch. R. Fee menciona al respecto las colinas Paps of Anu, (pechos de Anu) del condado de Kerry, al suroeste de Irlanda (Fee, 2001: 80), que ya aparecían en el volumen 4 del *Leabhar Gabhála Éireann* (ed. Macalister, 1941: 123, 155, 161, 183, 189). Como Alberro señala, Badb, Macha y Morrigan son las tres hijas de Dealbaeth. La tercera era conocida también como Ana, nombre que tomaron las Paps of Anann en East Luachain (Alberro, 2007, ed.: 129): “la supervivencia de este topónimo en moderno irlandés hasta nuestros días es un testimonio de la asociación de la arcaica diosa Ana con la provincia de Munster en Irlanda” (Alberro, 2007, ed.: 236).

En las colinas Paps of Anu se localiza además un túmulo prehistórico, en irlandés *cairn*, con un conjunto de cisternas de enterramiento o cementerio primitivo conectado por

pasillos pequeños. También se ubica allí la piedra Ogham y un pozo en donde se celebraban los ritos de la Fiesta de Beltain del 1 de mayo, procedentes de la Irlanda precristiana y recordados aún en el s. XX. En 1983 se colocó allí una estatua de la virgen María, sincretizando este culto femenino.

Entre el norte de Portugal y Galicia, zona de la antigua Gallaecia, se encuentran las sierras de Quinxo y Anamán. La Sierra de Anamán o Anumao se inscribe en la actualidad en las Rutas das Mámoas o caminos entre abundantes dólmenes y castros que dejan testimonio de la presencia de los antiguos galaicos (Navaza, 2001). La formación geológica de la Sierra de Anamán/Anumao dejó como resultado la apariencia de dos senos femeninos, iguales a los Paps of Anu en Irlanda. Como su homóloga irlandesa, suponemos que la deidad femenina Ana/Anu está en la base de este topónimo, hipótesis que refuerza el hecho de que se edificó al lado del castro Laboreiro un templo cristiano sincrético dedicado a Nuestra Señora de Anumao, con advocación a Santa Ana. Como hemos visto, también se construyó una capilla cristiana en los Paps of Anu de Irlanda, señal sincrética que funde dos rastros culturales de origen diferente.

De acuerdo con Miguel Losada, el folclore de la Sierra de Anamán/Anumao está protagonizado por la leyenda de siete vírgenes hermanas nacidas en esta sierra, más tarde “dispersadas y sacralizadas” (Losada, 2016: 170). El epicentro de esta leyenda se encuentra en la misma Sierra Anamán/Anumau, en la que en la actualidad existen tres santuarios marianos, Nossa Sehora do Anumano, la Virgen da Boavista en Castro Laboreiro y la Virgen da Peneda en la Parroquia da Gavieira. De todo ello deducimos la existencia de un culto dedicado a una trinidad femenina encabezada por Ana/Anu, similar a la trinidad irlandesa de the Paps of Anu -Ana, Dana, Morrigan.

En cuanto al topónimo Anamán/Anumao, este podría ser de origen celta, ya que “madre” en gaélico es *Máthair* —pronunciado /MAW-hir/— y abreviado como *Má* —pronunciado /Má/ o /Mao-Mau/—. Por lo tanto, Anamán/Anumao en celta gaélico sería: Ana-Máthair o Anu-Máthair, y su abreviatura: Ana-Má/Ana-Mao/Ana-Mau o también Anu-Má, Anu-Mao/Anu-Mau, por lo que darían lugar a Anamán, o Anumao. Por esta razón, proponemos para Anamán/Anumau el significado de Ana/Anu-Madre, o Madre Ana/Anu. Este significado coincide con la tesis de Gonzalo Navaza acerca de la localización de los antiguos galaicos y de los topónimos prerromanos encontrados en esta zona a ambos lados de la *Raia* —límite entre Galicia y Portugal—, “correspondiente a pobos chegados no

primeiro milenio antes de Cristo, que falaban linguas emparentadas co celta” (Navaza, 2001).

Nuestra propuesta, resultado del rastreo de los estratos y procesos de la conciencia histórica social a través de la toponimia, el folclore y la mitología comparada entre la Gallaecia (Galicia y Portugal) e Irlanda, concuerda, además, con la función primordial de la diosa Ana/Anu, soberana del territorio y de la fertilidad y diosa madre.

3.2. Irlanda: El Dagda. Galicia: Larouco

Como ya adelantamos al ocuparnos de la prehistoria gallega, el nombre Dagda procede de las raíces gaélicas *dag*, “bueno” y *día*, “dios”. Su significado es, por tanto, “el Dios bueno”, pues se suele nombrar acompañado de artículo. Dagda es una de las divinidades principales de los Tuatha Dé Danánn (Alberro, 2007: 232). Se considera una divinidad evemerizada relacionada con un héroe histórico de este clan. Se acompaña de los epítetos Eochar Ollathair/ Caballero o Padre de Todos; Ruad Rofhesa / Noble Señor de la Gran Sabiduría, aunque en inglés se traduce como “Red One of Great Knowledge” /el único Rojo del Gran Conocimiento (Rua, 2008: 18). *Ruad* en irlandés significa “rojo”, referido al sol, ya que Dagda está conectado con él. Otros epítetos del Dagda son Deirgdere, Ojo rojo/El Sol; Samildanach / El de los muchos dones, títulos asociados a dioses multivalentes como Lugh, otro jefe de los Tuatha Dé Danánn que también se relaciona con el sol (Alberro, 2007: 232).

Rua aclara que la bondad que se le atribuye no conlleva un sentido moral, sino que significa que “es bueno en todo”: guerrero, artesano, mago y líder (Rua, 2008: 18). La aclaración coincide con un dato importante que ofrece el *Leabhar Gabhála Éireann* sobre los Tuatha Dé Danánn, y es que no profesan ninguna religión: “Los Tutatha Dé Danánn misteriosos/gente sin religión” (Sainero, 2010: 128). Uno de sus nombres, Eocharidh está conectado con la palabra “caballo o jinete” (Rua, 2008: 18). En el *Leabhar Gabhála Éirenn* aparece como la posesión más importante del Dagda uno de los cuatro tesoros que los Tuatha Dé Danánn llevaron consigo a Irlanda, un enorme caldero “del que nadie quedaba insatisfecho” (Sainero, 2010: 112). Además del Caldero de la Abundancia, el Dagda posee otro tesoro: una gran maza que tiene que ser remolcada en un carro de grandes ruedas y que dispone en cada uno de sus extremos de poderes antagónicos. Uno es capaz de devolver la vida a los muertos y otro puede destruir a los vivos. Con esta

arma, el Dagda lanza rayos de fuego o de luz. Según Paterson y Walty, “el Dagda realizaba toda suerte de milagros para ayudar a la gente, e intervenía en el clima para que se consiguiera una buena cosecha” (Paterson y Walty, 1999: 125).

Lo mismo que la maza, el propio Dagda se desdobra en dos caras opuestas. Una lo representa como “El Padre de Todo”, la “Llama”, “El Rojo del Gran Conocimiento”, “el Gran Dagda”, “el Buen Dagda”, y simboliza fortaleza, generosidad, sabiduría. Con un arpa mágica de roble controla a su gusto las emociones de sus oyentes y ayuda a que las estaciones del año se sucedan en orden equilibrado con el objetivo de conseguir buenas cosechas. La otra cara lo representa como un villano, vestido rústicamente con una túnica corta que solo le cubre la mitad del trasero, exhibiendo el falo que le llega hasta el suelo y que simboliza un apetito sexual desmesurado (Alberro, 2007, ed.: 232-235).

La doble naturaleza del Dagda integra, como vemos, el desmedido deseo sexual que se exhibe en encuentros con diferentes consortes. Representa la fertilidad viril tanto por la procreación de numerosos vástagos como por su poder de influencia en la fertilidad de los campos. El Dagda se une a diosas de Irlanda, epónimas y evemerizadas, y opuestas entre sí (Whitlock, 2013). Por un lado, Boann, divinización femenina del río Boyne. Juntos representan la unión sexual entre la diosa madre y el rey tribal para asegurar la continuación de la fertilidad de la tierra. Por otro lado, se une a Morrigan —Mór Riagh—, reina trivalente de los Tuatha Dé Danánn. Morrigan es la “Gran Reina”, un título cercano al de “Buen Dios” que ostenta el Dagda, y la unión sexual del Dagda con ella simboliza la unión fértil del rey con la sagrada tierra o el propio espacio geográfico, que este debe proteger en todo momento. De hecho, la unión sexual profetiza la victoria para los Tuatha Dé Danánn en su larga lucha contra los formores o formorianos por la conquista de Irlanda.

Se ha comparado la figura del Dagda con Indra y Thor por su insaciable apetito y sus atributos de justicia representados por la maza, así como la capacidad de emitir rayos de fuego como el mismo Júpiter: “El Daghdha céltico-irlandés ha sido considerado también por algunos autores como una figura equivalente a otros famosos dioses indoeuropeos: Cronos, Hércules, Thor, Dis Pater [...]” (Alberro, 2007, ed.: 233-234).

Como acabamos de ver, el Dagda, dios sabio y justo, de grandes proporciones y voraz apetito, ayuda a los Tuatha Dé Danánn para que vivan un período de paz y abundancia en

Irlanda, antes de la llegada de la última conquista, la de los milesianos o gaélicos desde Brigantia de Iberia. En el *Leabhar Gabhála Éireann* se indica que los Tuatha Dé Danánn, al no profesar religión alguna a su llegada a Irlanda, es posible que se adaptasen a los dioses y santuarios de sus predecesores en esta isla (Ó hÓgáin, 1999: 128). Por lo tanto, cabe la probabilidad de que el culto al Dagda llegase a Irlanda desde Iberia, de lo que nos ocuparemos a continuación.

En la iglesia de São Miguel, en Vilar de Perdizes, *freguesia* del concejo de Montalegre, al norte de Portugal, existe un relieve en el que aparece el dios Larouco, conocido popularmente como “Roue Larouco”, con una maza y un pene de gran tamaño. Las características del dios Dagda ya vistas coinciden con la representación rupestre del dios Larouco en este santuario portugués.

La iglesia de São Miguel se levanta al pie del Monte Larouco, perteneciente a la sierra que lleva este nombre, Serra do Larouco. El Padre Fontes, descubridor del relieve, explica que este dios se hallaba escondido bajo las tablas del coro de la iglesia, lo cual indica que se trató de ocultar el culto primitivo pagano, después romanizado, cuando se construyó la iglesia dedicada a San Miguel, sustituto de Júpiter-Larouco con la llegada del cristianismo (Gago, 2012). Alrededor de esta iglesia se encuentran otros vestigios celtas como el altar de Pena Escrita, posteriormente romanizado. Por otro lado, en el Penedo de Caparinho aparecieron dos grabados antropomorfos, uno femenino y otro masculino, con órganos genitales visibles que, según Fontes, representan la misma divinidad —Larouco— venerada por los ancestros, creyentes en un dios poderoso, padre de la abundancia, la riqueza y la felicidad (Fontes, 1968).

En 1969 se encontraron dos aras votivas, una dedicada a Larouco y la otra a Júpiter. En la primera se lee: *LARAVC/O D(eo) MAX/VMO V(otum) / L(ibens) A(nimo) S(olvit)* (“Cumpriu o seu voto com ânimo alegre a Larouco, Deus Supremo / Padroeiro Supremo”) (Fernández, 2016). Y en la dedicada a Júpiter: *Iovi O(ptimo) Max(imo)Capito CARM(inus)* (“Capitão Carmínio ofereceu este altar a Júpiter Ótimo Máximo, com ânimo alegre”) (Fernández, 2016).

A estas aras votivas se suma una tercera descubierta en la vertiente gallega de la Sierra, en Baltar, con esta inscripción: *D(eo) REVE LARAUCO VALEN(us) APER EX VOTO* (“Para o Deus Reve Larouco, de Valeno Aper, por uma promessa”) (Fernández, 2016).

Estamos, pues, ante los vestigios de un culto sincrético a dos dioses, el local Larouco y el romano Júpiter (que terminaría fundiéndose con el San Miguel cristiano). El título de “Dios Larouco”, y el epíteto de “Máximo” (traducido al portugués como “Padroeiro Supremo”) se pueden equiparar a uno de los epítetos del Dagda irlandés: *Eochar Ollathair* / “Padre de Todos”. La identificación de Júpiter con Larouco es evidente ya que este último lleva el título de “Deo Máximo”, que solo se atribuye a Júpiter, y esto denota el poder que se le atribuía a Larouco en este entorno.

Según González García, la etimología de *Roue* —la palabra asociada a Larouco— conecta con el teónimo Reve, dios galaico-lusitano cuyo culto se esparce desde el sur de la provincia de Lugo hasta Cáceres. Las propuestas de interpretación filológica de este teónimo luso-galaico son muy diferentes (González, 2007: 412-418). La mayoría de ellas apuntan al nombre común de *río*, de acuerdo con las investigaciones de Krahe sobre la hidronimia común en la antigua Europa: *rewi* significaría “río divinizado” en el estrato lingüístico europeo más antiguo que se puede reconstruir, el *alteuropäisch*. Pero como el teónimo/topónimo Roue Larouco presta su nombre a la sierra y monte homónimo entre Portugal y Galicia, Olivares advierte de que es difícil explicar la doble vinculación de Roue/Reve con las elevaciones montañosas y con las corrientes fluviales (Olivares, 2002: 22). Por su parte, el propio González García asegura que el ámbito característico de Roue es el de las divinidades del cielo (González, 2007: 416).

Uno de los nombres del Dagda irlandés es “Ruad Rofhesa”. Ya dijimos que Ruad significa en irlandés “El Rojo”, en referencia al sol con el que Dagda está conectado. Teniendo en cuenta que Roue Larouco está ligado con las alturas, según González García, proponemos una hipótesis propia: que, en el caso del apelativo que acompaña a Larouco, “Roue”, estamos ante el nombre derivado del celta *Ruad* / “Rojo”, en alusión al sol poniente que ve aumentada su forma y su color rojizo y que tiene por morada las alturas de la sierra que lleva su nombre.

Con relación al teónimo Larouco, se puede observar que está compuesto de la lengua celta y la lengua latina: Lar-rouco. En celta gaélico, *lar* significa “centro” (Dinneen, 2003: 400); y en latín, *rauco* > *rouco* significa “estruendo”. Nuestra segunda propuesta es que Larouco es un teónimo que significa “el centro del estruendo”. La conclusión sería que Roue Larouco significa “El Rojo-Sol, (Deo Máximo) del centro del estruendo”.

Añadamos que, de acuerdo con Paterson y Walty, el Dagda llega a su cénit en el solsticio de verano, ya que está ligado al sol y a su ciclo de vida y muerte (Paterson y Walty, 1999: 117-27). De ahí procede el título de “Gran Padre”. Por su parte, el Júpiter romano goza del estatus de dios de dioses —terminaría dando nombre al planeta más grande del sistema solar—. Es quien rige el cielo, la luz diurna, el tiempo atmosférico y el rayo. Las características del Dagda irlandés y las de Júpiter —que aparece inscrito en el ara encontrada en Vilar de Perdizes— se pueden igualar a las de Roue Larouco. Los tres dioses —Rue Larouco, Daghdha y Júpiter- responden a la categoría de “Deo Maximo”.

En suma, el Dagda irlandés de los Tuatha Dé Danánn podría tener como predecesor al gallego-portugués Roue Larouco, quizá venerado en Irlanda antes de la llegada de este clan, como propone Ó hÓgáin al sugerir que, a su llegada a la isla, pudo haberse adaptado a los dioses y santuarios de los nativos (Ó hÓgáin, 1999: 128). La relación cultural entre el occidente peninsular ibérico e Irlanda, antes de la llegada de los Tuatha Dé a esta isla, quedaría atestiguada de esta manera.

3.3. Irlanda: Lug. Galicia: *Lucus*>Lugo

Como mencionamos en capítulos precedentes, en el *Leabhar Gabhála Éireann* se menciona a Lugh/Lug como uno de los reyes de los Tuatha Dé Danánn, soberano de la isla en la era precristiana. Alberro muestra las variaciones de su nombre: Lugh, Lug Lámfhota, Lug Lámfhada, y explica que *Lugh* en irlandés antiguo significa “luz brillante” y *Lámfhada* significa “brazos largos” (Alberro, 2007, ed.: 229-32). Este epíteto no tiene el significado denotativo de brazos físicos, sino que connota el amplio radio de acción alcanzado con el lanzamiento de la jabalina y disparos de honda. En el *Leabhar Gabhála Éireann*, Lugh cuenta con otros dos epítetos: *Samildánach*, que significa “el que posee todas las artes y destrezas” e *Ildanach*, que quiere decir “de muchos oficios”. Estos dos títulos pueden llevar a la conclusión de que el rey Lug de los Tuatha Dé Danánn era un *Ollamh* —sabio—. De hecho, Lug, antes de ser caudillo de este clan, ostentaba el título de Ollamh Érenn —Sabio de Irlanda—, igual en categoría a un rey, el que legisla y ejecuta las leyes. Sobre el el adiestramiento y la erudición del Sabio, Sainero explica:

Una vez terminados sus estudios de doce años, habrá archivado en su mente las leyes, acontecimientos históricos, listas genealógicas de sus antepasados, relatos literarios, etc. de su clan, se convertirá en una biblioteca viva que transmitirá a la siguiente generación de historiadores- poetas- sus conocimientos. (Sainero, 2010: 315)

De igual modo, el nombre de Lug está relacionado con la palabra celta *lugio* —juramento—, por lo que O'hÓgáin sugiere que Lug podría haber sido el patrón de los contratos jurídicos (*apud* Alberro, 2007, ed.: 229).

Como ya señalamos varias veces, en Irlanda, Lug es el patrón del festival agrícola de la recolección y se celebra, aún hoy en día, en la ciudad de Tailltiu —nombre de la madre adoptiva de Lug—, rebautizada por los ingleses como Teltown. El festival se llama *Lughnassa*, que significa “la reunión de Lug” o “la asamblea de Lug”, y marca el final de la tercera de las cuatro estaciones del calendario celta, que se extiende entre el 1 de agosto y el 31 de octubre, y da paso a la cuarta estación del invierno: *Saimhain*.

En el *Leabhar Gabhála Éireann*, Tailltiu, hija del rey de España Maghmor, se casa en segundas nupcias con Eochaidh nGarbh de los Tuatha Dé y manda talar los bosques en Coil Chuan para crear una pradera en donde vivir (Sainero, 2010: 116). El *LGE* narra que Lug le fue entregado a la reina para que lo criara, ya que es una costumbre celta criar a los hijos entre los integrantes de la misma comunidad o clan, así como que estos sean adoptados por parientes con mejor posición social. Tailltiu pidió a sus amigos e hijos adoptivos que esta pradera se llamase como ella para que la pudiesen recordar después de su muerte:

Los juegos funerarios en su honor y memoria solían ser celebrados cada año por Lugh y los reyes que le siguieron; quince días antes de Lughnasad y quince días después, y siguieron siendo celebrados sin interrupción. Lughnasad es la “nasad de Lugh”. Nasad hace referencia a una asamblea o festival en conmemoración o en memoria de una persona fallecida. (Alberro, 2007, ed.: 126-7)

En este caso, los juegos funerarios se celebraban en honor a Tailltiu, madre adoptiva de Lug. Por otro lado, cerca de Dublín existe una ciudad llamada Naas, que también está relacionada con Lug y la Lughnasa. Pero antes nos ocuparemos de la relación de Lug, de los Tuatha Dé Danánn, con la ciudad de Lugo en Galicia y los Lugones en Asturias

En nuestro análisis sobre el nombre del rey evemerizado Lug de los Tuatha Dé Danánn, que es uno de los tres héroes más relevantes en las crónicas del *Leabhar Gabhála Éireann*, concluimos que existe una correspondencia epónima de este dios pancelta con la ciudad Lucus Augusti, que dio nombre en el s. XIX a una provincia gallega; así como con Lucus Asturum, el Lugo de Llanera en Asturias, ambas zonas dentro de la Gallaecia romana.

La ciudad de Lugo está levantada sobre un importante emplazamiento de los Galaicos lucenses, uno de los castros más antiguos del noroeste peninsular, anterior a la llegada de los romanos. Caridad informa en *El castro del dios Lugo* de que después de la invasión de la zona, los romanos refundan este antiguo asentamiento y lo llaman Lucus Augusti en el año 15 a. de C., tal como recoge el *Itinerario Antonino* (Caridad, 2009). Por su parte, Alberro añade que el nombre de la ciudad procede del dios irlandés Lugh Lámfhada de los Tuatha Dé Danánn, responsables de la quinta invasión de Irlanda según el *Leabhar Gabhála Éireann*. La huella de este epónimo se encuentra en numerosos territorios celtas en Europa también anteriores a la romanización, como, entre otras, el ocupado por la ciudad gala Lugo-dun, —el fuerte de Lugh—, romanizada como Lugudunum, hoy en día Lyon. Sin embargo, el nombre latinizado de Lucus Augusti se traduce generalmente por “el lugar de Augusto” o “el bosque sagrado de Augusto”. Pero nuestra propuesta de análisis del topónimo sería la siguiente: Lucus es la forma latina de Lug, de la que derivaría el gentilicio “lucense”; y Augusti es el genitivo que asocia la ciudad al emperador y que, al mismo tiempo, hace que la figura de Augusto se revista del poder y magnificencia del dios Lug. Sería, en suma, una especie de palimpsesto toponímico que deja traslucir su significado teonímico, ya que conserva las huellas de una tradición indoeuropea aplicada al emperador romano Augusto en el arduo proceso de la romanización de la Gallaecia.

Con respecto al nombre de la ciudad de Lugo explicado con el significado de “bosque sagrado” (lat. *lucus*), Alberro informa de que, a la llegada de los romanos a esta ciudad, ya existía un castro y: “un santuario-bosquecillo sagrado dedicado a Lug, nombre que adoptaron y romanizaron los romanos, como en muchos otros casos, para dar nombre a la nueva ciudad que rodearon con un muro” (Alberro, 2010: 13).

El recuerdo de este bosque sagrado dedicado al dios Lug se mantiene en la literatura actual gracias a los poetas lucenses Claudio Rodríguez Fer (1987), C. Blanco (2008), y Luz Pozo Garza (2016). En el libro *Lugo Blues* (1987) de Claudio Rodríguez Fer, aparece el poema

“Bosque sagrado”. En él, la voz lírica se erige en demiurgo, como el propio dios Lug, al sumergir de inmediato al lector en la cosmogonía del “Bosque sagrado” que da origen a Lugo. Nacido de la divinidad acuática, sus raíces se despliegan en un entorno paradisíaco, fundiéndose en simbiosis con las criaturas que lo habitan. De ahí que los sabios druidas lo eligieran como *Nemeton* / “Santuario”. En el poema, se dice que el corazón generoso del Bosque Sagrado es exterminado al mismo tiempo que desaparece la conciencia mítica céltica. Aun así, el Bosque Sagrado es dueño de su propio universo trisquelado —vida, muerte, renacer—: “o bosque sagrado que cantaran os bardos / agromará algún día sobre a pedra de gran” (Rodríguez Fer, 1987: 19).

Este renacer profético del “Bosque sagrado” de Rodríguez Fer y de la identidad céltica que conlleva, lo anunciará años más tarde la escritora Carmen Blanco en su microrrelato “Lugo de Lugh”, del libro *Atracción Total* (Blanco, 2008: 180). A pesar de que la voz narradora vive dentro de un “doble” sistema imperialista, simbolizado por las murallas romanas que circunvalan la ciudad de Lugo —responsables del exterminio celta—, y por la política centralista que se vive aún en Galicia, comunica que se encuentra en el siglo XXI proclamando que la identidad céltica de nuestros antepasados, la estirpe de Lug, sigue muy viva en la Galicia libre y luminosa de “Lugo de Lugh”.

Por último, Luz Pozo Garza⁴⁷ recuerda que, cuando de niña visitaba a su tía Carmen Pozo, en el barrio de San Roque de la ciudad de Lugo, se asomaba a las ventanas de su casa, desde donde “se veía un extenso bosque que me atraía por su belleza y misterio”. La poeta cuenta: “Quise que me llevaran allí. Y mi tía me dijo: ‘—Ese es un bosque sagrado que aún se conserva con mucho respeto. Si puedo, te llevo’. Pero nunca me llevó...” (Pozo, 2016). A través de este testimonio, nos llega la sugestiva imagen de este bosque divino, consagrado a Lug según Alberro (2010). A pesar del paso del tiempo, el misterioso bosque de Lug sigue en la conciencia de la poeta que lamenta no haber podido visitarlo.

El poema de Claudio Rodríguez Fer, el microrrelato de C. Blanco, y el testimonio de Luz Pozo Garza, referidos al bosque sagrado y al dios pancéltico Lug —presente en el *Leabhar Gabhála Éireann*— constituyen valiosos textos de preservación de la historia

⁴⁷ Información oral a través de una conversación con la autora en el verano de 2016, completada con un correo electrónico.

cultural de un pueblo, que hemos recogido siguiendo los parámetros establecidos por Sánchez Marcos (Sánchez, 2012). Al ser en este caso los poetas quienes revelan los estratos de esa *cultura histórica*, hacen suya la labor de los bardos o *fili/file*.

De igual manera, defendemos la correspondencia entre Lug con la antigua Lucus Asturum, actualmente perteneciente al ayuntamiento asturiano de Llanera y la parroquia de Lugo en Asturias, zona que formaba parte de la Gallaecia romana (Santos, 2014). Lucus Asturum estaba habitada por los *luggones*, uno de los muchos clanes que poblaron la actual Asturias. Aunque hoy se debata el enclave exacto de la ciudad prerromana de Lucus Asturum, se sabe que en la época romana era un importante centro de enlace de las vías hacia Gijón, León, Astorga y Lucus Augusti.

Como el emplazamiento exacto de Lucus Asturum está por fijar, sugerimos que puede estar relacionado con un ara dedicada a los Lares Viales aparecida en las inmediaciones de Lugo de Llanera (Gómez, 2005). Nos basamos para ello en un estudio sobre el culto a los Lares Viales en Asturias o Lares Compitales, dioses romanos menores que protegían las encrucijadas de estas vías. En él se ha observado que el culto rendido a los Lares en la época romana puede encubrir un sincretismo religioso “entre la religión romana y la religión indígena⁴⁸, que se extiende entre el año 19 a. de C. y finales del siglo II de nuestra era” (Cid, Fernández *et al.*, 2014: 254).

Sería un nuevo caso de palimpsesto celta-romano esa ara votiva dedicada a los Lares Viales y que se relaciona con Lucus Asturum. Alarcão, Étienne y Fabre (en Cid, *et al.*, 2014: 255) llegan a la conclusión de que la apropiación romana significaría o tendría por objetivo la desaparición de este espíritu indígena, tal como afirmaba años antes Bermejo al ocuparse de la sociedad en la Galicia castreña:

Más fácil resulta comparar las semejanzas que existen entre los Lares Viales de Galicia y Asturias con otros dioses de tipo indoeuropeo (céltico) como Mercurio, Lug, aunque el modelo de los Lares Viales es posible que tengamos que buscarlo en el Hermes griego. (Bermejo, 1978: 176-177)

⁴⁸ Cuando estos autores se refieren a la sociedad indígena, hacen referencia a la sociedad céltica: “a través del culto a los Lares, se produciría el paso desde una sociedad indígena (céltica) a otra céltico-romana o galaico-romana, ya romanizada” (Cid, Fernández *et al.*, 2014: 255).

Volviendo al origen de la palabra “lares”, si partiendo de la base de que en gaélico, y en el resto de las lenguas celtas, la palabra *lar* significa “centro”, es posible que la forma romana de los Lares esté tomada del celta, significando así “centros” de la vía, o centros viales. Aunque es posible también que se trate de una raíz compartida por el latín y común en el protoindoeuropeo. En cualquiera de los dos supuestos, se puede concluir que esos centros viales estarían dedicados a deidades propias de estas sociedades indoeuropeas, desarrolladas por las tribus anteriores a la romanización, que las hacen suyas relacionándolas con élites del Imperio romano o con su propio Parnaso.

Por otra parte, el ara votiva de los Lares Viales que estamos relacionando con Lucus Asturum presenta en su inscripción el término *aram* en acusativo ([ofrecemos] el ara) sin indicación de a quién, es decir, del receptor. Para nosotros, lo más probable es que estuviese dirigida al dios pancéltico Lug, ya que el ara, como dijimos, fue encontrada muy cerca de Lugo de Llanera.

Ese Lucus Asturum coincide, como se ve, con Lucus Augusti, con la salvedad de los nombres adyacentes. En este caso, se trataría de una referencia al enclave de los asturicenses. Por lo tanto, nuestra idea es que los *luggones*, antiguos habitantes de Lucus Asturum prerromano, puede ser un gentilicio derivado del dios Lug. Hay que añadir que la terminación latina “-on, plural -ones”, sufijo aumentativo, tiene la connotación de “grande” quizá en el sentido de “poderoso”. Así pues, los *luggones* pueden significar “los poderosos/los grandes Lucus/Lug”, tomando estos habitantes como suyo el teónimo de su dios protector Lug.

En la zona asturiana de los Luggones, se ha encontrado también una inscripción con una dedicatoria ofrecida por los *Luggoni Arganticaeni*, que “podría poseer un paralelo con otra dedicada a Deo Bemilicioui (CIL XIII, 2885) que ha sido adjudicada a Lug” (Alberro, 2010: 7-30).

En este sentido, concordamos con las tesis no solo del citado Alberro (2010) sobre la huella de la presencia del dios epónimo Lug en Gallaecia, sino también con la idea defendida por Bermejo (1986) y por Alarcão, Étienne y Fabre (1969: 213-236; *apud* Cid, *et al.*, 2014: 254-255), acerca del carácter indoeuropeo, tal vez céltico, de la divinidad a la que sustituyen los Lares romanos.

3.4. Irlanda: Lugnasa. Galicia: Naseiro

Las sociedades celtas indoeuropeas guardaban mediante la tradición oral la propia historia en forma de sagas y leyendas. Esa tradición se difundía en encuentros sociales que dotaban al grupo de cohesión, y en ellos se celebraban frecuentemente recitales y cantos acompañados de música. Esa *storytelling* se conserva aún en Irlanda, practicándose a lo largo del año en diversos festivales. Entre los más antiguos se encuentran: el Oul Lammas Fair en Co. Antrim, durante la última semana de agosto, junto con una feria de ganado; y el Puck Fair en Co. Kerry. Algunas de las historias narradas en el *Leabhar Gabhála Éireann* son muchas veces las protagonistas de estas celebraciones y uno de los personajes centrales de estas sagas es el dios Lug, de los Tuatha Dé Danánn.

Hemos mencionado que en el *Leabhar Gabhála Éireann*, el rey/dios Lug de los Tuatha Dé Danánn funda la conmemoración Nas/Nasa Nasad en honor a su madre adoptiva Tailtiu. Pues bien, se sigue celebrando el mes de agosto en Telltown, cerca de la antigua capital de Irlanda, Tara. También dijimos que la tercera estación del calendario celta se llama Lugnasa/Lughnasadh, que significa “celebración/reunión/asamblea de Lug”. La Lugnasa o la Nasa de Lug generalmente estaba dedicada al funeral de algún jefe/a o rey gaélico. En esa celebración, según el *Leabhar Gabhála Éireann* y otros antiguos manuscritos medievales, se celebraban ferias de ganado, banquetes, baile y música; así como carreras de caballos, competiciones de lucha, lanzamientos de jabalina y de honda y contratos matrimoniales que duraban un año.

En *The Metrical Dindshenchas*⁴⁹ leemos que el término Lugnasa se forma con la unión de *Lug* y *Nas*, que era como se llamaba una de sus esposas. Al conjunto se le añade el sufijo irlandés */adh/* que significa “junto a”. Se podría interpretar entonces como “Lug junto a Nas”. Pero si tenemos en cuenta que el nombre *Nas* significa también “celebración”, se nos presenta otra posible interpretación: “Lug junto a la celebración/asamblea”, que viene apoyada por el hecho de que, según el *Leabhar Gabhála Éireann*, Lug fue el que instauró estas celebraciones de tipo funerario en Irlanda.

⁴⁹ *Lugnasa, The Metrical Dindshenchas* (s. XII), (Author unknown). Poem 5, Nás esposa de Lugh (1997-2019, Corpus of Electronic Texts (UCC).

A esto añade el *Dindshenchas* que la fundación de la ciudad de Naas, en el condado de Kildare y antigua capital de la provincia de Leinster, se atribuye a Lug, que le otorgó el nombre de su esposa fallecida, Nas. En efecto, en el poema quinto, estrofas 4 y 5, de *The Metrical Dindshenchas*, se lee:

'tis from her Nás was named,
famous perpetually for stern law.
Nás of the Leinstermen, bright with splendid bounty,
'tis there the lady was buried; (*Metrical Dindshenchas*, 1997-2019: 49)

Y en los poemas décimo y undécimo, se mencionan las dos asambleas instauradas por Lug: la de Taitiu y la de Nás y su hermana, esposas de Lug e hijas de Ruadri (actualmente, Naas) (*Metrical Dindshenchas*, 1997-2019: 53).

La ciudad de Naas también es conocida como Nás na Ríogh, que quiere decir “Celebración/Asamblea de los Reyes” o “Lugar de celebración /Asamblea de los Reyes” (Monahan, 2004: 348). Por otro lado, las excavaciones arqueológicas pusieron al descubierto que Nás pertenece al complejo funerario de Dun Ailinne, en Carman, the Hill of Allen, al que está unida por un corredor desde Timna Chathair Máir. Existe, por tanto, conexión entre estos lugares de enterramiento de la realeza con la festividad Lughnasa (Johnston y Wailes, 2007: 75, 189). Al comenzar la Era cristiana, la festividad en honor a Nás se fundió en sincretismo religioso con el culto a St. Brigit, que es la patrona de Kildare.

Si relacionamos los nombres de Lughnasa y Naseiro, nombre de una parroquia de Viveiro (Lugo), encontramos una posible huella de la presencia en Galicia de la esposa del dios pancéltico, Nás. Pero antes debemos dejar claro que la interpretación del topónimo usualmente defendida depende de una etimología bien distinta: “Naseiro” nombra una cárcava o foso del río donde se colocan las “nasas”, nombre de los aparejos de un tipo determinado de pesca.

Aun así, el topónimo designa a un valle: Val do Naseiro, por lo que suponemos que no se restringe a una mera cárcava del río donde se colocan las nasas. Ese apero de pesca consiste en una red cilíndrica con la que se reúne o junta la pesca, por lo que planteamos aquí la hipótesis de que el topónimo pueda tener origen en el nombre “nasa”, que en celta significa “reunión”. Si a /Nas/, interpretado como celebración o asamblea, se le añade el

sufijo gallego /-eiro/, del latín ariu > airo > eiro (Menéndez Pidal, 1973: 48-9), el resultado transmite el matiz de “conjunto” o “agrupamiento”, e incluso “lugar colectivo”. De ahí que propongamos para el topónimo Naseiro (Nas-ariu) el significado de: “agrupación/celebración/Asamblea del lugar colectivo”.

Para esta propuesta hemos tenido en cuenta también el patrimonio arqueológico con el que cuenta la zona de Naseiro: Castro de Condomiás y Chao de Garita, en la parroquia de Boimente. Castro de Pousadoiro, en la parroquia de San Pedro. Castro da Croa, en la parroquia de Landrove. Castro de Casós, en el lugar de Fontecova, Viveiro. Castro de Sobreviva, en la parroquia de Galdo. Castro de Cillero, en Cillero. Castro de Faro, en la parroquia de Faro (Galicia Digital, 2014).

También nos hemos apoyado en el folclore de la zona: la celebración del Naseiro tiene lugar en agosto, que es, como vimos, el mes de la Lughnasa. Contamos con el testimonio de una informante de este folclore, Remedios García Guerreiro, natural de San Pedro de Viveiro, ayuntamiento al que pertenece Naseiro. Ella recuerda que en el campo de Naseiro se celebraba antiguamente una feria de ganado anual en el cuarto domingo de agosto. Esta feria está también reseñada por Donapétry en la *Historia de Vivero y su Concejo*, donde se lee: “En el Val de Landro en Naseiro hubo una antigua feria muy importante, antiquísima” (Donapétry, 1953: 56). A propósito de la pequeña ermita existente en el lugar de Naseiro, este autor añade: “Nuestra Señora de la Peña de Francia en Naseiro, donde antiguamente se celebró una feria y en la actualidad la famosa romería de su nombre” (*ibidem*, 1953: 56). Acerca de esta romería, nuestra informante Remedios García Guerreiro explica que cuando era niña la ermita estaba en ruinas y una santera llamada Sabela era la encargada de la llave y de su cuidado. Sabela encargó a Manolo de Xan Rico y Pepe de Balseiro, unos mozos de San Pedro, que reconstruyeran esta ermita y así se recuperó y consolidó esta celebración/feria: “Con los fondos reunidos arreglaron la capilla y con lo que les sobró decidieron celebrar una pequeña fiesta coincidiendo con el final de novena en el cuarto domingo del mes de agosto con misa, procesión y una verbena por la tarde” (García, 2016).

En estos testimonios acabamos de ver mencionadas “una antiquísima feria” en el lugar de Naseiro y una “antigua ermita”, donde se celebraba la feria, dedicada a Nuestra Señora de la Peña de Francia, que actualmente es la ermita de Nuestra Señora de los Remedios. Como sucedió en Irlanda a la llegada del cristianismo a la isla, la celebración o festividad

pagana de Nás fue asociada a la de Saint Brigit, patrona de Kildare. Con respecto a Naseiro, posiblemente la advocación a Nuestra Señora de la Peña de Francia sea resultado del sincretismo entre un culto femenino prerromano y otro de la era cristiana, por lo que imaginamos que se trató de un centro de adoración a esta diosa tutelar epónima Nás.

3.5. Irlanda: Mag Eo. Galicia: Eo

Según el *Leabhar Gabhála Éireann*, el condado de nombre celta Mag Eo —Co. Mayo— es el escenario de dos de las seis conquistas de Irlanda: la de Nemeid y la de los Tuatha Dé Danánn. Uno de los pasajes más famosos del *Leabhar Gabhála Éireann* es Cath Maighe Tuireadh Cunga / Primera batalla de Mag Tuired en Cong, en el que se relata la primera batalla de los Tuatha Dé Danánn a su llegada a Irlanda y los Fir Bolg, habitantes de la isla. El nombre gaélico *Mag Eo* significa la “Llanura de los tejos”. El árbol del tejo es símbolo del condado de Mayo, y en su escudo de armas aparecen nueve tejos que representan las nueve antiguas baronías de este condado irlandés.

En gaélico, el tejo, que acostumbra a crecer en riscos y collados, es conocido con el apelativo de *Eo Rossa / Yew of Ross* en inglés (Freeman, 2016). En Irlanda existen numerosos topónimos referidos al tejo: eo/ iúr, como *Cill Eo —Killoe*, forma adaptada al inglés— en el condado de Longford, que significa “el santuario del tejo”, por lo que se deduce que ciertos tejos cumplían la función de templos sagrados. Asimismo, es frecuente en la onomástica irlandesa el nombre propio de Eoin, Eoghan, que significa “nacido del tejo”.

La simbología alrededor del tejo es rica en la filosofía druídica precristiana, pues se trata de uno de los árboles tenidos por sagrados, ya que se incluían en sus prácticas de adivinación. Según Blamires, los druidas atendían a la extraordinaria longevidad del tejo que puede llegar a alcanzar más de ochocientos años, así como a su capacidad de regeneración, con características similares a las del roble. El tejo representa la muerte y el renacimiento en la cultura celta porque sus hojas al caer prenden de nuevo en la tierra. En la Irlanda y Escocia antiguas, los lugares donde crecían los tejos eran sagrados: allí se reunían los druidas y se celebraban matrimonios. Con el tiempo, en estos países se elegían frecuentemente lugares donde crece el tejo para la construcción de las iglesias cristianas, y aún se puede ver hoy algún ejemplar milenario. Incluso, el tejo siguió en la cultura

cristiana simbolizando la muerte y, en este caso, la resurrección (Blamires, 1997: 207-208).

Aparte del tejo y del roble, los druidas consideraban sagrados otros árboles como el serbal, el espino, el manzano, el avellano, el abedul y el aliso. El tejo se consideraba especial, porque era para los druidas uno de los cinco árboles sagrados, procedentes del “otro mundo” (Alberro, 2007, ed.: 234). La leyenda celta irlandesa *An Braon Suan Or: The golden pin of sleep* —traducida del gaélico-irlandés al inglés por Patrick Kenedy (1866)— narra que, para que la joven Fiongalla pudiera casarse con su pretendiente Feargal, era preciso que este consiguiese traer de Donn Thir/La Tierra Oscura, que se situaba en el mar del oeste, una rama de acebo, la flor de la caléndula y una rama con bayas rojas del tejo. Después de escapar de la muerte, al fin Feargal llega a la Tierra Oscura del oeste donde encuentra un círculo de piedras sagradas que contienen en su centro un crómlech. Bajo la sombra del viejo megalito se esconde el acebo y el tejo, y a sus pies está la bella flor de la caléndula (Kenedy, 1866: 271-77).

El árbol sagrado del tejo también aparece en el Ciclo Histórico irlandés, concretamente en la historia de Baile y Aillil. El fatídico destino de los amantes legendarios Baile y Aillil, a los que se les prohíbe casarse, hace que solo consigan estar juntos cuando mueren de amor. Son enterrados uno al lado del otro, y de la tumba de Baile nace un tejo, mientras que de la de su amante Aillil nace un manzano, entrelazándose ambos en un abrazo eterno. William Butler Yeats, al recrear esta historia en el poema “Baile and Aillil” (1903) añade que, durante mucho tiempo después de la muerte de los amantes, los poetas escribieron inspirados por su amor en tablas hechas de tejo y de manzano.

El río Eo discurre entre las tierras de Galicia y Asturias, y al desembocar en el mar Cantábrico del Océano Atlántico, forma la ría del Eo, entre la villa gallega de Ribadeo y la asturiana de Castropol. El río nace en Fonte/Fuente Eo (en Baleira, Lugo). La Ribera del Eo es una comarca geográfica que abarca diez municipios gallegos y asturianos y que se extiende a lo largo de casi 100 kilómetros de longitud.

Acerca del origen etimológico del río Eo, diferentes autores proponen las siguientes opciones: según Florián de Ocampo, el río se llamaba *Mearon*, aunque también se le llamaba *Eo*, ya que, en las escrituras antiguas, la ciudad de Castropol se llamaba *Riba del Eo* (Ocampo, *apud* Luís Alfonso de Carvallo, 1864: 39). Plinio el Viejo citaba en época

romana a los Egobarri como habitantes de la desembocadura del Eo, de manera que el hidrónimo procede de la misma raíz que el gentilicio. Esta afirmación no nos convence por tres razones. Primero, porque el nacimiento del río Eo tiene lugar en Fonteo, a cien kilómetros de distancia del presunto asentamiento de los Egobarri/Egos, habitantes de la desembocadura del Eo. Conviene aquí recordar que, según Sánchez Moreno (2008), la Gallaecia prerromana se caracterizaba por su gran diversidad etnoterritorial, pues en el año 1 se tiene constancia de que coexistían 18 tribus en el convento jurídico galaico lucense y 24 en el bracaraugustano. Una de ellas era la de los Egos (Sánchez, 2008: 148).

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que aparecen varios topónimos en la zona del curso de este río que acaban en *-eo* como: Ribadeo, Vegadeo, Oscos-Eo, y el mismo Castropol que antiguamente se llamaba *Riba del Eo*, por lo que se confirma que el topónimo *Eo* se extiende desde el brote en forma de manantial hasta su ría y desembocadura, por lo que se deduce que en esta amplia zona de la Ribera del Eo se hablaba en tiempos precristianos una lengua celta o indoeuropea común, relacionada con la de Irlanda. Y la última razón es que, al relacionar el hidrónimo *Eo* con la lengua celto/irlandesa, hallamos la coincidencia con el nombre *Eo* que designa al tejo.

El río Eo es, de acuerdo con nuestra tesis, el río Tejo, propio de una zona donde abundan los tejos (en gallego hallamos los nombres de *teixos*, *teixedal*, *teixeira*, *teixeiro*, *teixoeira*). Quizá en el mismo nacimiento del río Eo existió una *teixeira* —zona de tejos—, o un tejo antiquísimo que le pudo haber transmitido este nombre al río. En la actualidad, son famosos los antiguos *tejos/teixos* de la sierra de Meira en Lugo por donde pasa el río Eo. También abundan los tejos en la Comarca de la Ribera del Eo, del Ayuntamiento de Fonsagrada. Y son famosos los *teixos* milenarios de Carballido, pertenecientes a la Rede Natura desde el año 2001. Esta ruta está enmarcada dentro del área del Río Eo, declarada por UNESCO “Reserva de la Biosfera” en septiembre del 2007.

Además de este análisis de toponimia sobre el río Eo y su ribera, destacaremos la riqueza mítica que en esta zona específica se le otorga al árbol tejo/*teixo/eo*. Sobre la veneración que sentían los astures por el roble y el tejo, escriben Vázquez y de Aragón:

Bajo estos árboles se reunía la comunidad en concejo, y creían que estos árboles —dada la longevidad—, guardaban la memoria de las leyes, usos y costumbres de los antepasados. Si la comunidad traicionaba las leyes, el árbol moriría y los antepasados darían la espalda a la protección que desde el más allá proporcionaban al pueblo. (Vázquez y de Aragón, 2015: 35)

En la zona de Asturias por donde discurre el Eo y en otros lugares del Principado, existen numerosas iglesias y capillas que tienen tejos en sus recintos, considerados por tanto árboles sagrados, como es el caso del antiquísimo Tejo de Santa Coloma⁵⁰, en Allande, quizá el árbol más longevo de Asturias, por lo que se tiene como objeto de veneración. Incluso se cree que esta iglesia de Santa Coloma se construyó junto a este tejo ancestral, lo cual coincidiría con las prácticas de construcción de iglesias y ermitas cristianas en Irlanda y Escocia, como hemos visto. La cultura histórica enraizada y el folclore de Asturias, continúan hoy utilizando el tejo en ciertos ritos. En el día de Todos los Santos se lleva a los seres queridos una ramita de tejo, y durante la noche mágica de San Juan, los mozos cuelgan ramitas de tejo en las puertas y ventanas de las mozas, mientras ellas les tiran las bayas rojas de este árbol.

En la zona de la Ribera del Eo existen numerosos castros o asentamientos celtas, como los hallados en el municipio de Taramundi, Asturias, donde también son famosos sus bosques de tejos centenarios, entre otras especies, protegidos por la Reserva de la Biosfera mencionada.

Por otro lado, la Cuenca del Eo es rica en mitos y leyendas, como la de la cascada “Pena do Encanto” que relata la aparición de una joven que se peina su larga cabellera con un peine de plata y que hechiza al que la observa, leyenda que coincide con las de la Irlanda precristiana donde la mítica Banshee hace lo mismo, lo que se convierte a veces en terrible vaticinio para el que la observa. Recordemos que Vicente Risco en su cuento *A Trabe de ouro e a trabe de alquitrán* (1925), describe esta misma escena: “De súpeto, viron a moura, sentada nun penedo, vestida de ouro e seda, peiteando cun peite de ouro os cabelos

⁵⁰ El tejo de Santa Coloma fue declarado Monumento Natural en 1995: Decreto 75/1995 de 27 de marzo, en el plan de Ordenación de los Recursos Naturales de Asturias.

oscuros, tan longos que lle arrastraban aínda dúas ou tres varas polo chan, en ondas azuladas como as ondas dun río [...]” (Risco, 2004: 61).

Continuando con las referencias o vivencias literarias de ciertos escritores, recordaremos que en Pontedeume (A Coruña) se hizo famoso en el pasado el Tejo de los Tenreiro⁵¹, un gran árbol milenario en el que se instalaron tres pisos con miradores superpuestos. Al abrigo de su follaje se debieron tomar incluso decisiones políticas importantes, ya que a finales del siglo XIX celebraba reuniones allí Emilio Castelar, que fue presidente de la I República. Y años después se celebró un banquete en su entorno, con participación del gobierno en pleno de la II República, cuyo jefe era el coruñés Santiago Casares Quiroga.

Bajo este tejo se hicieron famosas las tertulias de escritores, entre los que un día se pudo ver a Azorín, Echegaray o Valle Inclán. Emilia Pardo Bazán inmortalizó el árbol al elegirlo como elemento importante del paisaje de su novela *Una cristiana* (1890), aunque en esta obra el famoso tejo se sitúa en Pontevedra en vez de en A Coruña. Más que parte del paisaje, preside el escenario en el que tienen lugar los momentos más importantes de la novela. Él mismo se convierte en tema de conversaciones, y se erige en testigo silencioso de confidencias de amor, reuniones políticas, tertulias e incluso la celebración del banquete de boda entre el tío del protagonista, Felipe, y su novia Carmiña, hija del dueño de la finca.

Pardo Bazán describe en diferentes pasajes el longevo tejo que da el nombre a esa finca: la Quinta del Tejo. Por ejemplo, Salustiano o Salustiño, el protagonista de la novela, ofrece una descripción significativa del poder del árbol: “Era imposible mirar al Tejo sin profunda veneración, como símbolo de la naturaleza exuberante y maternal que había dado de sí tan soberana criatura” (Pardo, 2007 [1890]: 174). La descripción se recrea en los tres miradores superpuestos, levantados sobre el árbol. El primero se llamaba “el salón de baile”; el segundo, “el cenador”; y el tercero, “Bellavista” (Pardo, 2007 [1890]: 135).

3.6. Irlanda, Escocia: Lia Fail. Galicia, A Coruña: Lia Fail

El *Leabhar Gabhlála Éireann* relata que Lia Fail —Piedra del Destino— había llegado a Irlanda con Nuadha, rey de los Tuatha Dé Danánn. Más tarde, esta piedra misteriosa pasó

⁵¹ El Tejo de los Tenreiro.

a pertenecer al jefe del clan Lugh Lamhfhada, que la llevó hasta Temair, hoy en día Tara, la tantas veces mencionada capital celto-gaélica de la antigua Irlanda. En el *Leabhar Gabhála Éireann* vemos que esta piedra se utilizaba en la ceremonia de coronación de los reyes de Irlanda. Cada vez que un rey era coronado, la piedra daba un “estentóreo grito”, y si la piedra no lo daba, se hacía evidente que no se trataba del rey adecuado:

Esta era la piedra que acostumbraba dar un estentóreo grito bajo cada rey que tomó la soberanía de Irlanda desde los tiempos de Lugh Lamfhada hasta la época del nacimiento de Cristo y no ha gritado tras ello bajo rey alguno porque un demonio consiguió penetrar en ella. Los poderes de cada ídolo cesaron en la época del nacimiento del Señor, que nació de la Virgen María. (*apud* Alberro, 2007, ed.: 124)

Esta cita del *LGE* manifiesta la transición sufrida por el antiguo culto celto-gaélico a otro de contenido cristiano que trató de apagar la religión animista anterior. Queremos llamar la atención ahora sobre el hecho de que la Lia Fail/Piedra del Destino siguió teniendo un papel importante no solo en la historia de Irlanda y Escocia, sino también de Inglaterra. Siguiendo a Guscín, que para explicar el nombre de Piedra del Destino acude al *Liber Extravagans* (s. XIV), tomamos nota de que tuvo un nombre más antiguo: “Lapidem Pharaonis” o “Piedra del Faraón”, debido a la leyenda de su paso por Egipto (Guscín, 2006: 17):

El nombre actual de Piedra del Destino vio la luz del día gracias a la asociación con la Lia Fail de Irlanda, posiblemente una piedra distinta pero según la leyenda, la misma arenisca que procedió de España y estuvo en Irlanda antes de trasladarse a Escocia. (Guscín, 2006: 18)

Más tarde, la Lía Fail pasa a ser posesión de los ingleses. Desde Enrique VIII hasta Isabel II de Inglaterra, los monarcas ingleses se coronaron en una silla de madera de la Abadía de Westminster que tenía debajo la Piedra del Destino. Durante muchos años, los escoceses reclamaron la propiedad de la piedra y hasta 1996 no fue devuelta a Escocia. Actualmente se encuentra en el Castillo de Edimburgo, junto con las joyas de la corona inglesa, esperando ser utilizada por el siguiente rey inglés cuando este tome el trono.

Un elemento interesante para nosotros del patrimonio histórico-cultural de A Coruña es la sillería del salón de Plenos del Palacio Municipal, edificio construido por Pedro Mariño a principios del s. XX —se terminó en 1914—. Los sillones de madera de los concejales

se adornaron con relieves de escenas o símbolos relacionados con la ciudad. En el frontal del respaldo de uno de esos sillones, aparece un relieve con una escena de la historia legendaria de A Coruña: dos sacerdotes, que por su apariencia física y atuendo parecen egipcios, transportan una piedra sosteniéndola de cada lado. Detrás de ellos se representa un cortejo protegido por dos abanicos de grandes plumas, símbolo de la realeza egipcia. Al fondo aparece un barco de características también egipcias. En el relieve se observa un dato curioso: esta comitiva está desembarcando en un puerto de A Coruña que tendría que situarse en la ensenada del Orzán, ya que la Torre de Hércules se representa sobre un montículo en la parte derecha desde el punto de vista del observador. Lo que podría ser tomado como invención fantástica, a saber, que el puerto está en el Orzán, no lo es en absoluto, pues leemos en *Galicia* de Murguía que A Coruña en la antigüedad tenía dos puertos: “uno el actual, otro en el Orzán” (Murguía, 2000: 126). El cronista de la ciudad, don César Vaamonde Lores, archivero bibliotecario de la Real Academia Galega en 1907, asesoró a los artistas Ladislao Stern y Juan José González en un ámbito que conocía bien, como miembro del A Cova Céltica. Según esta obra, la piedra Lia Fail desembarcó en el puerto de A Coruña antes de llegar a Irlanda.

Un heredero de las investigaciones de la Cova Céltica, el pintor y escritor Urbano Lugrís González, publicó en 1958, como vimos, un relato sobre el viaje de Lia Fail a través de las tierras coruñesas y de su ría, antes de tomar rumbo a Escocia. No sabemos si se inspira directamente en *Leabhar Gabhála*, pero lo que sí es seguro es que el relieve y el cuento están directamente conectados (Lugrís, 2008: 123-129).

Por otro lado, debemos tener presente que, tanto en Galicia como en la Irlanda precristiana reflejada por el *Leabhar Gabhála Éireann*, se practican cultos que tienen como centro las piedras. Son especiales, por ejemplo, las llamadas “Pedras Faladoiras/Piedras que hablan”, que fueron reutilizadas también por la Iglesia cristiana. Tal es el caso de la “Mámoa do Cristo da Faladoira” en la Serra da Faladoira en Ortigueira (A Coruña) (Galovart, 2007). El nombre revela el mencionado sincretismo pagano-cristiano, ya que se insertó un crucifijo en la propia piedra o *mámoa*. Piedra y sierra llevan el mismo nombre, y a través de esta discurre un camino prehistórico por el medio de una amplia necrópolis de túmulos, donde la piedra, un gran menhir, se levanta. En 1950, Federico Mancíñeira descubrió más de cien enterramientos megalíticos en esta zona, que describe así:

Entre las cumbres de la Estaca y la gran estación prehistórica de Puentes, medíase un escabrosísimo camino, por descampados lugares trazado, destinado indudablemente a poner en directa comunicación aquel puerto con este gran valle montañés que el caudaloso Eume cruza, donde, entre más de cien mámoas y dos castros, culmina un notable grupo de cromlechs o círculos sagrados, formados con groseras piedras de cuarzo, como los que se encuentran en los campos bretones e ingleses, siendo propios del neolítico y el eneolítico. (Maciñeira y Pardo, 1924: 140-141)

Piedras especiales también son las que reciben el nombre de “pedras de abalar, o “pedras abaladoiras”, objeto de culto ancestral como recuerda el gran fabulador Álvaro Cunqueiro, al dar cuenta del valor de la Pedra de Abalar de Muxía como árbitro o mediadora de disputas. Localizada en el santuario cristiano da Nosa Señora da Barca, es este otro ejemplo de sincretismo religioso en la zona:

Estes días andaba eu a escribir da pedra abaladoira do santuario da Nosa Señora da Barca, en Muxía, e manexaba dous testemuños de que o ruído da pedra ao bailar é unha fala, e hai memoria de que algún a entendeu, especialmente na Idade Media, cando foi empregada en probas xudiciais. A pedra dicía si e non, como Cristo nos ensina, e estivo sempre do lado dos inocentes, bailando baixo os pés destes, e deixando ouvir a súa rouca voz”. (Cunqueiro, 1970: 39)

No deja Cunqueiro de comparar el fenómeno con la tradición irlandés: “Pero de todas las piedras oscilantes de Occidente, la que mejor hablaba, como una persona, y gaélico literario, era la piedra de Croclaugh, en Donegal de Irlanda” (Cunqueiro, 1970: 39).

Sea como sea la capacidad imaginativa de Cunqueiro, esta nace indudablemente de la similitud cultural entre Galicia e Irlanda en lo que se refiere a la veneración ancestral de piedras sagradas, que se tienen por seres vivos, e interfieren en los asuntos humanos. Y lo más importante: sigue viva en la memoria histórica de estos dos países como lo demuestra la creación del Xardín das pedras que falan en el Colegio de Fonseca en Santiago de Compostela, inaugurado el 14 de mayo de 2018. Este proyecto fue impulsado por el escritor Suso de Toro, que propuso grabar en las piedras versos de varios poetas

gallegos e irlandeses, entre los que se contaban, además de Rosalía de Castro, Seamus Heaney y Luz Pozo Garza⁵².

3.7. Galicia: Brigantia. Irlanda: Brigit, Brigantes

Nos ocuparemos ahora, siguiendo la sucesión cronológica del relato del *Leabhar Gabhála Éireann*, de Galicia, ya que, según el manuscrito medieval irlandés, el clan de la diosa Brigantia —los milesianos-brigantes— llegó a Irlanda desde la península ibérica.

Keating afirmaba que el primer rey que gobernó Iberia se llamaba Brigus (Keating, 1886: 174). Pues bien, ese Brigus es mencionado en el *Leabhar Gabhála Éireann* como Breoghan y Mil es su nieto (en Alberro, 2007, ed.: 160). En el relato, tras conquistar Iberia, funda la ciudad de Brigantia. Estudiosos de *Leabhar Gabhála Éireann*, como Sainero (2011, 2013) y Alberro (2007), sostienen que Brigantia es la ciudad de A Coruña, cuyos habitantes compartían con los de la región de Bergantiños el gentilicio de brigantes. Es posible, por lo tanto, que Brigantia fuese la capital de esta comarca.

En el estudio del origen y significado de Brigantia, Sainero examina los topónimos formados con el elemento */briga/*, existentes en el suroeste de Iberia, para cotejarlos con los de Galicia, llegando a la conclusión de que no solo se complementan, sino que también indican primitivos asentamientos celtas. El autor defiende que los topónimos con *-briga-* se originan en el clan celta de los brigantes, de manera que viene a coincidir con lo afirmado por Keating (Sainero, 2009: 114-131).

Por su parte, Puhvel explica el topónimo Brigantia como un teónimo formado a partir del adjetivo femenino sánscrito *brharí* que significa “celestial”, “magna”, “excelsa” o “la muy noble” que designaba a la divinidad indoeuropea Brigantia (Puhvel, 1987: 174), de la que ya dijimos que es diosa tutelar (patrona) del clan de los brigantes/milesianos. Llamamos la atención aquí sobre el hecho de que no existe mención alguna de ningún dios o divinidad evemerizada —como es el caso de los Tuatha Dé Danánn—, en el relato del *LGE* sobre la última conquista de Irlanda por el clan de Mil, a su vez perteneciente al

⁵²Los versos que Luz Pozo Garza grabó en la piedra fueron: “Son pedra faladoira. / Deixo palabras na tribo. / Luz, Amor. / Vida. Morte”.

clan de Breogan. Brigantia es una forma toponímica relacionada con esta diosa venerada por el clan.

El *Leabhar Gabhála Éireann* cuenta que Breogan construye la Torre Breogan delante de la ciudad de Brigantia: “[...] al frente de ella, llamada la torre de Breoghan” (en Alberro, 2007, ed.: 155).

De todo ello deducimos que Brigantia tiene que ser la ciudad de A Coruña y no Betanzos como se ha afirmado en alguna ocasión. Lo que sí es cierto es que la ciudad, en algunos momentos de su historia posterior, fue trasladada al lugar donde hoy se sitúa Betanzos, por motivos estratégicos y de seguridad. Según el libro, la Torre Breogán/Breoghan tenía una función doble, pues era morada y, a la vez, lugar de vigía: “Era una morada placentera y agradable y un lugar de vigilancia y observación” (en Alberro: 2007: 155).

En resumen, el *Leabhar Gabhála Éireann* confirma un importante asentamiento del clan de Breogan, de origen gaélico, en la ciudad Brigantia, fundada y denominada por ellos. Y confirma también que allí erigió la Torre Breoghan/Breogan que dominaba el territorio de los brigantes, y que a la vez servía de residencia y lugar de avistamiento.

Para completar el examen de este topónimo como signo de identidad cultural de un espacio geográfico determinado, nos detendremos ahora en los estudios de Untermann sobre el particular. Según este autor, en la Iberia indoeuropeizada aparecen numerosos topónimos en *Bris*, *Briga*, *Brigant*, que deben considerarse como la manifestación de la unidad lingüística que se mantienen en diversos grados a lo largo de la Hispania indoeuropea. En el noroeste peninsular, el elemento toponímico *brig/briga/brigant* se deja ver con especial frecuencia y amplitud (Untermann, 2001: 187-218).

Moralejo especifica más y considera pertenecientes al céltico común, los topónimos con el elemento *-briga*, (variante: *-brica*), *-brix*; y sus resultados evolutivos *-bria*, *-bra*, *-bre*, *-be*, *-ve* (Moralejo, 2007: 186).

Volviendo al estudio de Untermann, este diseña un mapa de la península prerromana en el que aparece dividida en dos zonas. La que ocupa el noroeste tiene por nombre Ardobriga. No existen estudios acerca de su posible significado, por lo cual vamos a presentar nuestra hipótesis, siguiendo el método comparativo con la lengua gaélica/irlandesa y el hilo narrativo del *Leabhar Gabhála Éireann*. En el libro, la última

invasión de Irlanda llegó, como hemos dicho tantas veces, desde Galicia. Por lo tanto, el gaélico se hablaba en Galicia antes de hablarse en Irlanda (O'Reilly, 2011: 87). Sobre estos supuestos, entendemos el significado de /Ard/ como el que posee en gaélico: “*el/la más alto/a*”. /Ard/ es un apelativo que se suele aplicar al rey supremo de Irlanda, de manera que *Ard Rhí* significa el “Supremo Rey”, “Gran Rey”.

El topónimo Ardobriga está compuesto, según esto, de dos formas celtas: /Ard/ y /brig o brigal/; la vocal intermedia “o” es producto de la pronunciación latina, más cómoda para esta lengua: una vocal entre consonantes. Por lo tanto, *Ardobriga* significa “La suprema o excelsa Briga”, quizá referida a la diosa Brigantia, de acuerdo con Puhvel, como hemos visto. Si a esto añadimos que el territorio de Ardobriga es el mismo que el de los antiguos brigantes, que tienen en Brigantia su capital y rinden culto a la diosa Brigantia, concluimos en que la interpretación de Ardobriga que proponemos es perfectamente compatible con los análisis toponímicos de Unterman, Alberro y Sainero, ya citados.

El culto a Brigantia de la Galicia precristiana se refleja hoy en día en el culto a Santa Brígida o La Candelaria en A Coruña, culto reapropiado por la Iglesia cristiana. Este sincretismo religioso alcanza también al culto mariano de La Candelaria, que hoy en día se celebra, por ejemplo, en la llamada Venerable Orden Tercera (franciscana) de A Coruña con una procesión el 2 de febrero. Esta fecha es clave para nosotros, pues en Irlanda se celebra ese día Lá Fhéile Bríde —el día de Brig— con motivo de la entrada del Imbolc o primavera. Es, en realidad, una celebración dedicada a la diosa céltica Brig, que con la llegada del cristianismo se fundió con Santa Brígida. Las velas que se usan en la fiesta simbolizan la luz de los primeros rayos primaverales y el comienzo de días más largos. Se bendicen las aguas y se hacen libaciones en los pozos sagrados, pues el agua simboliza la pureza y la fertilidad. También representa esta festividad la abundancia en la Irlanda pastoral, ya que comienzan a nacer los corderos (*Spring Lamb*).

La procesión de La Candelaria en A Coruña se acompaña también de velas o candelas, que los participantes llevan junto a ramitas de mimosa, flor primaveral que se bendice con agua perfumada. Es costumbre, además, repartir un bizcocho pastelero entre los participantes. Es, en suma, “la fiesta de la luz”, cuyos orígenes se pierden en la memoria de los organizadores, según comenta Salvador Peña, ministro de la fraternidad de la Venerable Orden Tercera de La Candelaria, en la página web de la institución (2010).

El *Leabhar Gabhála Éireann*, al relatar la saga de los Tuatha Dé Danánn, menciona a la druida Brigit. Como hija del dios *Dagda*, Brigit queda investida de poder divino con los atributos del don de la profecía, la sabiduría y la curación. Recordemos que los héroes destacados en este clan se convertían en dioses, por lo que Brigit se trataría de una diosa-druida evemerizada de este pueblo a cuya élite está estrechamente vinculada. En efecto, no solo es hija del Gran Dagda, sino que tiene como esposo al Gran dios Lug y como hermano, al dios Oenghus⁵³, hijo también del Dagda. Los manuscritos medievales *Sanas Cormaic/Cormac Glossary* (año 1230) informan de que Brigit era diosa de la poesía, la medicina y de la herrería. Quedaba conectada a esta última a través del fuego, símbolo alquímico de la purificación y de la transformación, equivalente al paso del invierno a la luz de la primavera, la llama de la vida y la fertilidad (Russell, Arbuthnot y Moran (2006-2009)).

Como acabamos de ver, en el nombre de esta diosa se celebra el día de febrero en Irlanda la llegada del Imbolc o Lá Fhéile Bríde, primera estación del año en el calendario celta. Se dedica la fiesta a la mujer, el hogar, el ganado, el renacer de la vida y todo lo que conlleva la primavera. En los hogares irlandeses se suele colgar su cruz protectora contra males y enfermedades y hoy existe todavía la costumbre de que los niños la confeccionen trenzando juncos muy finos. Su cruz, hasta hace poco, se utilizaba como símbolo del Ministerio de Sanidad de Irlanda. La festividad, por último, se considera propicia para la adivinación: se visitan los manantiales y pozos sagrados y se ofrecen libaciones de leche con la que se amamantan los corderos recién nacidos.

En resumen, vemos como la diosa pancéltica Brigit de los Tuatha De Danánn, y de los milesianos de Brigantia, ya se veneraba en Escocia e Inglaterra a la llegada del cristianismo a Irlanda, antes de quedar, por sincretismo religioso, convertida en Santa Brígida, patrona de Irlanda junto a San Patricio, la que guarda la llama eterna que todavía alumbraba el Templo del Fuego en la Catedral de Kildare (Ó hÓgáin, 1991: 61).

⁵³ Óenghus o Aengus es dios del amor, la juventud y la poesía. Dentro del *Táin bó Cuailgne*, manuscrito del siglo XII que se encuentra en el libro *Book of Leinster* (s. XII), aparece la narración: “Aislinge Oengusso”, o el “Sueño de Aengus”. También William Butler Yeats en “The Song of Wandering Aengus”, describe a Aengus y la incesante búsqueda de su amor.

Los Anales de los cuatro maestros nos informan, a partir de la descripción de Ptolomeo, de que por la costa este de Irlanda se extiende la llamada *zona de los brigantes*: “the Brigantes are placed on the territories in Leinster and Munster, which now form the counties of Kilkenny, Carlow, Wexford, Waterford, Tipperary, and the city of Waterford was, it is said, in ancient times their capital, and called Brigantia” (*Annals*, 1846: 366). Añaden después que, según historiadores irlandeses antiguos, los brigantes irlandeses procedían de Brigantia (España) y que se trataba del mismo grupo que los milesianos: “[...] o más bien, una rama de esta colonia, siendo los descendientes de Breogán, abuelo de Milesius” (O’Cleary, ed., 1846: 218).

Los *Annals* especifican, como vemos, el origen de estos clanes. Basándose en Séneca, O’Conor señala en *Annals of Ireland* que a los brigantes de España, Irlanda y Gran Bretaña se les llamaba scoto-brigantes y celto-escitas y que hablaban un dialecto de la lengua céltica: “The Brigantes of Spain, Ireland and Britain, were Celts or Celto-Scythians and spoke a dialect of the Celtic language” (O’Cleary, ed., 1846: 366). Los *Anales* aportan también una información valiosa, aunque a primera vista parezca sin importancia. Según estos manuscritos, los escritores romanos designaban a los brigantes por el epíteto *cerúleos*, ya que “from their bodies being painted of a blue color/pintaban sus cuerpos de color azul” (*ibid.*). El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) indica que *cerúleo*, derivado del latín *caelum*, se dice de un color semejante al del cielo despejado o el de la alta mar. Hemos visto que para Puhvel, el topónimo de Brigantia es un teónimo formado por el adjetivo femenino */brharí/* que significa “celestial”. De ahí que los brigantes al pintarse de azul celeste se erigieran hijos de Brigantia.

Los descendientes de Breoghan, de acuerdo con el libro medieval, se llamaban en gaélico/irlandés “*Clana Breoghain*”, que significa “el clan de Breogán”, cuyo nombre latinizado quedó en brigantes. Una parte de este clan se estableció más tarde en el noreste Inglaterra, dando su nombre a la región de los *Brigantes*, que comprende los condados de York, Lancashire, Cumberland, Westmoreland y Durham. También ocuparon una gran zona del norte de Inglaterra, constituyendo parte de la Gran Bretaña céltica, antes de la invasión de los romanos en la isla (O’Cleary, ed., 1846: 218-219). Dieron a su capital el nombre de Brigantia en recuerdo de la diosa homónima.

Por todo lo visto, nuestra propuesta de interpretación, teniendo como base el análisis de la toponimia en relación con la mitología comparada entre Galicia e Irlanda y siempre

tomando como base el relato del *Leabhar Gabhála Éireann*, es que “brigantes” es un gentilicio originado en el antropónimo Breogán, jefe del clan de los brigantes. Se puede hacer un seguimiento de este clan a través del nombre *brigantes*. Primero se asentaron en Brigantia —A Coruña—, capital de la Ardóbriga —la “Suprema o Excelsa Brigantia”— que se convertiría en la Brigantia prerromana.

Tras la conquista de Irlanda por los Hijos de Mil, los brigantes ocupan la zona este de Irlanda y dan nombre a esta amplia región: Brigantes. Más tarde se establecen en el norte de Inglaterra y llevan su nombre a estas tierras y también al enclave central, Brigantia. Al conquistar los romanos Gran Bretaña, llamaron a la capital Isurium Brigantium, sincretizando el culto de la diosa céltica tutelar Brigantia con el de la latina Coventina —Pozo de Coventina en Carrawburgh— (McGrath, 2015). Es lo mismo que Lambrino explica sobre las aras dedicadas a Coventina que se localizaban en lugares cercanos a la antigua Brigantia de Galicia (Lambrino, *apud* Alberro, 2009: 127).

En conclusión, tanto la denominación de lugares como las costumbres compartidas, como la celebración de Brig en Irlanda y Santa Brígida o La Candelaria en A Coruña, revelan la existencia de una cultura indoeuropea común que encaja con los estudios de megalitismo, arqueología y lingüística toponímica, validando lo narrado por el *Leabhar Gabhála Éireann*.

3.8. Irlanda y Galicia: el motivo mítico de la novena ola

Como hemos repetido varias veces, el *Leabhar Gabhála Éireann* narra que los milesianos se enfrentan, al llegar a Irlanda desde Brigantia, a los tres reyes de los Tuatha Dé Danánn, Mac Cúill, Mac Cécht y Mac Gréine, que habían herido de muerte a Ith, jefe de la primera expedición. Los milesianos se han dirigido a Irlanda con la intención de vengar esta muerte y conquistar la isla. Cuando se presentan ante los tres reyes en Tara —*Temair*—, les ofrecen tres posibilidades: una batalla, la entrega del reino o un juicio. Los reyes eligen un juicio en el que los druidas milesianos deben fallar la sentencia. Si se equivocan, caerán muertos al instante. El druida Amergin pronuncia finalmente el veredicto: “Que el país quede a cargo de ellos hasta que volvamos a regresar con fuerza”, y que volverán cuando pasen “Por encima de nueve olas” (Sainero, 2010: 181). La traducción al inglés es “Past just nine waves” (Macalister, 1956: 37), es decir “cuando pasen nueve olas” (*ibid.*: 37).

Antes de analizar el ritual milesiano de remontar “la novena ola”, debemos advertir sobre la importancia simbólica que los números —y, por ende, la numerología— tienen en la cultura druídica que revela el *Leabhar Gabhála Éireann*. Los druidas aplicaban esa numerología tanto a sus rituales como a la vida cotidiana de su pueblo. Como ya hemos visto, los miembros de origen indoeuropeo de la Tuatha Dé Danáinn se regían por una estructura social tripartita formada por reyes/sacerdotes, guerreros y agricultores/comerciantes, con correspondencia, respectivamente y siguiendo la teoría de la trifuncionalidad de Dumézil, con lo sagrado, con la guerra y con la economía, (Dumézil, 1988: 14). Y esta estructura, como también hemos visto, se reflejaba, de acuerdo con la teoría de la tríada céltica de Puhvel, en la conformación trina de algunos de sus dioses o personajes principales, como son los casos, citados varias veces, de la diosa madre Dana/Anu/Ana, de Morrigan/Anu/Macha o de las últimas reinas de la Tuatha Dé Danáinn: Banba, Fodla y Eriu (Puhvel, 1987: 183-184).

En el caso de los milesianos, en el *LGE* se registra el valor que este clan otorgaba al número nueve precisamente en el ritual de la “novena ola”. El número nueve tenía un significado de buen augurio en las sociedades indoeuropeas, debido seguramente a que se sustenta 3 veces en el número 3; representando así la Triple Tríada que simboliza el final de un ciclo que encierra en sí mismo el principio y fin de un proceso entendido como consecución de algo —como los nueve meses de gestación de la mujer—. Por otro lado, los celtas creían que las olas llegaban en secuencias de nueve y que la novena ola venía de los límites del cosmos, de manera que era la más potente, portadora de buena fortuna, fertilidad y otras propiedades beneficiosas, es decir, con las connotaciones positivas propias de la naturaleza sagrada del número nueve (Alwin and Rees, *apud* Alberro 2007: 243).

El significado que el número nueve tiene en la numerología céltica concuerda con el simbolismo del agua explicado por Durand: el agua es principio y fin de los elementos cósmicos y su poder germinativo procede de su relación con la luna; de ahí que el mar sea el espacio liminal de lo conocido y lo desconocido donde germinan los proyectos. A ello se añade, de acuerdo con Leroi-Gourman, la simbología del barco como un lugar de morada en medio del agua, espacio de recogimiento donde el “grupo” se une aún más dentro de sus límites (Durand, 1999: 111).

El ritual milesiano de “la novena ola” se explica también a través de la teoría de Eliade según la cual, las sociedades arcaicas encuentran modelos de conducta en los mitos y rituales cosmogónicos. Cuando los representan, el tiempo no existe (Eliade, 1999: 29, 41). Para nosotros, la decisión del druida brigantino Amergin de remontar “*la novena ola*” no es otra cosa que el deseo de que los milesianos recreen, repitiéndolo, un ritual de los ancestros. Amergin tiene la convicción de que al remontar la ola ganarán la fuerza cósmica necesaria antes de la batalla decisiva para conquistar Irlanda, ya que la novena ola surge del centro del cosmos, espacio liminal de la creación a partir del caos, donde todo es posible.

Por otro lado, hemos de recordar que el ritual de la “novena ola”, que el *Leabhar Gabhála Éireann* mencionaba, se siguió practicando en Irlanda entrada ya la época cristiana. Existen documentos que confirman que en el siglo VII funcionaba una escuela monástica dirigida por Colman, en un período dominado por las plagas y el hambre en Irlanda que acabaron con una mortandad de dos tercios de la población, incluidos los monarcas y sus sucesores. Para salvarse, Colman y sus discípulos embarcaron en un bote hasta remontar “la novena ola”, ya que creían que la plaga no les alcanzaría allí (Alberro, 2007, ed.: 244).

El arraigo del rito milenario que acabamos de analizar como importante dato de información ofrecido por el *Leabhar Gabhála Éireann*, continúa también vigente en la cultura tradicional de Galicia. Tanto Alonso Romero como Alberro, señalan que se enmarca en las tradiciones gallegas con prácticas semejantes a las del antiguo mundo celta (Alonso, 1982: 589-605; Alberro, 2005: 53). Se constata también que el número nueve adquiere aquí gran importancia simbólica: “El número nueve es considerado en toda la región de Galicia como propicio y favorable” (Fernández, 2001: 158).

Alberro recoge noticias de los baños de las nueve olas que se practican en diferentes zonas de Galicia, como en la Praia da Concheira en el Val Miñor, la Praia de Praceres en la ría de Marín, en San Andrés de Teixido, en la Praia de San Francisco de Louro (Muros), ... Y apunta la hipótesis de que el ritual se llegase a realizar en la Antigüedad en prácticamente todos los arenales del litoral gallego (Alberro, 2005: 53).

Uno de los rituales de las nueve olas más conocido es el de la Praia da Lanzada en Pontevedra, que se celebra anualmente el último domingo de agosto —dedicado a Nosa Señora da Lanzada, patrona de la fertilidad—. A modo de lecho esculpido por el mar en

las rocas, las mujeres se acuestan para recibir el baño de las nueve olas con la esperanza de poder engendrar un hijo. En otras playas gallegas, las mujeres caminan mar adentro hasta el nivel en que la novena ola las cubre. No solo consiste en un ritual en busca de la fertilidad, sino que también el poder de la novena ola es beneficioso para la salud, especialmente por sus propiedades purificadoras.

4. La huella del contenido simbólico del *Leabhar Gabhála Éireann* en la literatura contemporánea irlandesa y gallega. Estudio de casos: Seamus Heaney y Luz Pozo Garza

4.1. Seamus Heaney (1939-2013): aproximación a su trayectoria vital y literaria

Seamus Heaney nace el 13 de abril de 1939 en el condado de Derry en Irlanda del Norte, Gran Bretaña. Era el primero de nueve hijos. Su padre, Patrick Heaney, poseía una pequeña granja y era tratante de ganado vacuno. Su madre, Margaret Kathleen McCann, procedía de una familia de colonos ingleses de Derry/Londonderry. Seamus Heaney se forma, pues, en un ambiente rural tradicional muy diferente al de la cercana ciudad industrial del Ulster. El poeta ha recordado en entrevistas diversas que, a través de su padre, que tenía un carácter reservado, conectó con un oficio tradicional como es la ganadería. Y a través de su madre, de carácter extrovertido, conoció el mundo urbano creado por una Revolución industrial que entonces todavía no había llegado al campo. Esta tensión entre la modernidad y la tradición, la palabra y el silencio, lo acompañó siempre y fue para él una fuente de creación poética.

A los doce años, ingresa como alumno interno en el St. Columb's College de Londonderry y en 1957 se matricula en la Queen's University de Belfast para cursar English Language and Literature. El estudio de lenguas como el anglosajón medieval, el latín o el gaélico será un factor determinante para su futura carrera como poeta, traductor y escritor. Hasta 1972 reside en esta ciudad, donde descubrió el valor de la poesía después de leer *Lupercal* (1960) de Ted Hughes; según sus propias palabras: "Suddenly, the matter of contemporary poetry was the material of my own life" (Heaney, 2007). Más adelante, conoce la obra de Patrick Kavanagh. Ambos escritores tienen como eje de su obra el contraste entre la mentalidad rural y urbana. Kavanagh afirmaba sobre esta cuestión: "All great civilizations are based on the parish" (Kavanagh, en Storey, 1988: 205). Con todo, el choque entre ambos mundos es una fuente de insatisfacción en este autor, tanto en el plano espiritual como artístico, como deja traslucir en *Soul for Sale* (1947), y ese proceso va a influir en Heaney, que se reconoce como discípulo suyo.

En 1966 publica su primer libro, *Death of a Naturalist* (1966), en el que reúne 34 poemas. Lleva al verso temas nacidos de las experiencias de la niñez, la constitución de las

identidades adultas, las relaciones familiares y la vida rural. Su segundo libro, *Door into the Dark* (1969), de nuevo se centra en su infancia en el campo. Destaca en él el poema “Bogland” dedicado al paisaje tan irlandés de las ciénagas (*boglands*) con restos hundidos que se van acumulando con el paso del tiempo. Heaney las relaciona con la imagen de las fosas de los desaparecidos en las luchas de los irlandeses contra el poder colonial. En “Bogland”, Irlanda también es una ciénaga que lo engulle todo, donde el tiempo se paraliza y quedan preservadas, casi intactas, la lengua y la cultura irlandesas. Como veremos, este tema en particular seguirá marcando su poesía.

Vuelve a Belfast a finales del verano de 1971, cuando “a situación deterioróse por completo, coa entrada en vigor da supresión do *habeas corpus*” (Toro, 2000). Decide entonces dejar su ciudad natal, donde ha estudiado y trabajado en un ambiente progresista y donde ha conocido a la que se convertiría en su esposa, Marie Heaney. Se traslada al condado de Wicklow, al sur de Dublín, lo que no deja de ser comentado por la prensa:

A súa marcha do norte foi celebrada polo Protestant Telegraph, órgano dos radicais unionistas de Ian Paisley por ser “un famoso propagandista papista que ía ó seu fogar espiritual na república papal”, en troques o *Irish Times* de Dublín dálle a benvinda co titular “Poeta do Ulster múdase ó sur”. (Toro, 2000)

En 1972 publica *Wintering Out*, 46 poemas en estrofas de cuatro versos, a imitación de la métrica del *Leabhar Gabhála Éireann*. El poeta recurre a la topografía y a los nombres de lugares de la Irlanda celto-gaélica para señalar su conexión con el pasado. Uno de los poemas más destacados en este sentido es “The Tollund Man”, inspirado en el hallazgo de los restos de un escandinavo de la Edad del Hierro en el fondo de una ciénaga. Le sirve la noticia de otras tierras para retomar el motivo del fondo de los pantanos irlandeses con significado político. En efecto, desde la década de los 60 hasta 1998, año del tratado de paz, se encontraron en los pantanos cuerpos de miembros del IRA, e incluso de sus parientes desaparecidos después de que los secuestraran los paramilitares *loyalists*. Pero en los fondos cenagosos también yacen vestigios del pasado céltico, y Heaney logra transmitir esta visión del horror presente, unido al mensaje del pasado cultural autóctono, con intensidad lírica: “They were indeed a bit like the line drawn in the sand. Not quite an equivalent for what was happening, more an attempt to rhyme the contemporary with the archaic”, (Heaney, en Cole, 1997).

En 1975 publica el libro de poemas *North*, donde equipara la historia antigua de Irlanda con los acontecimientos del presente a través de una narración o mito apoyado en el concepto de “norte”. En ella, el poeta relaciona la violencia política de su tierra natal con las invasiones vikingas e inglesas, que marcaron la historia de la isla. Con la edición de este poemario, el *leitmotif* de los pantanos, “bogs”, cobra un significado de compromiso más radical, lo que causa una tensión política no buscada por Heaney: por un lado, se le reprocha apoyar la resistencia irlandesa, y por otro, no haberlo hecho antes. A propósito de esto, Heaney cuenta la anécdota de que en 1979 coincidió en un tren con un miembro del Sinn Féin, que le preguntó que por qué no escribía sobre los prisioneros republicanos que en ese momento estaban haciendo una protesta en la HM Maze Prison de Irlanda del Norte. Heaney contestó que si escribía algo sería cuando él quisiese y el oficial se marchó a otro vagón dando voces. Heaney apoyó la causa durante unos años, escribiendo sobre ello artículos en periódicos, pero la abandonó cuando el “Provisional IRA” comenzó a cometer atentados sangrientos. Pero siempre estuvo atento a los problemas de su tiempo, a los que no pudo sustraerse, porque —opina—: “I think the poet who didn't feel the pressure at a politically difficult time would be either stupid or insensitive”. Está de acuerdo en esto con el escritor Robert Pinsky, ya que piensa que la responsabilidad del poeta consiste en formular una respuesta propia, dando por sentado que la validez de la respuesta depende de la habilidad artística del propio poeta (Heaney, en Cole, 1997).

El siguiente libro de Heaney, *Field Work* (1979), fue escrito en un estado emocional más sosegado que el provocado por la lucha constante en Belfast. Pero el poeta sigue sintiendo lo que en la infancia empezó a notar como desequilibrio identitario. Años después, en la recepción del Premio Nobel, lo expresará hablando de lo que sentía cuando escuchaba, por un lado, el idioma hablado en su casa irlandesa y, por otro, el idioma oficial de la radio británica. Aunque *Field Work* es menos comprometido políticamente que *North*, Conor McCarthy advierte que, en el último poema, “Ugolino”, se aprecia la presencia intertextual del Infierno de Dante cuando Heaney muestra empatía por las víctimas inocentes que han heredado este conflicto. Y Seamus Heaney continuará desarrollando esta línea dantesca en su siguiente libro (McCarthy, 2008: 59).

Seamus Heaney publica, a continuación, *Station Island* (1984), poemario que dedica al dramaturgo Brian Friel, autor de *Translations* (Friel, 1980), obra que gira alrededor de la deturpación de los topónimos gaélicos por parte de los colonos ingleses. También a Seamus Heaney le preocupa la erosión de la identidad cultural de la isla que el hecho

conlleva y lo va a expresar en varias de sus obras. En el poema homónimo que abre el libro, “Station Island”, aparece la isla de Donegal, situada en un lago de la demarcación del Ulster, aunque perteneciente a la República de Irlanda. Nos interesa especialmente porque en ella se ubica el Purgatorio de San Patricio, lugar de peregrinación cristiana donde se practican rituales milenarios. Por lo tanto, Station Island es una parada obligatoria en el proceso de transmutación de las almas. Seamus Heaney inicia la primera de las tres partes en que divide el poemario, con “Underground”, inframundo —motivo recurrente en el poeta— al que se accede a través de una cueva. De nuevo, se ha señalado el paralelismo existente con *La Divina Comedia* de Dante, entre otras razones porque la voz poética mantiene diálogos con personajes literarios desaparecidos (Fumagalli, 1996: 135; Heininger, 2005).

El séptimo libro de poemas de Seamus Heaney, *The Haw Lantern* (1987), nace del duelo por la muerte de su madre en 1984. Se ofrecen en él una serie de alegorías, parábolas y sátiras religiosas irlandesas, tanto sociales como políticas, como muestran los poemas “The Mud Vision” y “Wolfe Tone”, entre otros (Vendler, 2012: 103-105). El título, tomado de uno de los primeros poemas del libro, hace referencia al fruto del espino, una baya roja que en la tradición irlandesa tiene un significado doble: se relaciona por un lado con el invierno y la muerte; y por otro, por la capacidad de resistencia del espino, con la esperanza. También aprovecha el autor la polisemia del término y añade un tercer significado: “linterna” o “lámpara”. Como la de Diógenes, que le servía para buscar a un hombre honrado y, en el caso del autor, con la iluminación interior del propio poeta para encarar sus miedos internos y hasta la misma violencia en el Ulster.

Poco antes de la aparición del libro, y entre los años 1985 y 2006, Seamus Heaney imparte clases de Retórica en la Universidad de Harvard (EE. UU.), donde incluso es acogido un tiempo como “Poet in Residence”.

Su octavo poemario, *Seeing Things*, aparece en 1991, esta vez tras el duelo por el fallecimiento del padre del poeta en 1986. Lo encabeza una cita de la *Eneida*. El título tiene que ver tanto con la observación de los objetos que nos rodean como de los que pueblan la imaginación y el mundo de la alucinación y la fantasía. De nuevo, se inspira en las visiones del “otro mundo” —Dante y Virgilio— (Hirsch, 1992).

En 1995 Seamus Heaney se convierte en el cuarto irlandés que obtiene el Premio Nobel de literatura, tras Yeats en 1923, George Bernard Shaw en 1925 y Samuel Beckett en 1969. Los motivos del jurado se expresan condensados en la descripción de su obra: “works of lyrical beauty and ethical depth, which exalt everyday miracles and the living past” (nobelprize.org, en línea).

En 1996 publica *The Spirit Level*, que será galardonado con el “1996 Whitbread Awards”. En algunos de los 46 poemas que integran el libro, Heaney ensalza los mitos de la vieja Irlanda, como en “St. Kevin and the Blackbird”, y en “A Brigid's Girdle”, este último dedicado a la celebración de la primavera el 1 de febrero, que fue asociada finalmente a la Santa Brígida cristiana, como hemos visto anteriormente. Heaney ofrece la guirnalda de Brigid a la salud de Adel, la amiga a quien dedica este libro.

En el año 2000, Seamus Heaney es nombrado “Doutor Honoris Causa” por la Universidad de A Coruña, a propuesta del director del Instituto de Estudios Irlandeses “Amergin”, el catedrático Antonio Raúl de Toro Santos, que pronuncia la *Laudatio* del poeta. El discurso será objeto de análisis más adelante.

En 2001 edita *Electric Light*, bajo el sello de Faber & Faber. Tres de los poemas se titulan “The Little Canticles of Asturias”, numerados del 1 al 3, y están dedicados, como se ve, a Asturias, tierra que el autor visitaba con frecuencia por razones familiares. Heaney compara el paisaje periférico industrial de Gijón con el mismo infierno de Dante, aunque describe también el paisaje rural de Asturias, que le recuerda al de Irlanda —que es aquí nombrada como “Gaeltacht”, es decir: “lugar donde se habla gaélico o irlandés”. También menciona la no muy distante catedral de Santiago de Compostela, comparándola con el paraíso dantesco. Como se ve, vuelven motivos recurrentes tomados de *La Divina Comedia* de Dante Alighieri.

District and Circle aparece publicado en 2006 y pronto obtiene el prestigioso “T. S. Eliot Prize” británico. Consta de sesenta y un poemas, de los cuales seis comparten el título de “The Tollund Man in Springtime”, al que ya nos hemos referido. Cuatro años más tarde, publica el que sería su último libro de poemas: *Human Chain* (2010). Lo integran veintinueve composiciones elegíacas que dan una visión panorámica de la propia vida de Heaney, revisitando el poeta su infancia, adolescencia y madurez, “as if written from the vantage point of a small hilltop” (Kellaway, 2010).

Seamus Heaney también es autor de tres libros de ensayo. El primero de ellos, de 1980, se titula *Preoccupations: Selected Prose (1968-1978)*. Editado por Faber & Faber, ofrece una serie de comentarios críticos dedicados a Gerard Manley Hopkins, William Wordsworth, John Keats, Robert Lowell, William Butler Yeats, John Montague, Patrick Kavanagh, Ted Hughes, Geoffrey Hill y Philip Larkin. En uno de los ensayos, “The God in the Tree”, Heaney escribe sobre la fuerza arcaica y secreta entre las palabras y los elementos que las unen, es decir, sobre el valor profundo de la poesía. Esa fuerza misteriosa de la verdadera poesía está conectada con los antiguos misterios drúidicos (“old mysteries of the grove”), y llega a nuestros días a través de la pervivencia de la corriente céltica que fluye desde la literatura precristiana irlandesa (Heaney 1980: 186). De esta manera, Heaney quiere reivindicar la independencia de su poesía pastoral con respecto a la influencia de la tradición inglesa. Su obra sigue otra, la “Early Irish Nature Poetry” —primera o temprana poesía naturalista irlandesa—, que forma parte del patrimonio cultural irlandés y que se distingue por, entre otros rasgos, la manifestación del apego a las raíces, especialmente en los lamentos elegíacos desde el exilio (Potts, 2011: 49).

En 1988, Seamus Heaney publica su segundo libro de ensayos, *The Government of the Tongue* (1988), que recoge una serie de críticas que compuso sobre poesía irlandesa, inglesa y norteamericana para sus conferencias en la Universidad de Kent de 1986: *S. Eliot Memorial Lectures* (1986). Pero lo más interesante del libro es la atención que presta a la poesía eslava, especialmente a la del poeta ruso Osip Mandelstam, el checo Mirroslav Holub y los polacos Czeslaw Milosz y Zbigniew Herbert. Como Heaney asegura que la hegemonía de los poetas ingleses está llegando a su fin, propone aquí el acercamiento a los poetas del este de Europa, autores de un tipo de poesía muy distinto al que los poetas de las Islas Británicas tienen acostumbrados a los lectores: los eslavos se centran en el dolor, la injusticia y las catástrofes, configurando una auténtica martirología moderna (McDiarmid, 1989).

A continuación, en 1995, aparece *The Redress of Poetry: Oxford Lectures*, editado por Heaney en el sello Faber & Faber, como la mayoría de su producción literaria. Estamos de nuevo ante una compilación de conferencias, quince en total, que Seamus Heaney imparte en la Universidad de Oxford como profesor de poesía entre 1989 y 1994. En ellas analiza la obra de poetas como Christopher Marlowe (s. XVI) o la contemporánea Elizabeth Bishop. Nos detendremos en sus referencias a Robert Frost, poeta y escritor

estadounidense que cultivó una poesía de preocupación existencial. Para este autor, la poesía es un mecanismo de transformación del mundo real a través del poder imaginativo del ser humano. Y va más allá, pues el mundo imaginario de la poesía tiene un poder terapéutico al transformar el dolor de la realidad por el placer. Heaney se adhiere a esta teoría de la función terapéutica de la poesía. Asegura que el arte poético ofrece una reparación (*redress*) al lector. La poesía verdadera es la que sabe reparar el daño del desequilibrio social, ofreciendo una alternativa estética o modelo de sublimación que puede llegar a cambiar las circunstancias del mundo real. Para ilustrarlo, acude al ejemplo, una vez más, de la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, donde se crea una correspondencia total, sanadora, entre la imaginación y el mundo real.

El año 1995 es el de la concesión a Heaney del Premio Nobel de Literatura. Su discurso de recepción, pronunciado en la ceremonia sueca, lleva por título “Crediting Poetry”. Empieza el autor la primera sección con un recorrido autobiográfico desde la infancia en la granja de Derry —período al que se refiere como “hibernación, entre lo arcaico y lo moderno” —, hasta la entrega de este premio, destacando y agradeciendo su relación con la poesía. En la segunda sección, dedicada a la lengua y la comunicación como sello de identidad, el poeta recuerda cómo siendo un niño advirtió las diferencias entre el acento familiar de sus padres y el acento inglés que surgía de una voz radiada por la BBC, al nombrar las ciudades bombardeadas en la transmisión de las noticias de la Segunda Guerra Mundial. Porque fue a través de la radio como ese niño empezó a tomar conciencia de la música diferente del inglés de Dublín con respecto al de Londres. Y así, con esa apreciación musical y prefilológica, el poeta emprendió —dice— un viaje por las palabras y las lenguas que lo hizo poeta y lo condujo hasta el mismo momento de este discurso.

La tercera sección constituye el núcleo de este discurso centrado en el arte de la poesía, que para su autor representa todo: “I credit poetry, in other words, both for being itself and for being a help, for making possible a fluid and restorative relationship between the mind’s centre and its circumference” (Heaney, 1995b). Es en este momento cuando Heaney menciona sus lecturas y el magisterio que para él supuso la obra de diferentes escritores. Hace una mención especial de la oda de John Keats: “To Autumn”, que para el autor representa “el arca de la alianza entre la lengua y la sensación”⁵⁴ (Heaney,

⁵⁴ “I loved John Keats's ode ‘To Autumn’ for being an ark of the covenant between language and sensation”.

1995b). En la sección siguiente alude a los “Troubles” de Irlanda del Norte. En medio de la violencia entre los 60 y los 80, Heaney entrevé algo relativamente bueno: un cambio violento, pero, al fin y al cabo, un cambio en este conflicto que conducirá tanto a Irlanda del Norte como a la República de Irlanda a reconsiderar su postura separatista, de auténtico “Apartheid”. El poeta confiesa los sentimientos dispares que le produce este conflicto. Ante él, su faceta de “moralista cristiano” lo lleva a sentir la necesidad de denunciar públicamente la terrible naturaleza del IRA. Pero, por otro lado, su faceta de irlandés aterrorizado por la actuación del Ejército Británico en el Domingo Sangriento —Bloody Sunday— (Derry, 1972), lo conduce a querer clamar contra los desmanes de un Estado supuestamente civilizado.

Finalmente, la quinta sección de este discurso está dedicada a reiterar los nombres de los escritores que dejaron huella en su obra, desde Homero a Paul Celan, pasando por Emily Dickinson, Samuel Beckett y tantos otros, Y pone remate un epílogo que ensalza la valiosa capacidad de persuasión que puede llegar a tener la poesía.

Seamus Heaney es también autor de varias versiones dramáticas, en especial de tragedias clásicas. La primera aparece en 1990: *The Cure at Troy: A version of Sophocles' Philoctetes*, (1990). Se trata, como se indica en el título, de una adaptación de *Filoctetes*, tragedia de Sófocles perteneciente a las del ciclo de la guerra de Troya. Como ha dicho la crítica, quizá en el héroe trágico Filoctetes se vea reflejado el propio Seamus Heaney debatiéndose entre la intervención pública o el mutismo como intelectual con respecto a una situación política tantos años dominada por los llamados “Troubles” de Irlanda del Norte, donde nació y residió antes de trasladarse a la República de Irlanda en la que entonces residía. La guerra del Ulster en el s. XX sería, pues, una nueva versión de la larga y sangrienta guerra de Troya, y sería una nueva excusa de la eterna diáspora irlandesa. La lectura política estaba tan clara en esta versión de Heaney que, cuando Bill Clinton visitó Londonderry en 1995 en calidad de presidente de EE. UU., utilizó una cita de este libro de Seamus Heaney⁵⁵ en su discurso sobre el Proceso de Paz de Irlanda del Norte.

⁵⁵ “History says, Don't hope / On this side of the grave, / But then, once in a lifetime / The longed-for tidal wave / Of justice can rise up / And hope and history rhyme.” (Heaney, 1990: 77)

En 2004, Heaney publica *The Burial at Thebes: A version of Sophocles' Antigone* (2004), adaptación, como vemos, de la *Antígona* de Sófocles. El Abbey Theatre de Dublín le encarga expresamente esta obra de teatro para conmemorar el primer centenario de su existencia.

Seamus Heaney también destaca por sus versiones modernizadas y por sus traducciones de literatura medieval, renacentista y contemporánea. De los doce textos traducidos por él, nos interesa destacar el interés filológico que manifiesta Seamus Heaney en este trabajo, centrado en la poesía y el pasado mítico, de su país o de ámbitos cercanos emocionalmente: del s. XII es *Sweeney Astray: A version from the Irish* (1983), con el rey de Dál nAraidi del Ulster como héroe, cuyo reino se ve amenazado por la incursión cristiana en la isla encabezada por el Santo Ronan. De esta versión al inglés surgió también en 1992 *Sweeney's Flight*, libro de fotografías acompañadas con textos de la versión de Heaney (Heaney y Giese, 1992). Del s. XVIII es una traducción que el profesor y poeta Brian Merriman hizo al irlandés de algunos episodios de las *Metamorfosis* de Ovidio. En *The Midnight Verdict: Translations from the Irish of Brian Merriman and from the Metamorphoses of Ovid* (1993), Seaney los traduce al inglés desde esta versión gaélica, como homenaje a la figura de Merriman. De 1580 es *Laments*, libro elegíaco que el poeta polaco Jan Kochanowski escribe con ocasión de la muerte de una hija. Heaney lo traduce al inglés en colaboración con Stanisław Barańczak en 1995. Y de la Edad Media (s. X o s. XI), procede el poema épico sajón *Beowulf*, que Seaney traslada al inglés actual.

En 1999 recibe un encargo especial de la English National Opera: traducir el libreto de la ópera *Diary of One Who Vanished*, que Leos Janacek compuso en 1916 a partir de los poemas de Ozef Kalda. La obra se estrenó en Dublín, en octubre de 1999. En 2002, traduce del gaélico-escocés el poema “Hallaig”, de Sorley MacLean, a quien Heaney había conocido en los años 70 en un recital en el Abbey Theatre de Dublín, en el que aquel participaba. Este mismo año traduce “Arion”, una composición de Alejandro Pushkin. Sigue en 2004 con “The Testament of Cresseid”, de Robert Henryson, poema del s. XV escrito en *Middle-Scots* o *Anglic language* —que se diferencia de la lengua tradicional gaélica de Escocia, *the Gaelic Highlands*—. Narra la historia de Troilo y Crésida, después de la caída de Troya. Ese año, The Royal Irish Academy le encarga la traducción de *'Sgith mo crob on scribinn' Columcille The Scribe*, de Tim O'Neill (s. X o s. XI), que aparece en edición limitada de 150 ejemplares firmados por el autor de la

traducción. En 2009, Heaney publica de nuevo la traducción al inglés de *The Testament of Cresseid & Seven Fables* (2009), añadiendo siete fábulas, como el mismo título indica. Su última traducción se editará póstumamente: *The Last Walk* (2013), del escritor italiano Giovanni Pascoli.

Terminaremos diciendo que el autor del Ulster puede adscribirse, en los comienzos de su carrera en los años 60, al grupo de poetas conocidos como Northern School. Los críticos, sin embargo, advierten diferencias de estilo y temperamento entre Heaney y estos poetas, entre los cuales encontramos a Michael Longley, Derek Mahon, Paul Muldoon, Medbh McGuckian y Ciaran Carson. En cualquier caso, Heaney pertenece a este grupo que se caracteriza por haber nacido y crecido en una sociedad dividida por causas políticas y religiosas, y el haber experimentado las repercusiones de la violencia durante más de 25 años, especialmente la siembra en la sociedad de la desconfianza y la sospecha mutua. Las primeras obras de Heaney reflejan, pues, estas circunstancias sociales y vitales, origen de desaliento y búsqueda de un apoyo identitario. Es entonces cuando empieza a cuestionarse si es deber del poeta expresar el compromiso social en su obra o tratar de tomar distancia a través de lo que por entonces el sociólogo Pierre Bourdieu consideraba como el proceso del escritor hacia la consecución de la autonomía literaria: “We live here in critical times ourselves, when the idea of poetry as an art is in danger of being overshadowed by a quest for poetry as a diagram of political attitudes” (Macrae, 1995: 121).

Seamus Heaney ha reconocido públicamente la influencia de otros escritores en su obra a lo largo de su vida. Por ejemplo, en las muchas entrevistas de que ha sido objeto, pero sobre todo, en el discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura en 1995. Así, menciona una larga lista integrada por W. B. Yeats, William Shakespeare, Ted Hughes, T. S. Elliot, Robert Frost, William Wordsworth, Patrick Kavanagh, Derek Mahon, John Keats, Dante Alighieri, Wilfred Owen, Geoffrey Chaucer, George Gordon Byron, Virgil, John Montague, Samuel Palmer, entre otros. El denominador común que encuentra Seamus Heaney en ellos es la fusión que logran entre lenguaje y sentimiento. Eugene O’Brian destaca, por encima de todas, la influencia en Heaney de W. B. Yeats, que logró dulcificar con su gran obra el choque de ideologías que se estaba produciendo en su época (O’Brian, 2004: 1). Sobre el tema de la identidad irlandesa y el papel del poeta en el arte, Yeats desempeña, para Seamus Heaney, el papel heroico del poeta en el mundo (Heaney, 2000b: xii).

Pero en la obra de Seamus Heaney no solo se percibe ese constante cuestionamiento acerca de la función social de la poesía, como hemos visto, sino también la preocupación ante el dilema de las identidades irlandesas. Heaney está convencido de que no solo existe una auténtica identidad irlandesa, sino que existen variantes narrativas sobre esa identidad. El reto está en reconocer esta narrativa plural. El Hiberno-English, o variante gaélica del idioma inglés, es una de las manifestaciones de esa amalgama de identidades, en la que, a pesar de todo, la más débil lucha por no ser anulada por los nuevos colonizadores (Cole, 1997).

Durante un acto oficial de la Unión Europea en el Phoenix Park de Dublín, el 1 de mayo de 2005, Seamus Heaney fue invitado a participar como poeta. Al recitar la composición “Beacons at Bealtaine”, recordó los manuscritos del *Leabhar Gabhála* que narran la llegada de los míticos Tuatha Dé Danánn a Irlanda, precisamente un 1 de mayo, día de Bealtaine. La reunión allí de las viejas naciones de Europa, que el poeta comparaba con el advenimiento de los Tuatha Dé Danánn, estaba rodeada por esa razón de buenos augurios: el parque dublinés en el que se estaba celebrando la ceremonia, lleva el nombre del ave Fénix —que renace constantemente de sus propias cenizas—, aunque sea por un error de interpretación de los ingleses ante el nombre gaélico “*fionn uisce*”, que significa “agua clara”. La nueva lectura tampoco terminó siendo desafortunada, pues el lugar en el que estaban representaba “the possibility of ongoing renewal” (Heaney, 2004).

4.1.1. Análisis del discurso de Seamus Heaney en el Acto de Investidura como “Doutor Honoris Causa” de la Universidad de A Coruña (2000)

Es el catedrático Antonio Raúl de Toro Santos quien pronuncia la *Laudatio* en la ceremonia de investidura. Como introducción, el profesor hace una poética incursión en la leyenda para enlazar el reconocimiento académico del poeta del Ulster con el relato milesio del *Leabhar Gabhála*, como si se estuviera cumpliendo, al cabo de tantos siglos, un viaje de vuelta de la poesía gallego-irlandesa que un día navegó con Amergin a Irlanda:

Hoxe temos a oportunidade e a inmensa ledicia de asistirmos ó que en Irlanda chaman un “immram”, é dicir, unha viaxe marítima, pero metafórica e en dirección contraria, cara a Brigantia, e de novo temos o privilexio de recibir entre nós a un Amergin contemporáneo: o gran coñecido e celebrado poeta Seamus Heaney. [...] ¿Acaso Seamus Heaney estaba profetizando esta viaxe ó Fisterra galaico na primeira estrofa de “North”? “I returned to a long strand, / the hammered shod of a bay, / and found only the secular / powers of the Atlantic thunderin”. (Toro, 2000b)

Pero entremos ya en el comentario del discurso pronunciado por Seamus Heaney en esa ceremonia. En la introducción o exordio, después de las fórmulas de agradecimiento propias de este tipo de discurso académico, Seamus Heaney comunica al oyente que la distinción que le hace la Universidad de A Coruña (UDC) es “a symbol of new awareness of the old connections which exist between Galicia and Ireland” (Heaney, 2000a: 24). El poeta recuerda que en su infancia resonaban como fórmula mágica los topónimos de las aguas sagradas de la Europa periférica: “Iceland, Malin, Orkney, Hébrides, Irish Sea, Shannon, Dogger, Rockall, Shetland” (Heaney, 2000a: 24). Y entre estos topónimos, había uno: Finisterre, que era para el poeta la palabra clave en la comunicación marítima del Arco Atlántico, portadora de gran carga simbólica.

Finisterre era para los romanos el fin de la tierra cuando Roma estaba en el centro del mundo; de ahí que representase, como su nombre indica, la periferia europea. Pero el poeta traslada este significado y propone que, si se toma Irlanda como epicentro, Galicia pasa a significar el comienzo de la tierra, pues es lo primero que uno se encuentra al sur de Irlanda. Acerca de la antiquísima relación histórico-cultural entre Galicia e Irlanda, afirma que Galicia para los irlandeses también es la primera tierra en el imaginario poético, puesto que el *Leabhar Gabhála* (s. XI) constata que el milesiano Amergin, emparentado con los gallegos, fue el primer vate de Irlanda. Seguidamente, el poeta expresa preocupación por la postura que ha de tomar un escritor de la periferia, para evitar ser marginado literal y culturalmente. Porque desde el punto de vista de los nuevos colonizadores, los ingleses, Irlanda es la periferia o *finis terrae*. Y en esa periferia, el idioma inglés sustituyó a la lengua irlandesa como lengua franca hace tanto tiempo que ya existe un gran corpus de literatura irlandesa en lengua inglesa. El autor se reconoce a sí mismo como escritor irlandés en lengua inglesa (Heaney, 2000a: 26).

Seamus Heaney comienza la *narratio* del discurso casi sin acabar de salir del *exordio*, y ofrece dos *exempla*, o narraciones que sirven de prueba, en las que se cuestiona la posición

de Irlanda en la periferia o *Celtic fringe*. El primer *exemplum* es una leyenda protagonizada por O'Neill, cabeza de clan del Ulster. Para demostrar el nuevo orden, los anfitriones ingleses invitaron a un representante del clan O'Neill y lo sentaron alejado de la cabecera de la mesa. Al preguntarle su opinión sobre el desplazamiento de su categoría social, él respondió que donde se sienta un O'Neill, siempre está la cabecera de la mesa. Si la potencia colonizadora se adjudicaba su ubicación en el centro del universo, O'Neill da a entender en su respuesta que es fácil para él invertir la situación de dominio. De este modo, Seamus Heaney extrae la premisa de que la periferia depende del punto de mira, y que Irlanda es el epicentro para los irlandeses.

El segundo *exemplum* que ofrece Seamus Heaney es una breve cita de *Retrato de un artista adolescente* (1916) de James Joyce, en la que el joven protagonista, Stephen Dedalus, expresa su autoconciencia de pertenecer a lo universal a partir de lo local. Heaney repara en lo que Stephen Dedalus escribe en un libro de texto de Clongowes College: su nombre y apellido, seguido de la asignatura, el nombre del colegio, la ciudad, el condado, el país, el continente, el mundo y el universo. Clongowes College era un colegio católico en la periferia del Imperio británico cuyo epicentro era Londres, pero James Joyce, a través de esta obra y de su contribución literaria, ofrece un cambio de paradigma, redibujando el mapa literario del mundo, en el que Irlanda ocupa una relevancia central. Según Seamus Heaney, James Joyce declara simbólicamente, en esta cita de Stephen Dedalus, que, como escritor irlandés, él y su obra se ubican en el centro del universo, por lo que a su vez ofrece una interpretación nueva del mundo.

Seamus Heaney amplía esta tesis en la *narratio* acudiendo de nuevo a la literatura irlandesa. Esta vez se detiene en la obra de W. B. Yeats (1865- 1939), en particular *The Celtic Twilight* (1902), que usa como prueba o *exemplum* que plantea la inversión del canon céltico periférico o *Celtic fringe*. Seamus Heaney argumenta que, durante la colonización inglesa, Irlanda era un país tercermundista dentro del primer mundo, por su retraso económico, por su espiritualidad en la era materialista, por la subcultura popular etcétera, pero el escritor irlandés W. B. Yeats supo cambiar las desventajas en ventajas. El autor recuerda que para W. B. Yeats, la civilización irlandesa era superior a la inglesa en el mismo sentido que la griega era superior a la latina. Así pues, Yeats comparaba a los celtas con los griegos en lo relativo a la resistencia cultural y a la potencia poética, de manera que logró transformar los valores de los celtas en una fuerza positiva. Heaney afirma que W. B. Yeats utilizó la cultura de habla inglesa para instalar la cultura de los

pueblos periféricos de Europa como centro de la conciencia contemporánea. Por lo tanto, se puede decir que W. B. Yeats se colocó a la cabecera de la mesa, con su obra *Celtic Twilight* (1902), erigiéndose en modelo de la orientación contracultural de la literatura irlandesa, dentro de la cultura anglófona.

En la fase plena de una *argumentatio* que se ha ido anticipando desde el principio, y una vez que se ha expuesto la tesis de su disertación, Seamus Heaney sigue apoyando sus ideas mediante nuevos *exempla*, esta vez extraídos de su experiencia personal. El primero se ofrece como prueba de que el *Omphalós* —ombligo del mundo— puede nacer de una experiencia personal pre-artística. En efecto, al volver a la memoria de su vida en una granja de Irlanda del Norte, retiene los momentos mágicos nacidos a partir de un objeto tan humilde como necesario: una bomba de agua. Al ser esta manipulada, producía un sonido que Heaney quiso interpretar como el *Omphalós*, nombre de la piedra sagrada del Templo de Apolo en Delfos que se consideraba el centro del mundo. Su *Omphalós* cambió el orden del mundo para Seamus Heaney: de periférico a centro, retomando así las antiguas coordenadas de Apolo y de la poesía (Heaney, 2000a: 36).

Seguidamente, Seamus Heaney defiende el valor identitario y transformador de la palabra a través del *exemplum* de cómo decidió llevar a cabo una traducción de *Beowulf* (c. s. XI) al inglés utilizando el *Hiberno-English*, es decir, la variante dialectal que él mismo empleaba de niño, perteneciente al habla campesina de Irlanda del Norte. Confiesa que, como escritor irlandés, disfrutó con esta apropiación, dado que Beowulf es el exponente máximo de la literatura antigua anglosajona y él imprimió en su traducción una identidad gaélica a través de su palabra de poeta. Siguiendo el ejemplo de Stephen Dedalus, con su traducción de *Beowulf* llevó la relegada periferia cultural irlandesa a los dominios del centro cultural inglés (Heaney, 2000a: 38).

En el epílogo, Seamus Heaney recapitula las ideas desarrolladas y defendidas con los *exempla*: en la era del capitalismo corporativo parece anticuada la asunción de fronteras entre centro y periferia. Todos los lugares están en el centro de la red a través de la tecnología. Temeroso Seamus Heaney de que lo local acabe desapareciendo bajo la globalización postmoderna donde triunfa una homogeneización transnacional de la lengua y la cultura, no se resiste a contar de nuevo un relato para deshacer la posible refutación a su idea de la red sin centro. Una noche oye hablar a una muchacha desde la ventana de su hotel en una localidad irlandesa. Ella está saliendo de una discoteca igual a

la de cualquier otro sitio del planeta, pero habla con el acento de su tierra. Concluye Heaney que el habla y el acento —marcadores de identidad— son elementos vitales que hacen al ser humano sentirse en el mundo como en su propia casa. Es decir, mediante el habla y el acento, se expresa una identidad gaélica inamovible aun utilizando la lengua inglesa (Heaney, 2000a: 38-42).

Seamus Heaney señala que para que esta identidad local siga siendo la raíz de la que brote la aventura universal, se necesita que haya un Amergin poeta que amplifique el discurso a través de la propia poesía. Porque la poesía y la literatura tienen la clave de quiénes somos y qué sabemos, aquello que hace que lo local se mantenga en lo universal. Seamus Heaney termina su discurso pidiendo que recordemos nuestros orígenes célticos como recuerdan los poetas “It makes Amergins of us all. It makes everyone of us a native of Finisterre” (Heaney, 2000a: 42-44).

Como hemos podido comprobar, Seamus Heaney otorga al poeta gallego-irlandés Amergin —poeta clave del *Leabhar Gabhála*— una gran carga simbólica como punto de referencia sociocultural de un pasado remoto común, pero todavía vigente entre Galicia e Irlanda. Así lo anunciaba en la primera parte de su discurso, haciendo resonar los topónimos como símbolos de unión de una cultura céltica atlántica, inscrita en la narrativa del *Leabhar Gabhála Éireann*, testigo de nuestro propio *omphalós*.

4.1.2. Seamus Heaney y la arqueología simbólica de los mares del Norte: “Bog Queen” (North, 1975)

Al recorrer la trayectoria poética de Seamus Heaney, nos hemos referido a este libro cuyo título representa la fusión de distintos momentos violentos de la historia de Irlanda, en el contexto de las invasiones a lo largo del tiempo en los mares del norte de Europa. La obra se abre con un poema en dos secciones, dedicado a Marie Heaney: “Mossbawn”: 1. Sunlight (ix-x), y 2. The Seed Cutters (xi). Tras él, se agrupan el resto de los poemas en dos partes, una primera en la que se rememora a través de diversos mitos la historia que ha dejado huella en Irlanda en contacto con incursiones cimbrias/vikingas e inglesas (Corcoran, 1998: 55); y otra segunda, más breve, que trata de la violencia política de Irlanda del Norte desde finales de los sesenta. Además de la intertextualidad literaria —desde el *Evangelio* hasta las imágenes de putrefacción en *La tierra baldía* de T. S. Eliot—, en el libro hay una presencia notable de la intertextualidad artística.

Encontramos, desde la luz de los interiores de Veermer a la de los “Fusilamientos del 3 de mayo” de Francisco de Goya, pasando por la célebre escultura helenística del s. III a. de C. del “galo moribundo”, de cuya existencia es testimonio una copia romana en mármol (Corcoran, 1998: 56).

La primera parte se abre y se cierra con composiciones de tema mítico grecolatino: “Antaeus” y “Hercules and Antaeus” (Heaney, 1975, 2001: 3, 46). El significado alegórico es importante, porque Anteo representa el pueblo sepultado por el invasor, en un proceso repetido que se convierte en ritual histórico. Para nosotros, el mito amplía su significado más allá del apuntado por Heaney, ya que Anteo es el gigante contra el que Heracles (Hércules) se enfrenta en uno de sus doce trabajos. Por lo tanto, es la víctima que también está ligada al origen de la Torre de Hércules en A Coruña, donde el gigante tiene el nombre de Gerión: Heracles le da muerte, lo sepulta y encima de él hace construir la torre. Por otro lado, no sabemos si Heaney estaba pensando también en Anteo como el gigante que protege la entrada al noveno círculo del infierno en la *Divina Comedia*. En esta primera parte aparece el poema que da título al libro, “North”, en el que se recuerda la soledad del Atlántico norte, interrumpida por las invasiones vikingas que asolaron Islandia, Groenlandia, las islas Orcadas y la ciudad de Dublín (Heaney, 1975, 2001: 10-11).

Siguiendo la lectura del libro que en 1969 publica P. V. Globb, *The Bog People. Iron Age Man Preserved*, Seamus Heaney, en octubre de 1973, visitó el Museo de Silkeborg, en Dinamarca (O’Donoghue, 2009: xv). Al parecer, quedó impresionado al ver los cuerpos extraídos de las turberas, donde se habían conservado los ropajes y objetos con los que fueron introducidos en ellas durante la Edad del Hierro (primer milenio a. de C.), no se sabe si después de un sacrificio humano, o por pura costumbre de enterramientos en estas zonas naturales. También en Irlanda se hallaron momias semejantes, de manera que, en *North*, los cuerpos violentados en sacrificios rituales y los objetos recuperados de las sepulturas y ciénagas se convierten en parábolas aplicables al presente conflictivo de la isla (Corcoran, 1998: 61).

El poema “Reina del pantano” aparece en la primera parte (Heaney, 1992: [1975[: 25-27). Se dedica a este tema que se hace recurrente en el poeta de Belfast, pues aparece tratado, como vimos, en poemarios anteriores a *North*: en “Bogland”, de *Door into the Dark* (Heaney, 1969; 1972: 43-44). Y, especialmente, en “Tollund Man”, de *Wintering*

Out (Heaney, 1972; 1993: 36-37), donde Heaney establecía la conexión entre Irlanda y Jutlandia; y que dio pie, una vez elaborado y ampliado, para crear el mito de Irlanda del Norte en *North* (Corcoran, 1998: 54):

I lay waiting
between turf-face and demesne wall,
between heathery levels
and glass-toothed stone.

My body was braille
for the creeping influences:
dawn suns groped over my head
and cooled at my feet,

through my fabrics and skins
the seeps of winter
digested me,
the illiterate roots

pondered and died
in the cavings
of stomach and socket.

I lay waiting

on the gravel bottom,
my brain darkening,
a jar of spawn
fermenting underground

dreams of Baltic amber.
Bruised berries under my nails,
the vital hoard reducing
in the crock of the pelvis.

My diadem grew carious,
gemstones dropped
In the peat floe
like the bearings of history.

My sash was a black glacier
wrinkling, dyed weaves
and Phoenician stitchwork
retted on my breasts'

soft moraines.
I knew winter cold
like the nuzzle of fjords
at my thighs—

the soaked fledge, the heavy
swaddle of hides.
My skull hibernated
in the wet nest of my hair.

Which they robbed.
I was barbered
and stripped
by a turfcutter's spade

who veiled me again
and packed coomb softly
between the stone jambs
at my head and my feet.

Till a peer's wife bribed him.
The plait of my hair,
a slimy birth-cord
of bog, had been cut

and I rose from the dark,
hacked bone, skull-ware,
frayed stitches, tufts,
small gleams on the bank.⁵⁶

El título alude a una figura femenina de rango real sepultada en el pantano y junto a un suntuoso muro de piedra. Responde a un rico imaginario femenino que ya vimos ligado a la madre-Irlanda y aquí se vuelve a identificar con la tierra soberana o diosa madre. El mito femíneo, como vimos, se origina en la época megalítica en el occidente y norte celta y hay autores que lo relacionan con la idea de una diosa madre de carácter universal (Markale, 2000: 258, 260). La reina aquí quizá sea una víctima igual que Anteo, sepultada en los “bogs” o “ciénagas” que, al final, será descubierta y devuelta a la luz del día. Aun siendo portadora de una carga simbólica considerable, la reina del pantano sobre la que se construye el poema existió realmente. Se trata de la conocida como “Lady Moira”, primer cuerpo documentado que se extrajo de una ciénaga irlandesa en 1783 en Moira, al sur de Belfast. Se supuso desde un principio que se trataba de la momia de una vikinga danesa (Corcoran, 1998: 69). Es decir, una cimbría o celto-germana, de los pueblos de los mares del Norte: de ahí que se mencionen los fiordos y negros glaciares: “The fact that this was an Irish bog preservation, presumed to be the skeleton of a Danish Viking,

⁵⁶ Traducción: Yacía esperando / entre la turbera y los límites del muro, / entre capas de brezo / y piedras afiladas como el cristal. / Mi cuerpo era braille / para las influencias sigilosas: / los amaneceres pasaban sobre mi cabeza / y se enfriaban a mis pies, // a través de mis tejidos y de mi piel / las filtraciones del invierno / me digerían, / las raíces incultas // reflexionaban y morían / en las cavidades / del estómago y las cuencas. / Yacía esperando // en el lecho de grava, / mi cerebro se oscurecía, / un frasco de semillas / que fermentan bajo tierra // sueños de ámbar Báltico. // Bayas incrustadas bajo mis uñas / mi reserva vital disminuyendo / en la pelvis inservible. // A mi corona le salió caries, / se le cayeron las gemas / En el témpano de la turba / como el rumbo de la historia. // Mi faja era un glaciar negro / tejidos arrugados, teñidos / y bordados fenicios / encima de mis pechos / y sus suaves morrenas. / Conocía el frío invierno / como las caricias de los fiordos / en mis muslos— // las plumas empapadas, la pesada envoltura de pieles. / Mi cráneo hibernaba en el nido húmedo de mi cabello. // Que me robaron. / Me lo afeitó / y lo arrancó / la hoja de un cortador de césped / que me cubrió de nuevo / y me envolvió con suavidad / entre las jambas de piedra / en la cabeza y en los pies. // Hasta que la esposa de un compañero lo sobornó. / La trenza de mi cabello, / mi viscoso cordón umbilical / del pantano, se había cortado // y me levanté de la oscuridad, / los huesos mutilados, las piezas de mi calavera, / la ropa deshilachada, los mechones / pequeños destellos en la orilla.

is clearly important to Heaney, since it offers him a genuinely historical, not merely an imaginative connection between Ireland and Jutland” (Corcoran, 1998: 69).

El poema consta de catorce estrofas de cuatro versos blancos o sin rima: *quatrain* o *four-line stanza*. No tienen medida fija, pero todos son de arte menor, con alguna excepción (“between turf-facee and demesne wall”) (2001: 24). La estructura interna es bipartita: Durante diez estrofas, la voz poética habla de su situación presente y del estado de su cuerpo y vestimenta producido por la acción química de la turbera. En las cuatro últimas estrofas hay un giro inesperado, como veremos.

La voz poética corresponde a la reina de la ciénaga, que expresa en tiempo presente su situación con el añadido del aspecto durativo, indicado por el gerundio en subordinación modal “I lay waiting”. Lleva mucho tiempo pudriéndose y esa situación funciona como símbolo del paulatino exterminio de la identidad del norte irlandés a largo de su historia. El paso del tiempo y la acción de los agentes exteriores han corrompido su ajuar: “My diadem grew carious”, “gemstones dropped / in the peat floe / like the bearings of history” (*ibid.*: 26). Algunas de las imágenes empleadas son compartidas por otros poemas ligados por el tema de los “bogs” en *North*, como “black glacier” o como la mención al ámbar en “Dreams of Baltic amber (Corcoran, 1998: 62). Pero la mujer desvela que, a pesar de su estado, su cuerpo un germen de vida, en conexión con la tierra madre y en forma de sueños de esperanza: “Dreams of Baltic amber” trae la imagen del apreciado material desde tiempos prehistóricos en el que quedaban inmovilizados seres vivos como fósiles en perfecto estado de conservación.

El giro final de las cuatro últimas estrofas se produce cuando la voz poética menciona su cabellera e inmediatamente añade: “Wich they robbed”. En ese momento su cuerpo fue arrancado del fango y volvió a la luz, como en un parto extraño.

El modo en que la reina vuelve a la luz es bastante grotesco: cuenta con enfado que el “turf cutter” le arrancó el cabello con su pala de excavar: “I was barbered / and stripped / by a turf-cutter’s spade”. Aun así, el descubridor se tomó el trabajo de envolverla en un nuevo sudario, “who *veiled* me again”, después de que su trenza se despegase de la turba, cortada como un cordón umbilical: “The plait of my hair / a slimy birh-cord / of bog, has been cut”. Esa trenza acabó en manos de la mujer de un compañero del trabajador, al que ella había sobornado. Es el momento más enigmático del poema y el que ha sido objeto

de varias interpretaciones, hasta el punto de identificar a la mujer del compañero con una colona inglesa de Irlanda del Norte.

El caso es que la esperanza de regreso de la reina, como un Anteo que quería volver para liberar a su pueblo, quedó frustrada por la codicia y la ignorancia de los nuevos ocupantes de Irlanda. Esta mujer, a diferencia de la protagonista de *Cathleen Ni Houlihan*, de W. B. Yeats, no pudo transformarse en muchacha con andares de reina porque no había en este caso un joven campesino irlandés lleno de fe en el triunfo del país y dispuesto a sacrificarse por él.⁵⁷

A lo largo del poema domina la atmósfera lúgubre de un espacio cerrado bajo tierra. La última estrofa enfatiza el final frustrante con la intensificación de un recurso léxico que se usa en todos los versos: sintagmas compuestos de adyacentes y sustantivos, al estilo del inglés arcaico: “hacked bone”, “skull-ware”, “frayed stitches”. No solo el estilo empleado por Seaney, sino también la mención de objetos suntuarios de épocas prehistóricas, contribuye a aclarar el origen de la reina sepultada entre la turba y el muro que delimita su heredad: “demesne wall”. Así, el ya visto “Baltic amber”, con el que se confeccionaban collares de cuentas que se encontraron en yacimientos irlandeses de la Era del Bronce; o el “phoenician stitchwork”, tejido fenicio que llegaba a las costas de Irlanda con el comercio de esa época.

Cuando la reina afirma: “and I rose from the dark”, trae un eco de la resurrección bíblica de Lázaro, que logra divinizar el espíritu de su cuerpo corrupto. Entonces nos llega el recuerdo de Dana, cabeza del clan de los Tuatha Dé Danánn, diosa evemerizada a partir de la reina irlandesa Inis Fail. Ella es la más indicada para ser la portavoz de la degradada historia de Irlanda a través de esta parábola de Heaney.

⁵⁷ El 22 de agosto de 1798 desembarcaron en la Bahía irlandesa de Killala mil soldados franceses que venían a ayudar a los llamados *Irlandeses Unidos*, en su lucha, al mando de Wolfe Tone, contra los ingleses. Su derrota termina con la firma del Acta de Unión de 1800, según la cual, Irlanda quedaba incorporada a Gran Bretaña.

4.2. Luz Pozo Garza

Luz Pozo Garza nace el 21 de julio de 1922 en Ribadeo, donde vivirá hasta que en 1930 la familia se traslada a Viveiro, también en la Mariña de Lugo. Ella y su hermano Gonzalo, cuatro años mayor, se forman en un entorno familiar culto. Su padre, Gonzalo Pozo y Pozo trabajaba como inspector veterinario y era un gran lector. Su madre, Luz Garza Feijóo-Montenegro era maestra y, huérfana desde niña, se había educado en internados de Bélgica, Alemania y Nueva York. Era costumbre en aquella casa reunirse después de la cena para leer en voz alta y comentar juntos libros que los padres escogían. La poeta recuerda entre los primeros libros títulos como *La Cabaña del Tío Tom* (1852), de Harriet Beecher Stowe; *El negro que tenía el alma blanca* (1922), de Alberto Insúa o *Quo Vadis?* (1896), de Henryk Sienkiewicz, que se alternaban con la lectura de la poesía de Rosalía de Castro. Más adelante, recuerda que en Viveiro se leían libros como la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero o las tragedias griegas de Sofocles, Esquilo y Eurípides. Y tiene en la memoria los últimos libros antes de la Guerra Civil: la *Autobiografía* de Mahatma Gandhi y *Así hablaba Zaratustra* (1883) de F. Nietzsche.

Al comenzar la guerra en julio de 1936, el padre de Luz Pozo Garza, de Izquierda Republicana, es conducido a prisión en Lugo. Para acompañarle, la familia se muda a esta ciudad. Puesto en libertad, el padre se traslada a Marruecos para su seguridad, y a partir de ahí la familia se dispersa. El hermano es llamado al frente, y la madre se reúne junto con su hija, de entonces 16 años, con el padre en Marruecos. En Larache permanecerán dos años, de 1938 a 1940. El hermano, Gonzalo, cae herido en el frente y muere en 1939 con 20 años en el Hospital Militar de Jaca, hecho que marca profundamente a la poeta. El padre, después de la “depuración” a la que lo somete el régimen de Franco, recobra su antigua plaza de inspector veterinario y la familia puede regresar a Viveiro el verano de 1940, cuando la poeta cuenta 18 años.

Aunque Luz Pozo Garza dejó Ribadeo a una edad temprana, su recuerdo marcó su identidad de manera profunda, como ella misma explica: “Teño a Ribadeo tan presente e tan impreso na miña alma e na miña vida que é como o meu paraíso perdido, pero nunca me falta. Está en toda a miña vida, en toda a miña poesía (López/Pociña, 2014: 20).

Una vez que la familia vuelve a Viveiro, Luz Pozo Garza termina el bachillerato en la Academia Minerva que dirige el que pronto sería su esposo, Francisco Vázquez Ramudo,

profesor de Ciencias Químicas. También cursa estudios de música y se examina en el Conservatorio de Madrid hasta quinto curso de piano cuando ya está esperando a su primer hijo, Gonzalo, que nace en noviembre de 1945. Acabará los estudios superiores de este instrumento en el Conservatorio de A Coruña años más tarde. Cursa la carrera de Magisterio en A Coruña y Lugo, y ejerce como maestra en la Academia Minerva, ya de la familia. En 1953 empieza a estudiar como alumna libre Filosofía y Letras en la Universidad de Oviedo con profesores como Emilio Alarcos, Carmen Bobes Naves y José Luís Pensado, y en 1958 obtiene la licenciatura en la sección de Filología Románica.

Sobre el inicio de su carrera literaria, Luz Pozo Garza habla de que fue el escritor e investigador Dionisio Gamallo Fierros (1914-2000), también de Ribadeo, el que la animó a publicar sus primeros poemas y así, antes de su primer libro, colabora con poemas y artículos en revistas gallegas de la época, como *El Heraldo de Vivero*, *La Noche*, *Alba*, *Ínsula*, *Alborada*, etc.

En 1949 aparece su primera obra, *Ánfora* (1949)⁵⁸ que alcanza un notable éxito no solo en la Península sino también en América Latina. La autora organiza el poemario en dos partes, de acuerdo con sus circunstancias vitales: la primera fue escrita mientras mantenía con Eduardo Moreiras, poeta de Vigo, una relación epistolar a causa de la cual acabaron enamorándose. La segunda fue compuesta después de que los poetas se conociesen en Baiona (Pontevedra) y sellaran su relación amorosa secreta e imposible: “encontrámonos, pois, ante a manifestación poética dun amor platónico, coa constante presenza de ecos do mundo mítico grego, segundo se percibe xa a través dos títulos” (López/Pociña, 2014: 66-67). De este modo, la voz poética identificada con la figura de Dánae, espera ansiosa de amor a un amante idealizado dentro de un paisaje de exquisita sensibilidad. La obra fue muy bien recibida por la crítica de entonces, empezando por el artículo que le dedicó Gerardo Diego, y siguiendo por comentarios de otros poetas-críticos como Manuel María, Ánxel Fole, Ricardo Carballo Calero o Vicente Aleixandre.

En 1952 publica, también en castellano, *El Vagabundo* (1952), cuyo título “sintetiza toda unha visión filosófica da poeta”, de tintes nietszcheanos (López/Pociña, 2014: 91). El

⁵⁸ “Como iba a ser algo mediterráneo, algo relacionado con dioses, con héroes, con reyes clásicos y mediterráneos, me pareció que *Ánfora* era [el título] adecuado” (Entrevista de Natalia Regueiro, *apud* López/Pociña, 2014: 66).

propio Eduardo Moreiras hace una reseña de la obra, en la que observa tres partes diferenciadas: la primera corresponde a la plenitud vital del vagabundo, en la que destaca un amor torturado por la vida; la segunda representa al hombre prisionero en su propia ignorancia; y la tercera, la presencia invisible de la muerte amenazante (Moreiras, *apud* López/Pociña, 2014: 103). En un comentario autocrítico, la poeta señala la existencia de un paralelismo entre *Ánfora* y *El vagabundo*, dos obras que comparten el tema de la libertad. Tanto la ninfa como el vagabundo representan mundos semejantes: “Un mundo mítico, a Ninfa. Un mundo ideal, o Vagabundo. Mundo de liberdade creado a prol do amor —e desto conciénzome neste mesmo intre— xa que o amor non pode convivir con normas y preceptos” (Pozo, *apud* López/Pociña, 2014: 107).

Ese mismo año de 1952 inicia su obra en gallego con *O Paxaro na Boca*, que inaugura la colección Xistral de Manuel María, al cuidado de Ángel Johan. La poeta recuerda la insistencia amistosa del poeta Manuel María para que escribiese en gallego esta obra que se inscribe en la línea poética de su admirado Aquilino Iglesia Alvariño, con una visión de la naturaleza como fuente de placer estético, y la ubicación del *hombre puro en la naturaleza* (López/Pociña, 2014: 92-93).

O paxaro na boca, como subraya Carmen Blanco, “continúa a inspiración amorosa e o pulo panerótico” que se expresa de manera muy original a través de la voz de una mujer (Blanco, 2002: 42). Esta voz poética se rodea de otros seres, en medio de un paisaje poblado de todas clases de aves, así como de peces, agua, y de colores. Aunque el entorno podría parecer rosaliano, difiere en el tratamiento que la autora le da, creando un paisaje anímico y musical con color y voz propia: “Compre ler os versos de Luz para descubriremos que as hedras son ‘hedras de música’, os ‘montes berran’, a ‘herba canta’, como ‘cantan os peixes’, que son ‘louros’, a carón das ‘pombas roxas’, nas orelas dun ‘regato de violíns’ ou de ‘regueiros de merlos’” (López/Pociña, 2014: 127). La propia Luz Pozo Garza explica de este modo un libro que define como visión breve sobre los temas que consideraba más próximos a su vida: para empezar, el primer tramo integrado por los poemas amorosos “O paxaro na boca”, “A túa música”, e “Paisaxe túa”, está dedicado a Eduardo Moreiras. Siguen otros temas, como la música representada por “O gaitero”, cuya melodía se eleva al cielo; o Galicia, que temáticamente se expresa en oraciones tradicionales como “Santa Bárbara Bendita”; alegorías como “Nadal”, “Rapazas de Xunqueira” y “O meu río”, evocación del río Landro de Viveiro. También

aparecen motivos temáticos como el mar o la infancia, como en “Érguete, neno”, poema que escribió cuando su hijo tenía algo más de un año (Pozo, 2018).

En su siguiente poemario, que aparece como autoedición en 1962, la autora vuelve al idioma castellano con el título *Cita en el Viento*, dedicatoria a Dionisio Gamallo Fierros e ilustraciones de Ramón Villar Chao. El tema es ahora la entrega absoluta del marinero al mar, que es su destino. La poeta organiza en seis secciones los diecinueve poemas en los que, según Carmen Blanco, se inspira en su convivencia con la gente marinera de la que aprende la lucha con el indómito mar, aunque este aparece también como reflejo de la fecundidad de la vida, la libertad y el amor que puede acabar en aguas estériles de ausencia y de naufragio (Blanco, 2002: 46-47). El poema final rompe la idealidad de la lírica con la representación de lo real: “Ocultá Noticia” habla de la muerte y el marinero gallego, dejando a pesar de todo una nota de esperanza, en este caso, religiosa: “Si la mar está vacía / la voz de dios viene pura” (Pozo, 1962: 30).

En 1964, Luz Pozo Garza se traslada a A Coruña, donde comienza una nueva etapa marcada por su trabajo como profesora de instituto y una tarea poética que se verá en 1975 enriquecida con la subdirección —la ley franquista impedía a la mujer ejercer de directora— de la revista *Nordés*. Se trata de una revista de poesía y crítica que cumple una primera etapa de dos años dirigida por Tomás Barros y Luz Pozo Garza, que aparecen en los créditos como director y subdirectora, respectivamente. Ella tomará el relevo de Tomás Barros cuando este fallece en 1986. También colaboran Isidro Conde como secretario y Luís Seoane como ilustrador. *Nordés* también funciona como editora y en ella se publican varios poemarios y un diccionario. Como revista literaria destaca por su polilingüismo, con colaboraciones en gallego, portugués, castellano, catalán valenciano, francés e inglés. Cuenta entre sus colaboradores con escritores como Eduardo Moreiras, Domingo García Sabell, Xavier Rodríguez Baixeras, Claudio Rodríguez Fer, Xosé María Álvarez Cáccamo, Ramiro Fonte, Francisco Salinas, Manuel Forcadela, Román Raña, etc. En los últimos números (21-22) de *Nordés*, comienza el nacimiento de la revista literaria *Clave Orión* con el número Alfa, y que aún hoy en día continúa editando, ya que el último número se publicó en este mismo año.

Luz Pozo Garza continúa su producción poética con el libro bilingüe castellano/gallego *Últimas palabras, Verbas derradeiras* (1976), publicado precisamente en *Nordés*. El poemario es fruto de una crisis personal por la que pasa la autora en 1972. Primero lo

redacta como *Últimas palabras*, en castellano, hasta que se decide por una definitiva edición bilingüe en 1976. La obra cuenta con un prólogo de Tomás Barros que arroja luz sobre su contenido, pues la describe como una composición poética minimalista que refleja el dolor del desamor expresado casi sin palabras (Carmen Blanco, 2002: 48).

En 1977 la escritora se traslada a Vigo con el poeta Eduardo Moreiras, con el que se casa en 1982, recién estrenada la Ley de Divorcio en la España de la Transición. En esta nueva etapa viguesa publica *Concerto de outono* (1981), con prólogo de Eduardo Moreiras; *Códice Calixtino* (1986) y *Prometo a flor de loto* (1992). El tercer poemario es una elegía por la muerte de Eduardo Moreiras, que tuvo lugar en Vigo en 1991.

Concerto de Outono (1981) aparece en Edición do Castro. En el prólogo citado, Eduardo Moreiras (1981; 2004: 325-334), antes de pararse a analizar el poema “Interpretación do sermón da flor”, basado en el espiritualismo budista, señala la variedad temática del libro: amor, destino trágico del hombre, identificación con la madre y libertad radical.

A. López y A. Pociña explican la organización temática de los poemas de *Códice Calixtino* desde un enfoque narrativo o teatral: el tema fundamental es el amor, con encuentros y desencuentros que tienen lugar en un espacio concreto, Santiago de Compostela, centro sagrado e histórico de Occidente y a su vez, paisaje del amor que se vuelve trascendente, al recorrer “o camiño iniciático na espera e na ausencia” (López/Pociña, 2014: 245). Por otro lado, estos autores recuerdan que se trata de la obra “máis veces editada e máis comentada de todas as de Luz Pozo Garza” por la sencilla razón de que fue declarado oficialmente lectura obligatoria en el programa docente del Curso de Orientación Universitaria de la época (López/Pociña, 2014: 212). Por su parte, Carmen Blanco observa una dualidad simbolista de luz y sombra “que representan a vida e o amor fronte ao seu oposto, a morte”, así como una poética visionaria, de una totalidad borgeana, metaliteraria y fragmentada (Blanco, 2002: 53), (2002: 53).

Prometo a flor de loto (1992) gana el Premio de Poesía Miguel González Garcés, convocado por la Diputación de A Coruña. El poemario es una elegía dedicada a Eduardo Moreiras, como se explicita al comienzo: “A Eduardo, in memoriam”. Como pórtico, aparece el poema “Lotus”, aclarando un título presidido por la filosofía mística oriental tan del gusto del poeta amante. La voz poética aparece, como seguidora también de Buda, en estado contemplativo en busca de iluminación. Las flores en *Prometo a flor de loto*

son símbolos místicos y vehículos poéticos de reflexiones filosóficas que incitan a profundizar en el ser (López/Pociña, 2014: 248-249). En conversación con Luz Pozo Garza, la poeta sitúa el poemario como un punto de inflexión en su trayectoria:

Prometo a flor de loto es la culminación de los tres libros fundamentales escritos en Vigo durante los años 1981-1992. Justamente con este libro se cierra una etapa de poesía integral para dar paso a una nueva visión del mundo y de la personalidad humana, sin olvidar el pasado. (Pozo, 2018)

Tras el fallecimiento de Eduardo Moreiras, Luz Pozo Garza regresa a A Coruña, donde sigue actualmente viviendo. Allí, en 1994 pone en marcha una nueva revista literaria que va a dirigir en solitario: se trata de *Clave Orión*. Si Nordés se centraba en la creación y crítica peninsular, con atención preferente a las lenguas periféricas, *Clave Orión* amplía el horizonte y recibe colaboraciones y traducciones de otros idiomas, como ruso, griego moderno, japonés, etc.; al tiempo que abre una ventana al arte, especialmente al musical. La revista, anual, sigue actualmente su curso, publicada con el apoyo del Instituto Ramón Piñeiro.

A. López y A. Pociña llaman al año 1996, siguiendo la trayectoria de la poeta, *annus rosalianus*, pues publica en esa fecha dos obras de inspiración y reflexión sobre Rosalía de Castro (López/Pociña, 2014: 268-269). Son, efectivamente, el poemario *Vida secreta de Rosalía* y el discurso de entrada en la Real Academia Galega, *Diálogos con Rosalía*, que recibió la contestación de Xesús Alonso Montero en la ceremonia de ingreso, el 29 de noviembre de ese año.

El discurso *Diálogos con Rosalía* es reseñado por Carmen Blanco con estas palabras:

A peza oratoria integra a interpretación crítica e a recreación poética rosalianas nun texto que vai percorrendo a longa traxectoria dialogal da sucesora coa antecesora e que constitúe a culminación do encontro entre mestra e discípula, xusto no climax da vida e da obra da aprendiz perpetua e sempre interrogante que é a autora, convertida xa, precisamente por isto, en mestra definitiva. (Blanco, 2002: 141)

Por su parte, *Vida secreta de Rosalía* se presenta como una biografía poética de Rosalía en la que Luz Pozo Garza pone de relieve ciertos aspectos de la vida y la obra de la poeta

predecesora, y que Blanco define de este modo: “O discurso rosaliano é dalgunha maneira unha summa rosalianista de Luz” (Blanco, 2002: 141).

Kathleen March señala el hecho de que la figura de Rosalía de Castro se convierte en el principal referente para las autoras gallegas contemporáneas, como se comprueba en la obra de Pura Vázquez, Xohana Torres, María do Carme Kruckenberg, Ánxeles Penas, Xaquina Trillo o la misma Luz Pozo Garza. En el caso de Luz Pozo Garza, como apuntan A. López y A. Pociña, el rosalianismo aparece tempranamente y como metapoética en un poema que la revista *Grial* le publica en 1971, “Poemas en cinco lembranzas pra Rosalía”. Estos autores defienden que, de hecho, Rosalía de Castro es el tema principal de la obra poética general de Luz Pozo Garza (López/Pociña, 2014: 269-271)

En *Vida secreta de Rosalía*, el diálogo rosaliano que Luz Pozo Garza mantiene con la poeta de Padrón añade un matiz nuevo a la interpretación anterior, la de la imagen feminista de una Rosalía/Virginia recreada en la vanguardia poética y tratada por la crítica en otras publicaciones, especialmente a partir de los años 80 (Rodríguez, *apud* Blanco, 2002: 129). Para Carmen Blanco, esta lectura feminista de Rosalía de Castro por parte de Luz Pozo Garza se origina en factores como el contexto de la época, la propia biografía o incluso, el vínculo matricial con Rosalía que el pensamiento feminista de críticas como la citada Kathleen March, la propia C. Blanco o Diana Conchado sostienen entonces. Es significativo, a este respecto, que la poeta asistiera al Encuentro Internacional “Mulleres Escritoras” de 1994, organizado por la Universidad de Santiago de Compostela, en el que se trató “da tradición literaria resistente das escritoras e da escritura de filiación e irmandade femininas” (Blanco, 2002: 140).

En 2001, la Asociación de Escritores en Lingua Galega (AELG) entrega su máximo galardón, “A Escritora na Súa Terra”, a Luz Pozo Garza en su Ribadeo natal. El jurado tuvo en cuenta su contribución poética de gran belleza y sabiduría, así como su obra crítica, que deja traslucir una inteligencia sensible y creativa, y su contribución a la cultura y al idioma gallego “que fructifica límpido e humanizado na súa poesía” (AELG, 2001).

En 2002, la autora publica *Ribadeo, Ribadeo*, una antología —auspiciada por la Xunta de Galicia y el Ayuntamiento de Ribadeo—, que recoge las composiciones de Luz Pozo Garza donde se recrea su biografía ribadense, desde las primeras vivencias infantiles hasta los momentos de juventud. Parece ser que estas composiciones ya estaban escritas en

1954, cuando la poeta trabajaba en un poemario que había anunciado en la prensa en 1952 y luego no llegó a ver la luz (López/Pociña, 2014: 327). Luz Pozo Garza explica el significado que para ella tiene este poemario recuperado después de tantos años: “O núcleo primordial, sinxelo, fresco, dos poemiñas rescatados de Ciudad de la niñez, irrepetibles naquela onda pura, ditosa, onde a alma semella respirar felicidade na graza incontaminada da vida” (Pozo en A. López y A. Pociña, 2014: 331).

También en 2002, la autora publica, respondiendo a una petición de colaboración de sus amigos Aurora López y Andrés Pociña, profesores de la Universidad de Granada, el drama lírico *Medea en Corinto*. La primera edición, antes de aparecer en volumen exento en la editorial Linteo, tiene lugar en el libro colectivo *Medeas. Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy* (Pozo, 2002: 1177-1227). Años después, en *A procura da poesía* (2014), los profesores harán un recorrido por la presencia de la literatura clásica grecolatina en la obra de Luz Pozo Garza, revisión que tiene como precedente un trabajo de ambos en la revista *Ínsula* en 2002:

“[...] como exemplo, dabamos alí unha rápida visión da presenza dos clásicos antigos nos tres grandes poetas do Rexurdimento, Rosalía de Castro, Manuel Curros Enríquez e Eduardo Pondal, e despois en tres figuras senlleiras do século XX, Aquilino Iglesia Alvariño, Luz Pozo Garza e Claudio Rodríguez Fer”. (López/Pociña, 2014: 287)

En *Medea en Corinto*, la heroína arrastrada por la inclemencia de los dioses aparece explicada con sus propias razones de amor explicadas en soledad, en diálogo con la vieja nodriza o, brevemente, con Jasón. Apoyada la protagonista fuera de escena por el coro de mujeres corintias, destaca la fuerza lírica de esta Medea creada por una poeta gallega “que sinte os avatares do seu xénero” y que “fala con versos e con sentimentos de Rosalía de Castro, ama as paisaxes galegas, soña con un distante e soñado mar azul das Illas Cíes, tece con fíos de ouro do Sil” (López / Pociña, 2014: 321).

En 2003, el Pen Clube de Galicia publica la antología *Historias fidelísimas: poesía selecta 1952-2003*.

2004 es un año crucial para Luz Pozo Garza, pues el sello Linteo publica su obra poética integral hasta ese año, con el título de *Memoria solar*. La importancia de este libro radica en el trabajo de recopilación y búsqueda de textos inéditos u olvidados en ese momento. Fue llevado a cabo mano a mano entre el editor, Manuel Ramos, y la autora, que revisa

una por una sus creaciones desde los años 40 para eliminar imperfecciones y errores de edición.

En 2005, la propia editorial Linteo hace una edición exenta del entonces último poemario de Luz Pozo Garza, que se daba a conocer como parte de la obra completa de 2004. Se titula *As Arpas de Iwerddon* (2005) e incorpora algunos poemas anticipados en otros lugares, como la revista *Clave Orión* o, como apuntan López y Pociña, en la antología *Historias fidelísimas. Poesía selecta 1952-2003* (López/Pociña, 2014: 332).

As Arpas de Iwerddon es un poemario que tiene, como no podía ser de otra manera, un peso importante en nuestro trabajo. Entre otros motivos, porque a través de una serie de poemas narrativos, en el epígrafe “Novo Lebor Gabala”, la poeta lleva a cabo una hermosa reescritura del capítulo XIII, el último del *Leabhar Gabhála Éireann*, al que tantas veces nos hemos referido.

Como anotan A. López y A. Pociña, *As Arpas de Iwerddon* surge “[...] dun amor profundo ao país irmán, acrecentado polo feito de ser morada da moi querida filla de Luz, Dana Monica, e a súa familia” (López/Pociña, 2014: 336). Uno de los poemas del libro, en el apartado dedicado a la casa familiar en Dublín, es “Bosque de rododendros”, nacido precisamente de una experiencia real. Se trataba de la conversación de la poeta y la hija mientras ambas atravesaban Deer Park para ascender la colina de Howth: “Mientras contemplábamos desde la cima entre rododendros en flor, la bella bahía de Dublín, recordamos a nuestros ancestros, los gaélicos llegados desde Galicia hasta Irlanda. Y cómo al llegar vencieron a los Tuatha Dé Danánn, desterrados por ellos y obligados a morar para siempre el reino de los Sidhe”.

Olivia Rodríguez González ofrece en el prólogo de la edición exenta un estudio minucioso de la estructura interna de *As Arpas de Iwerddon*: tras un preámbulo “de iniciación en contacto coas cousas da terra. Os lugares son Irlanda e Galicia, ligados aos dous tempos, o presente e o pasado na lembranza, respectivamente” (Rodríguez, 2005: 11-12). Seguidamente, y para llevar a buen término “a experiencia poética/espiritual que se emprende”, se hace una invocación al “amado morto”, Eduardo Moreiras, en el poema “¿Onde vai o meu amigo?” (Rodríguez, 2005: 12). Ya entrado el poemario en el núcleo temático y como preparación para el viaje místico, se presentan los poemas “Mar por medio” y “Aurora boreal”, centrados “na cerimonia de fusión entre mundos:

Galicia/Irlanda, Realidade/Soño” (Rodríguez, 2005: 12). Para poetizar ese viaje, en “Algún cisne” y en “Novo *Leabhar Gabhála*”, la autora “Leva a cabo unha creación iluminadora a través de palimpsestos”, pues acude a manuscritos medievales como el *Leabhar Gabhála Éireann*, a obras de autores contemporáneos de su parnaso propio y a inscripciones ogámicas en piedra (Rodríguez, 2005: 12). Por fin se llega a la última sección, “Novo *Leabhar Gabhála*, “onde achamos a celebración mística unitiva nos derradeiros poemas “Litofanías”, e sobre todo “Avalón, Avalón” (Rodríguez, 2005: 12).

En 2012, a petición de A. López y A. Pociña (2014: 345-348), Luz Poz Garza explica las claves, siempre alrededor de la identidad céltica, de este libro:

“Sempre me interesei polo celtismo, desde aquelas ideas elaboradas na paixón da Cova Céltica polo patriarca Murguía e Pondal (Himno Galego), ata a obra insólita de Risco Doutrina e ritual da moi nobre Orde Galega do Sancto Grial, así como a poesía de Cabanillas A noite estrelecidda, derivada da paixón de Risco” (en A. López y A. Pociña, 2014: 345).

También informa de que fue introducida en el mundo céltico por Eduardo Moreiras, que mantenía la sección “Viaxe á verde Eirin”, en la revista *Nordés*. Por ejemplo, allí Moreiras traduce al gallego poemas procedentes de la versión inglesa, por Douglas Hyde, del *Libro de Leinster* —concretamente, las palabras pronunciadas por el poeta milesiano Amergin— (Moreiras, 1982: 34-39). El autor también traduce al gallego algunos poemas gaélicos tomados de versiones en inglés de Myles Dylon y Nora Chadwick. “Estes foron antecedentes que estimularon a miña inmersión no tema céltico [...]”, indica Luz Pozo Garza (en A. López y A. Pociña, 2014: 346).

La poeta no deja de mencionar, en el cuestionario solicitado por López y Pociña para la elaboración de su libro, el ensayo en donde entra de lleno en la conciencia mítica del atlantismo: *Ondas do mar de Vigo* (1996), del que nos ocuparemos después. Aclara que sigue en su trabajo la obra de Jean Markale y que le interesa destacar la canción de Amergin, así como los cantos del bardo galés Taliesin: “Dos antecedentes enumerados, e pola miña vinculación familiar a Irlanda, interésome polas claves atlánticas espirituais e compartidas [...]” (López/Pociña, 2014: 346-347). En este mismo año 2005, Luz Pozo Garza publica *As vodas palatinas* (2005), libro editado por Espiral Maior como regalo a la poeta y sin difusión comercial. Entre otros poemas, en esta obra rememora sus viajes y vivencias con su enamorado. Si *As Arpas de Iwerddon* se puede llamar el “libro irlandés”

(*ibid.*), *As vodas palatinas* sería el “libro portugués” un emotivo canto a Portugal y al amor en este país tan ligado a Galicia (López/Pociña (2014: 349). Destacamos, una vez más, el interés de la poeta sobre la relación identitaria céltica milenaria de Galicia-Irlanda y Portugal, cuyo primer testimonio escrito eran los anales irlandeses.

En 2009, Luz Pozo Garza da a conocer en *Deter o día cunha flor*, de Baía Edicións, una serie de poemas en diálogo artístico con grabados de José Valentín, que será galardonado un año después con el prestigioso Premio de la Crítica 2009, en la modalidad de poesía gallega. En 2013, Luz Pozo Garza publica su quinta obra en castellano, *Sol de medianoche* (Editorial Eurisaces), elegía dedicada a su nieta, Natalia Vázquez, fallecida en 2012 con 39 años. Como anotan A. López y A. Pociña, en el libro se entabla un diálogo espiritual entre nieta y abuela que a través de la lírica ayuda a superar el dolor de esta muerte (López/Pociña, 2014: 377).

En 2016 publica *Rosa tántrica* en la editorial Alvarellos, que nace como un homenaje a Jorge Luis Borges, uno de sus autores más admirados. La poeta, partiendo del relato borgiano sobre Paracelso y la rosa, va más allá del juego intertextual con este poeta, narrador y ensayista, pues concibe el libro como un recorrido místico de la propia voz poética que se interroga sobre la muerte al final de su vida.

Y en 2018, con 96 años cumplidos, vuelve a sorprender a sus lectores con *Pazo de Tor*, dedicado a la estirpe de los Garza y como homenaje a la memoria de su madre, Luz Garza Feijoo y Montenegro. En la primera entrevista que ofrece la autora sobre este poemario, explica el lugar que ocupa en su trayectoria, concretamente en la etapa mística que inicia *Deter o día cunha flor*:

Significa un final. Malia seguir escribindo despois outras cousas, como estou a escribir hoxe. Comeceino hai tempo e publiquei en *Grial* uns cantos poemas [...] como anticipo, porque eu tiña en mente xa o libro. Relendo estes días *Deter o día cunha flor* decateime de que xa se expresaba entón a miña procura dunha ruta cara ao pazo [...] no sentido de que vou seguindo unha luz, un pensamento, algo que me leva alí. Aínda non digo o seu nome. Pero dentro de mín está a britar esa busca. (Pozo, en Tudela, 2019: 14)

La obra ensayística y crítica de Luz Pozo Garza, en paralelo a su obra poética, está estrechamente ligada a su condición de catedrática de literatura. Su enfoque suele partir

del análisis semiótico para centrarse, en la mayoría de los casos, en el psicoanálisis de la literatura y la teoría de los símbolos literarios.

Luz Pozo Garza, desde los inicios de su actividad literaria hasta el momento presente, escribe crítica y ensayo en periódicos y en revistas como *Aturuxo*, *Grial*, *Dorna*, *Boletín Galego de Literatura*, *Ferrol Análisis*, *Citania*, *Boletín da Real Academia Galega*, *La Tribuna*. *Cadernos de Estudio de Emilia Pardo Bazán*, *Revista de Estudos Rosalianos*, *Eco*. *Revista do Eixo Atlántico*, etcétera. Pero son sus dos plataformas, las revistas poéticas *Nordés* —ya desaparecida— y *Clave Orión* —que continúa con periodicidad anual—, los canales más frecuentes de difusión de sus trabajos. Por otro lado, cuenta con una rica producción como resultado de su participación en congresos y simposios como conferenciante, de lo que deja constancia en numerosos capítulos de volúmenes colectivos.

Como ensayista, se especializó en la lírica gallega medieval y en autores de la literatura gallega contemporánea, desde Rosalía de Castro a Álvaro Cunqueiro, pasando por Manuel Antonio, Luís Pimentel y Luís Seoane. Publicó en total seis libros: en 1952, *Álvaro Cunqueiro e "Herba de aquí ou acolá"*, (Lugo, Imprenta Palacios), que será reeditado con revisiones de la autora en Galaxia en 1991. *A bordo de "Barco sen luces" ou o mundo poético de Luís Pimentel* (1990), editada en Barcelona por Sotelo Blanco y reeditada en 2011 en Compostela, corregida y aumentada, en Alvarellos Editora. Sigue la ya mencionada *Galicia ferida: a visión de Luís Seoane* (1994), en Edicións do Castro, empresa ligada al pintor que, tras su muerte, es dirigida por Isaac Díaz Pardo. En ella analiza la obra pictórica en relación con la cultura céltica gallega. Continúa su producción ensayística con el Discurso de Ingreso en la Real Academia Galega (RAG), en 1996, titulado *Diálogos con Rosalía*. Finalmente, publica el también mencionado antes *Ondas do mar de Vigo: erotismo e conciencia mítica nas cantigas de amigo* (1996), editado en A Coruña por Espiral Maior. Y, en colaboración con Xesús Alonso Montero y Henrique Monteagudo, en 1998 publica en Galaxia *Tres poetas medievais da ría de Vigo: Martín Codax, Mendiño e Johán de Cangas*.

En un número especial de *Nordés*, que Luz Pozo Garza dedicó a los poetas que no tardarían mucho en ser conocidos como miembros de la *Xeración dos 80*, junto a otros como Pilar Pallarés o Manuel Rivas, la poeta envía una encuesta a Xabier R. Baixeras, Xosé María Álvarez Cáccamo, Francisco Salinas Portugal, Claudio Rodríguez Fer,

Ramiro Fonte, Manuel Forcadela, y Román Raña para que cada uno responda a una serie de preguntas relacionadas con su creación poética. Dos de las cuestiones tratan de la relación entre Galicia y la poesía y de lo que la tradición puede aportar a la Galicia contemporánea. 27 años después, en 2018, Luz Pozo Garza responde a la autora de este trabajo de investigación a las mismas preguntas que ella hizo en la encuesta. Afirma que ahora “Galicia está conectada con el mundo entero. Galicia refleja en su poesía los acontecimientos actuales de toda índole, y la poesía responde a esas transformaciones”. Y que el uso que del pasado propio hace la cultura actual consiste en la “renovación de la propia tradición, alterada por los acontecimientos convulsos que está viviendo la humanidad” (Pozo, 2018: 1-2),

Otra poeta, mucho más joven, María do Cebreiro, se acercaba recientemente a las claves de la todavía fuerte poesía de Luz Pozo Garza. Lo hacía en el homenaje que en julio de 2019 se le rendía en la Casa Grande de Trasalba (Ourense), sede de la Fundación Otero Pedrayo al entregársele el Premio Trasalba, último galardón recibido hasta ahora por la poeta. De ese acercamiento nos quedamos con dos de las claves destacadas:

“Como acontece con todas as obras maiores, hai moitas chaves de acceso á obra poética de Luz Pozo. [...] En primeiro lugar, sinalaría a importancia que na súa poesía acada a dimensión interartística do feito literario [...] A segunda chave de acceso á poética pozogarciana é a fondura con que a súa obra dialoga co que os antigos chamaran “o xenio do lugar” [...] sinalando cara a topónimos que son, porque o poema os di e os recoñece, nomes sagrados”. (Rábade, 2019: 12).

4.2.1. Mito y druidismo en *Ondas do Mar de Vigo* (1996) de Luz Pozo Garza

En el libro *Ondas do Mar de Vigo* (1996), Luz Pozo Garza se ocupa de las siete cantigas del trovador medieval del s. XIII Martín Codax, que llegaron a nosotros a través del llamado “Pergamino Vindel”, hoy custodiado en la Pipe Morgan Library de Nueva York. Este ensayo será reelaborado en 1998 para el volumen que Henrique Monteagudo, Luz Pozo Garza y Xesús Alonso Montero publican con motivo del Día das Letras dedicado en 1998 a los poetas medievales vinculados a la Ría de Vigo: *Tres poetas medievais da Ría de Vigo. Martin Codax, Mendinho e Johan de Cangas*. La autora comenta de nuevo, en la misma línea interpretativa, las cantigas de Codax, así como la única conocida de Mendiño, cuyo escenario es la Illa de San Simón; y las cantigas de ermita de Johan de Cangas.

En las siete cantigas se expresa —como es propio del género lírico medieval gallego *cantiga de amigo*— el lamento de una muchacha por la ausencia de su *amigo/amado* ante un elemento de la naturaleza o una persona que cumplen el papel de confidente implicado en el texto (el tú o vosotros/as líricos). El escenario siempre es el mismo en las siete composiciones: “o recinto sagrado da Igrexa de Vigo”, junto a las olas del mar que reflejan al amigo ausente, “coma un espello máxico” (Pozo, 1996: 25).

En el segundo capítulo del ensayo, “Conciencia Mítica” (Pozo, 1996: 41), Pozo Garza defiende la idea de que, en estas cantigas, el mar funciona como símbolo que revela la concepción mítica de la vida que tenía Martín Codax a través de la muchacha que se expresa en los poemas convirtiéndose en personaje principal de la peripecia narrada —la cantiga de amor contiene elementos mínimos narrativos—. Al tomar las olas del mar como confidentes de sus penas de amor, la enamorada entra en comunicación directa con el mundo inanimado, lo que implica que el poeta toma como eje de su creación el reconocimiento de una integridad cósmica que coloca en un plano de igualdad, con “virtualidade conciliadora, a materia e o espírito, a vida e a morte” (Pozo, 1998: 44).

Antes de expresar esta tesis, la autora ofrece como *exempla* la relación que se produce en la obra de Federico García Lorca entre mito y poesía (Correa, *apud* Pozo, 1996: 44) y en las de otros poetas contemporáneos como Pimentel, Álvaro Cunqueiro y Rosalía de Castro. Porque, afirma la autora, las formas míticas de la conciencia no solo se reflejan en la poesía de antaño. Esas formas de conocimiento son polifacéticas porque captan la realidad en su totalidad: “o mundo obxectivo e subxectivo, o atributo e a sustancia, o contido e a expresión” (Pozo, 1998: 44-45).

Dentro de este segundo capítulo, nos centraremos ahora en el apartado que lleva por título “Mito e Druidismo na Poesía Celta” (Pozo, 1996: 46-48). Siguiendo con el desarrollo de su ensayo, la autora se ocupa aquí de la mitología celta, en concreto de la figura del druida y su palabra creadora o taumaturga. Para ello, sigue la interpretación de *Les celtes* de Jean Markale sobre el bardo Amergein, que acompaña a los milesios en la última invasión, así como lo que escribe acerca de otro famoso bardo, Taliesin, originario de Gales.

A modo de *narratio*, pone de relieve el *misticismo* de los bardos celtas al identificarse con las manifestaciones de la naturaleza y del cosmos, tal como hace Amergein en el

primer poema irlandés conocido, al transmutarse en distintos animales que eran totémicos con toda probabilidad.

Como prueba de autoridad, Pozo Garza cita de nuevo a Markale, para quien Amergein “posúe ó mesmo tempo os caracteres das cousas e dos seres nos que se confunde” (Markale, *apud* Pozo, 1996: 46). Para citar los versos del druida, la autora recurre al fragmento traducido al gallego por Eduardo Moreiras en la revista *Nordés* de la *Rapsodia de Amergin* (Moreiras, 1982). Se trata de trece versos en los que la voz poética, en la que se representa el propio druida, dice transformarse, o mejor dicho *ser él mismo*, diversos elementos de la naturaleza como el viento, las olas del mar, algunos animales, un rayo del sol, etcétera. Anuncia también las edades de la luna y afirma ser maestro conocedor de los secretos del sol: “eu son quen ensina, onde se acocha o sol” (Pozo, 1996: 46).

En cuanto al bardo Taliesin, siguiendo de nuevo la autoridad de Markale, la autora afirma que en él “danse cita todos os mitos, as migracións intemporais e metamorfoses dos celtas” (Markale, *apud* Pozo, 1996: 49). El mitólogo francés vincula históricamente a Taliesin con la corte artúrica en el s. VI, de manera que lo sitúa como discípulo del druida Merlín, y lo relaciona con la mística druídica que dejó documentos arqueológicos como el Caldero de Gundestrup. En su poema *Cad Goddeu (El combate de los árboles)*, Talliesin da cuenta de una batalla que libran el bando bretón —entre los que se cuenta el propio bardo—, liderado por el druida Gwyddyon, y un misterioso ejército dirigido por una mujer. Gwyddyon termina venciendo por medio de ritos mágicos druídicos, pues transforma a los soldados bretones en árboles y plantas. El fragmento citado por la autora ofrece las mutaciones que experimenta el propio Talliesin hasta recuperar su forma humana.

Nos detendremos, ya que no nos hemos ocupado hasta ahora de la figura de Taliesin, en hacer nuestra interpretación de la serie de transformaciones que sufre el druida galés. Si observamos, aparecen los cuatro elementos vitales básicos, tratados por los filósofos presocráticos: el aire lo representa el águila; la tierra, el camino y los árboles; el agua, la gota de lluvia, la tormenta y la espuma del mar; y el fuego, la estrella más lejana y antigua del universo. Además de mutarse en los elementos esenciales de la vida, Taliesin también se transforma en objetos materiales que simbolizan la justicia, la fuerza y la protección, cualidades representadas en el poema por la lanza recta, la espada justiciera y el escudo protector.

Por otro lado, la sabiduría se muestra a través de la palabra, el libro del saber ancestral y la lámpara, que ilumina la oscuridad de la ignorancia. Esta sabiduría druídica se expande por los pueblos célticos, por lo cual queda representada por una barca que sigue una ruta marítima y por el puente que une varios ríos. Por otro lado, Taliesin muestra que es maestro en el arte de la música mágica, representada por el harpa, ya que según el *Leabhar Gabhála Éireann*, es el mismo Dagda —dios evemerizado de los Tuatha Dé Danánn— el dueño de *Una*, su harpa encantada que al tocarla produce tres sonidos: Geantraí o Alegría, Goltraí o Tristeza, Suantraí o Sueño profundo.

Taliesin también indica la pureza de su espíritu al haberse transformado en una esponja que produce humo al entrar en contacto con el fuego, etc. La multitud de formas que adopta el druida Taliesin lo ponen en contacto, en suma, con el cosmos.

En el epílogo, la autora señala la coincidencia, no solo en la concepción panteísta de la vida, sino también en la estructura formal, entre los versos de Amergein y Taliesin. Y termina señalando que los versos del segundo preceden al relato de la batalla, que irá siendo interrumpido de vez en cuando por otros versos sobre el origen divino del cosmos y del propio Taliesin, “froito do deus primordial”, y marcado por Math “o primeiro mago da Illa de Bretaña” (*ibid.*: 48), antes de ser inmortal y purificado por el gran druida Gwyddyon.

Luz Pozo Garza reconoce la complejidad del poema, explicada por Markale por la mezcla de tres textos distintos que confluyen en él. Quiere destacar por encima de todo, una vez más, el amor a la naturaleza en conexión con el cosmos, “Todo inspirado nunha concepción druídica da existencia, quizais a meirande fonte de mito e lendas da nosa cultura occidental” (Pozo, 1996: 48).

4.2.2. Luz Pozo Garza: iluminaciones toponímicas de las culturas atlánticas: “Litofanías” (“*Novo Leabhar Gabhála*”, *As Arpas de Iwerddon*, 2005)

“Litofanías” (acción de mostrarse algo a través de la piedra)⁵⁹ es un poema de *As Arpas de Iwerddon* (2004)⁶⁰, libro que Luz Pozo Garza dedica en 2004 a la fusión entre la cultura gallega y la irlandesa a través del misterio celta (Pozo, 2005: 133-135).

La arquitectura estructural del poemario se levanta desde la idea de un viaje que es a la vez material y espiritual a través de esa fusión: “percorre co mesmo ton climático un camiño que vai desde a viaxe e o reencontro do eu poético coa confidente-musa⁶¹, ata a experiencia de fusión entre dúas culturas célticas, a irlandesa e a galega, na mente creadora da autora implicada” (Rodríguez, 2005: 10).

“Litofanías” aparece después de “Diálogo de Amirgin” en el que la voz poética es la de este bardo que habla con las tres reinas del lugar en el que desembarcan los milesios. Amirgin vaticina la unión entre pueblos y culturas célticas con palabras que Luz Pozo Garza utiliza para dibujar un caligrama en forma de puente entre los *finisterres* de estos pueblos: “son a ponte que abrangue as mil rías atlánticas” (*cf.* Rodríguez, 2005: 37). El poema, por otro lado, precede a “Avalon, Avalon”, composición última que expresa el éxtasis místico alcanzado en la *vía unitiva*. Se trata, pues, de la conclusión de un libro que se sitúa en la etapa de misticismo personal, siempre heterodoxo, de Luz Pozo Garza.

Hasta este momento los poemas, organizados en ocho apartados, han hecho recorrer al lector ese viaje con dedicatoria e invocación al amado muerto. Para ese recorrido, la autora recurre a la cultura expresada en el folclore y el mito, las señales de la naturaleza y la arqueología, la música y la literatura culta, el paisaje humano y los símbolos que ella interpreta a partir de la experiencia cotidiana. Porque esa autora, identificada con la voz poética de la mayoría de los poemas, se presenta como sacerdotisa o druida que oficia la ceremonia de la unión mística celta en este poema que comentamos.

⁵⁹ Con esta palabra también se conoce un arte decorativa que consiste en proyectar una luz para dar relieve de sombras y claros a imágenes grabadas en una lámina.

⁶⁰ Topónimo galés para nombrar a Irlanda, que la autora toma del *Mabinogion*.

⁶¹ Rodríguez se refiere a Mónica, la hija de la autora que aparece *ficcionalizada* en el “tú poético” de algunos poemas del libro. En uno de ellos, “Bosque de rododendros” incluso se convierte en “yo poético”.

“Litofanías” pertenece, por tanto, al apartado final del libro, titulado precisamente “Novo *Leabhar Gabhála*”. Los poemas anteriores han hecho ese viaje por las culturas celtas, gallega e irlandesa, a través del paso de la realidad cotidiana y la experiencia personal de la autora implicada a un nivel simbólico superior. En este apartado se lleva a cabo algo nuevo: una reelaboración —que no traducción— del capítulo que en los manuscritos medievales irlandeses del *Leabhar Gabhála Éireann* relataba la conquista de Irlanda por los milesios gallegos a través de nueve poemas de carácter fundamentalmente épico: “Torre de Breoghan”, “Inis Elga”, “Morte de Ith”, “Primeiro Discurso de Amirgin”, “Crónica de Amirgin”, “Diálogo das tres Deusas”, “Diálogo de Amirgin”, y los citados “Litofanías” y “Avalon, Avalon” (Pozo, 2005: 121-135). Rodríguez informa de que, salvo estos dos últimos poemas, “son fiel reescritura, francamente moi mellorada polo estro lírico da poeta, dos momentos xulgados de maior importancia no episodio. Nesta reescritura logra poñerse de relevo a potencia lírica do manuscrito medieval, ao tempo que se engaden novos elementos [...] (Rodríguez, 2005: 35).

Aquí reside a iniciación das formas
a mística da luz mais no principio
sería o milladoiro un contido enerxético
que arela xa unha forma

Pero quen deseñaron os ritmos megalíticos
Anta de Moruxosa na serra de Bocelo
Dolme de Axeitos Dolme de Dombate
Dolme de Legananny nas montañas de Mourne
Dronmberg Stone Circle⁶² no solsticio de inverno
Menhir de Kilmalkedar nun alfabeto oghámico
ou tantos achegados ó misterio da terra
a nosa Serra Faladoira de alucinados labirintos
e o meu sacralizado Circo de Stonehenge
en Salisbury
por onde moitas noites encomendo os meus soños

⁶² Hay una errata en este topónimo irlandés, pues es *Drombeg* (Condado de Cork) y no *Dronmberg*.

de espacios circulares e de ritmos concéntricos

Son as rodas solares dos nosos Finisterres
e esas pedras azuis que chantaron os deuses
ó redor dun altar centro do mundo e ónfalo
do Universo...

Ben quixera eu pasar as noites de luada
nese centro do cosmos non-ser da nada mística
e enchouparme na luz dalgunha estrela...

Apréndenos o culto destas litofanías

A cerimonia axial para o coñecemento místico

O rito do inconsciente na memoria solar⁶³

“Litofanías” es un canto entusiástico al paisaje megalítico común a los pueblos célticos. Estos aparecen representados con la belleza poética de los topónimos correspondientes: gallegos como Moruxosa, Bocelo, Axeitos, Dombate, Serra Faladoira; irlandeses como Legananny, Mourne, Kilmalkedar; a los cuales se une el topónimo del más célebre monumento megalítico británico, en Stonehenge, Salisbury, en el suroeste de Inglaterra. Recordemos, con Luján, que los nombres propios “son portadores de asociaciones complejas [...] llenos de evocaciones legendarias” (Luján, 2007: 245). Por eso, además de nombrarlos, la voz poética señala la función de los megalitos como centros de observación astronómica: “Dronmberg Stone Circle *no sosticio de inverno*”, así como de intercomunicación drúidica manifestada en las inscripciones o señales de la naturaleza “Menhir de Kilmalkedar *nun alfabeto oghámico*”, “a Nosa Serra Faladoira de *alucinados*

⁶³ Traducción: “Aquí reside la iniciación de las formas / la mística de la luz pero al principio / sería el milladoiro un contenido energético / que anhela ya una forma // Pero ¿quiénes diseñaron los ritmos megalíticos / Anta de Moruxosa en la Sierra de Bocelo / Dolmen de Axeitos Dolmen de Dombate / Dolmen de Legananny en las montañas de Mourne / Círculo de Dromberg en el solsticio de invierno / Menhir de Kilmalkedar en un alfabeto oghámico / o tantos cercanos al misterio de la tierra / nuestra Sierra Faladoira de alucinados laberintos / y mi sacralizado Círculo de Stonehenge / en Salisbury / por donde muchas noches encomiendo mis sueños / de espacios circulares y de ritmos concéntricos / Son las ruedas solares de nuestros Finisterres / y esas piedras azules que clavaron los dioses / alrededor de un altar centro del mundo y ónfalo / del Universo... / Ya quisiera yo pasar las noches de luna / en ese centro del cosmos no-ser de la nada mística / y empaparme de la luz de alguna estrella... // Enséñanos el culto de estas litofanías / La ceremonia axial para el conocimiento místico / El rito inconsciente en la memoria solar”.

labirintos”, e incluso, como epicentros de rituales sagrados: “e o meu *sacralizado* Circo de Stonehenge en Salisbury”. El uso de los adjetivos posesivos “Nosa”, “nosos” adquiere sentido en medio de una plegaria tribal, emitida en gallego desde la orilla sur del Atlántico. Por su parte, “meu” pone de relieve la personalidad de la sacerdotisa en este rito druídico: “e o *meu* sacralizado Circo de Stonehenge en Salisbury”. Se acompañan los topónimos del léxico arquitectónico que los caracteriza: “anta”, “dolme”, “circo”, “menhir”, y del relieve geográfico que determina su paisaje: “serra” y “montañas”, donde la naturaleza crea ritmos laberínticos semejantes a los de las piedras (Nogueira, 2016: 50).

En cuanto a la disposición gráfica, “Litofanías”, como todos los poemas del libro, prescinde de signos de puntuación, aunque no del uso de las letras mayúsculas y minúsculas, lo cual, de acuerdo con Ángel Luján, “favorece un movimiento rítmico más rápido, subraya la idea del poema como totalidad y otorga al lector un mayor grado de iniciativa en la ejecución oral del poema y, paralelamente, en la construcción del sentido” (Luján, 2007: 223). A eso añadimos que la ausencia de signos tipográficos pretende no romper la concentración de una lectura en la que todo quiere estar al mismo nivel de relevancia.

En lo relativo a la estructura, el poema consta de tres estrofas ordenadas a modo de plegaria lírica que, al mismo tiempo, es una exposición de ideas-ensayo, pues el género al que pertenece es, no solo lírico, sino también discursivo. La primera estrofa, de cuatro versos, introduce el tema del significado místico de las construcciones megalíticas. Si nos detenemos en el significado del adjetivo “místico” obtendremos a través del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (DRAE) información sobre la rica polisemia que está presente casi en su totalidad en este y otros poemas de Luz Pozo Garza. De las posibles acepciones, la que más se ajusta aquí es “que incluye misterio o razón oculta”. En esta introducción, que se inicia con el adverbio “Aquí”, no podemos prescindir del título, pues ese adverbio deíctico se está refiriendo a él. La iluminación reveladora —*litofanía*— de las piedras megalíticas comienza con el contenido energético del “milladoiro”, acumulación informe de pequeñas piedras con las que los peregrinos iban marcando su camino hacia un santuario. El *milladoiro* ansía llegar a una forma rítmica, que es la que consiguen los megalitos. Por eso, si dijéramos solo que el poema es un canto entusiástico, una especie de himno a los megalitos, no ahondaríamos en su significado profundo. Luz Pozo Garza, como deja expresado en el título, lo que quiere es ir más allá

y leer lo que las piedras mágicas dicen, por sus formas y disposición en ritmos laberínticos, pero también por sus inscripciones en escritura aún no desvelada.

Los 19 versos de la estrofa central muestran el núcleo del poema, ordenado de acuerdo con la aparición de actitudes pragmáticas diferentes: la voz poética pasa de la *enunciación* en tercera persona verbal cuando enumera los topónimos en la pregunta retórica que inicia la estrofa: “Pero quen deseñou os ritmos megalíticos”, a la íntima expresión lírica del *lenguaje de canción*, cuando irrumpe la primera persona del verbo: “moitas noites encomendo os meus sonhos”. Pero no se hace el primer cambio bruscamente, sino a través de una transición, desde ese plural de la tribu gallego-celta: “a nosa Serra Faladoira...” al singular de quien está haciendo la plegaria: “o meu sacralizado Circo de Stonehenge”. Por último, con un verbo en modo imperativo, la tercera estrofa explicita, por si no estaba claro ya, el carácter de oración del poema: “Apréndenos o culto destas litofanías / A cerimonia [...] O rito [...]”, pide la voz poética a una deidad múltiple en el centro del cosmos.

“Litofanías” pone, por tanto, de relieve la época megalítica de la periferia atlántica de estos países célticos y destaca el carácter sagrado y ritual alrededor del culto a la diosa madre, que estas construcciones manifiestan. Con el topónimo como materia melódica y simbólica del verso, Luz Pozo Garza se integra en una corriente que ha crecido en intensidad entre las poetas jóvenes de Galicia. Así lo hace ver la actual ecocrítica con perspectiva de género, que apunta a un uso no ornamental ni meramente culturalista de estos topónimos foráneos, sino dotado de varias funciones. Entre ellas se encuentra la que más se aproxima a este poema de Pozo Garza: la función de establecer conexiones para crear en la tradición lírica gallega “[...] new relationship models for external spaces, principally with those wich occupy peripheral positions”, mezclando lo local y lo universal (Nogueira, 2016: 51).

Finalizaremos el estudio de casos que para nosotros ha supuesto la trayectoria, obra y comentario de texto aplicado a Seamus Heaney y a Luz Pozo Garza, con una breve conclusión comparativa de los ensayos y poemas analizados. Iremos, antes que a la forma, a los temas y motivos de los textos literarios.

Observamos coincidencias notables, tanto en el tratamiento del pasado y presente céltico como en preocupaciones expresadas con un léxico común: *periferia/finisterres*,

centro/epicentro, ónfalos, poesía, Amergin, etc. También se revelan diferencias, debidas en primer lugar al contexto de cada una de las creaciones. En el caso del discurso y el poema de Seamus Heaney, es evidente que las circunstancias que rodean el primero, y que son el motivo de su redacción, ya orientan el tema hacia la unión intercultural gallego-irlandesa; y que el momento de violencia histórica en Irlanda del Norte ayuda a aclarar las claves de la parábola arqueológica del segundo. Luz Pozo Garza tiene otros condicionantes que no la reclaman como poeta comprometida, por lo menos en este período, y su poesía, tan simbolista como la que puede ser la de Heaney —aunque termine desembocando en un misticismo que en Heaney no encontramos—, prefiere desentrañar secretos más espirituales en el lenguaje arqueológico de las piedras.

En ambos es importante la carga significativa que irradian los topónimos del mundo celta, resumidos en el Finisterre del recuerdo de infancia de Heaney, que Pozo Garza convierte en los Finisterres unidos por la energía celta. Al pluralizarlos, coincide la autora con el poeta de Belfast en la ruptura del centro impuesto por otros y su sustitución por una red de centros múltiples, que es el mensaje que la arqueología nos trae del pasado para entender el presente.

El lenguaje y la música son los ejes de la creación en ambos escritores. Heaney defiende la latencia de la identidad local a través del acento, es decir, de la música con que en Irlanda se habla el inglés, lengua franca en la que se han expresado la mayoría de los escritores irlandeses. Luz Pozo Garza dejó el castellano, lengua franca de los escritores gallegos durante el franquismo, para construir un monumento poético en gallego que proseguía lo que Rosalía de Castro logró en el idioma de los iletrados de la Galicia del Rerurdimento. Los dos ejes, lengua y música, se manifiestan en los dos casos de manera, pues, diferente, porque la historia de cada nación ha sido distinta y diversa la atención entre ambas culturas: porque hay que decir que, para la gallega, siempre fue la irlandesa un espejo.

Aunque el misticismo de Pozo Garza hace que el tiempo se detenga, que no exista, también ella, como Heaney, menciona los ritos como clave de lo eterno buscado. En el poema de este último, decíamos que, como Anteo, el pueblo irlandés es sepultado por el invasor en un proceso reiterado que lo convierte en ritual histórico. Por eso la reina del pantano sigue esperando. Y desde las alturas que quiere dominar en su poema, Pozo Garza hace que la voz drúidica del poema pida a la divinidad que está detrás de esas

construcciones que le enseñe a dominar el “rito del inconsciente en la memoria solar”. Para ambos escritores la mitología sigue viva a través de los poetas. Si Heaney pide que todos seamos Amergin, el poeta milesiano del que dio noticia un monje medieval en Irlanda, Pozo Garza recoge el legado de las cantigas medievales de Martín Codax y detecta en él la fusión cósmica a la que ella sigue aspirando en su poesía drúidica. El *Leabhar Gabhála* sigue vivo en ellos, en la poesía contemporánea de Irlanda y Galicia, en la que revive una y otra vez el legado de la unión cultural entre Irlanda y Galicia.

5. Conclusiones

Después de dejar señalado el objeto de estudio, los objetivos y el marco teórico multidisciplinar en el que hemos situado este trabajo —los Estudios Culturales como disciplina deudora de los estudios de la Literatura comparada— quisimos empezar nuestro trabajo haciendo una aclaración terminológica y conceptual que nos parecía necesaria para no dispersar la información y evitar posibles ambigüedades al acercarnos a nuestro objeto de estudio: la identidad céltica y su transmisión a lo largo de la historia cultural de Irlanda y Galicia.

Tras acudir a la información que ofrece Robert A. S. Macalister en la edición completa y anotada del *Leabhar Gabhála Éireann* (1938-1956), dimos cuenta de la ordenación de los manuscritos y sus distintas redacciones hasta la primera versión modernizada en el s. XVII. La completamos con información de las primeras traducciones, al francés y al inglés en el s. XIX y en el s. XX, antes de que Macalister diera a conocer el estudio textual que acompaña su edición en cinco tomos, iniciada en 1938. Sirvió este capítulo para dar a conocer la complejidad textual de la obra y para situar en su contexto la edición de Macalister, texto base de nuestra investigación, complementado con el de Ramón Sainero y el de Manuel Alberro.

Hemos tratado de resumir los contenidos de este libro que en verso y prosa relata las sucesivas invasiones de Irlanda desde tiempos antediluvianos bíblicos hasta la contemporaneidad medieval del monje o monjes que recopilaron las historias, dando de este modo cuenta de la mezcla que se produce en él entre el recuerdo histórico, la leyenda y el mito, que se remontan a tiempos prehistóricos. Hemos señalado el seguimiento que el *LGE* hace de la Biblia cristiana para encajar en su tradición el relato. También hemos apuntado a la obra de creación literaria o transmisión de literatura oral —que sus autores llevan a cabo especialmente en sus versos—. Con todo ello hemos querido dejar constancia de la riqueza de información que el *LGE* atesora.

Como es natural, hemos centrado nuestra atención en la aparición en la narración pseudohistórica de la tierra correspondiente a la nación gallega. Esa narración es la que en la mitología gallega se vincula a la Torre de Breogán, también llamada, por sincretismo mitológico, Torre de Hércules. Narra la expedición y toma de Irlanda —la última en ser reseñada en el libro— por los milesios descendientes de Breogán. Procuramos ir dando

cuenta, no solo de los itinerarios seguidos por los protagonistas de cada invasión, sino de otra información necesaria, como los nombres propios de lugares y personas, para preparar los capítulos siguientes.

Tomando como punto de partida la función que Ramón Sainero atribuye a estos relatos, así como al libro medieval que los recoge, a saber, la función didáctica que por otro lado aclara la utilidad mnemotécnica de los versos y resúmenes, hemos querido proponer varias funciones nuevas que este libro fue cumpliendo a lo largo de la historia de su recepción, hasta el momento presente: la preservación del conocimiento de la propia historia (para los coetáneos medievales y hasta el s. XVIII, el libro era sin duda histórico); función descriptiva de una realidad cultural de tiempos remotos que sorprende por su grado de complejidad. Si la función del *LGE* de salvaguarda de la lengua gaélica empezó en tiempos de cristianización en latín, siguió sirviendo de modelo en épocas posteriores ante nuevas invasiones lingüísticas. Otra función que ha cumplido a lo largo del tiempo, y sobre todo en la actualidad, es la de informar sobre el proceso de sincretismo pagano/cristiano que se inició con San Patricio en el s. V. Por último, y para enlazar con la información de análisis textual de Macalister, reconocemos en el *LGE* la función de ser, en el caso de la primera redacción, punto de partida para el análisis de los códices que contienen los relatos.

De esta manera llegamos a plantear la hipótesis del “valor histórico no despreciable” del *Leabhar Gabhála Éireann*, explicando desde el momento en que fijamos varias funciones más del texto, aparte de la señalada por Macalister, que se trataba de una fuente documental para el conocimiento de facetas del mundo céltico que había quedado envuelto en las brumas del tiempo.

Para indagar los restos de ese mundo prehistórico, reseñados por la historia, la arqueología y la lingüística, hemos realizado un recorrido por ambas culturas para contrastar datos científicos con el relato que hace el *LGE*. Hemos aprovechado el relato prehistórico para ir avanzando en los aspectos que nos merecía la pena destacar, relativos a las maneras de vivir de las comunidades prehistóricas, poniendo de relieve los cultos religiosos que en un capítulo posterior íbamos a tratar con más detenimiento. Hemos proseguido con la historia y la literatura de Irlanda y Galicia de épocas posteriores a la fecha de su composición, para buscar reminiscencias del texto base que pudieran ser relevantes,

siempre —como hemos advertimos en la introducción— sin afán de exhaustividad y a la manera de reseña informativa.

Si queremos destacar lo que más nos ha llamado la atención en ese recorrido, en relación con los objetivos propuestos en la tesis, tendríamos que empezar por el elevado grado de semejanza que se detecta al comparar los hallazgos, y estudios consecuentes, de la arqueología prehistórica de ambas naciones. Seguiríamos con la reaparición intermitente del eco del *LGE* en la cultura irlandesa, antes de que se convierta en un documento de gran trascendencia en los movimientos político-culturales que preparan el camino para la independencia de la Isla. También, con el hecho de que el *LGE* continúa interesando en el último siglo, tanto en época de confrontación política como en momentos posteriores de paz lograda con muchos esfuerzos políticos, como elemento identitario diferenciador frente al *otro* inglés.

En el caso de Galicia, una vez pasada la prehistoria, llamamos la atención sobre el hecho de que el elemento cultural céltico en su cultura transita a través del camino francés medieval, que trae los relatos artúricos difundidos desde Francia. La Materia de Bretaña ya se ha formado y se extiende por la Europa continental transmitiendo historias de ese pasado celta. De este modo, en época muy cercana a la composición del *LGE*, se escriben varias cantigas inspiradas en el mito del rey Arturo, que también está vinculado al pasado histórico (Tolstoy, 1988; Markale, 1994). Hemos querido subrayar también que no es hasta el s. XVIII, época que últimamente se analiza como proto-nacionalista, cuando la toponimia, la arqueología y el estudio de la cultura popular alerta sobre el pasado céltico del pueblo gallego. Y así, en el s. XIX, la historia y la literatura, son impulsadas por la nueva configuración del Estado español liberal, en la que participan los intelectuales de Galicia que buscan proyectar diferencia con respecto al *otro* (castellano-andaluz, identificado con el español). En ese momento el celtismo se difunde como corriente renovadora de la historiografía gallega. Con el impulso de movimientos literarios románticos de gran fortuna en Europa, como fue el ossianismo, se da carta de naturaleza a la identidad céltica diferenciadora de Galicia y a la necesidad de estudios sobre los restos que informan sobre esa cultura.

Hemos querido también destacar el hecho de que, a finales del s. XIX, ya se produce una evidente conexión política con la cultura, la vida social y económica del pueblo irlandés en la obra de los principales historiadores y poetas gallegos. De hecho, es un historiador

muy unido al estudio del folclore y a la creación literaria quien publica las primeras noticias sobre la existencia del *LGE*. Esa atención de los intelectuales de la órbita del galleguismo en el s. XIX se ve acrecentada en el nacionalismo gallego de los años 20 del nuevo siglo. La prueba máxima es que la revista *Nós*, que se ocupa de la política y la literatura de la nación considerada como hermana de Galicia durante los años de la lucha por la independencia, al comenzar la década de los 30, ofrece la primera traducción al gallego de los capítulos del *LGE* dedicados a los Hijos de Mil.

De lo anterior, comprobamos que se deriva el hecho de que, a pesar del corte que supuso la guerra, a la altura de los años 50 el celtismo forma parte definitivamente de la cultura gallega como una de las corrientes fomentadas desde la diáspora americana y desde la Galicia interior —literatura cunqueiriana y ferriniana—. Hemos de agradecer a los dos historiadores, y a su capacidad para divulgar la historia de Irlanda y Galicia, en los que nos hemos basado principalmente, John O’Beirne Ranelagh y Ramón Villares.

A continuación, nos hemos adentrado en un capítulo que toca un objeto de estudio ya tratado por nosotros en trabajos anteriores. Se trata del estudio comparado de la onomástica —especialmente toponímica— el folclore y la mitología de Irlanda y Galicia. El motivo que nos llevó a trabajar sobre este asunto en los últimos años fue nuestro interés por la deturpación de la toponimia gaélica, transportada al inglés sin muchos miramientos. Al oír pronunciar esos topónimos en su versión original gaélica, advertíamos a veces similitudes *musicales* con ciertos topónimos de Galicia, afortunadamente hoy librados (aunque no en todos los ámbitos oficiales ni en una parte considerable de los hablantes gallegos en castellano) de semejante opresión. En este análisis comparado hemos traído el fruto de trabajos anteriores, ampliándolos y haciendo hincapié en aquellos nombres que, semejantes en ambas naciones, se relacionaban con seres de la mitología céltica o con antiguas divinidades del panteón primitivo indoeuropeo que sufrieron la transformación cristiana. Al ocuparnos de este proceso y de lo que pudiéramos interpretar como reminiscencias de ese pasado céltico, hemos establecido un juego de conexiones entre estos diferentes ámbitos culturales —arqueología, cultos religiosos, folclore, lingüística— para poner al descubierto nuevas posibilidades de interpretación y ofrecer hipótesis que a menudo coinciden con las de otros investigadores que mencionamos al hilo de nuestras investigaciones.

En el capítulo de práctica de la literatura comparada presentamos, para empezar a contextualizar las obras escogidas, las trayectorias de Seamus Heaney y de Luz Pozo Garza. Hemos de confesar que la cuestión en principio nos parecía fácil, pues se hacía evidente que ambos autores se habían ocupado de la identidad céltica, llevada a la reflexión en el contexto político e histórico actual. Y ambos habían escrito sobre los contenidos y simbología del *LGE*. Pero, al hacer la presentación de su respectiva obra conjunta, el asunto se fue complicando. Descubrimos que cada artista había creado un mundo personal de signos con los que interpretaba el material literario —en este caso, la herencia cultural céltica— a su manera. Si Heaney y Pozo Garza tienen en común la preferencia por un lenguaje poético simbólico que toma como base la experiencia real, vulgar, cercana a la tierra, los caminos que siguen, como comprobamos en este capítulo, son muy distintos. Tan distintos como sus condicionantes vitales. Tanto unos como otros —caminos y condicionantes— se supeditan a la experiencia de la historia de sus respectivos naciones y Estados: el irlandés del Norte que no pertenece a la República de Irlanda y la gallega racial cuya formación se inició en una cultura castellano-céntrica. Ambos, con el transcurso del tiempo y la calidad de su obra, se erigieron en intérpretes orgullosos de una identidad céltica que el mensaje del *LGE* les transmitía: una identidad diferenciada que supieron, como escritores, poner en comunicación con lo universal.

Para terminar, diremos que no solo se han confirmado las hipótesis de las que partíamos al inicio de este trabajo. Este tiene mucho de descripción y acumulación de datos conocidos, pero considerábamos que era necesario proceder así para extraer la utilidad para establecer relaciones inusitadas y ofrecer algunas propuestas nuevas. Sentiríamos satisfacción si consiguiéramos al menos con él recordar que el *LGE* sigue vivo en nuestras culturas, como tesoro del que aún se puede extraer información sobre el pasado y un modelo para la creación artística actual y futura. Así, la verdad poética hará brillar la credibilidad histórica que puedan contener estos manuscritos. Esperamos también, modestamente, que sirva de aliciente para seguir investigando sobre el *LGE*.

Bibliografía

- ACUÑA, F., *et al.* (1992): *La Romanización de Galicia*. Sada (A Coruña): Ediciones del Castro.
- ALARCÃO, J., ÉTIENNE, R. y FABRE, G. (1969): *Le culte des Lares à Conimbriga (Portugal)*. París: Klincksieck.
- ALBERRO, M. (1999): “Los pueblos celtas del Noroeste de la Península Ibérica”. *Anuario Brigantino* 22, pp. 49-70.
- . (2004a): “La diosa céltica Coventina en las Islas Británicas, las Galias y Galicia”. *Anuario Brigantino* 27, pp. 71-90.
- . (2004b): *Os celtas da antiga Gallaecia*. Noia (A Coruña): Toxosoutos.
- . (2005): “El paradigma céltico de las nueve olas”. *Anuario Brigantino* 28, pp. 47-64.
- . (ed.) (2007): *Lebor Gabála, Libro de las Invasiones de Irlanda*. Gijón: Ediciones Trea.
- . (2009): *Diosas Celtas*. Madrid: Dilema.
- . (2010): “El pancéltico Dios Lug y su presencia en España”. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 22, pp. 7-30.
- ALINEI, M. (2000): “An Alternative Model for the Origins of European Peoples and Languages: The Continuity Theory”. *Quaderni di Semantica* 21, pp. 21-50.
- . (2006): “An Interdisciplinary Survey of Converging Conclusions on a Pre-Human Origin of Language and a much longer Evolution of Languages”, en N. Gontier, J. P. van Bendegem y D. Aerts (eds.) *Evolutionary Epistemology, Language and Culture*. The Netherlands: Springer, pp. 121-149.
- ALINEI, M. y BENOZZO, F. (2008): “Megalithism as a Manifestation of an Atlantic Celtic Primacy in Meso-Neolithic Europe” [en línea]. Disponible en: http://www.continuitas.org/texts/alinei_benozzo_megalithism.pdf [Consultado: 16 de enero de 2016]
- . (2009): *Origens Célticas e Atlânticas do Megalitismo Europeu*. Lisboa: Apenas Livros.
- . (2011): “The Atlantic Celts: Cumulative Evidence of Continuity from Palaeolithic” [en línea]. Disponible en: http://www.continuitas.org/texts/alinei_benozzo_atlantic.pdf [Consultado: 23 de abril de 2017]

- ALONSO ROMERO F. (1998): “Las *mouras* constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folclore gallego con el de otras comunidades europeas”. *Anuario Brigantino* 21, pp. 11-28.
- ALVAR, J. (2015): “El reino de las estepas escitas”. *Historia. National Geographic* 133, pp. 36-41.
- ÁLVAREZ, R. y VILAVEDRA, D. (1999): *Cinguidos por unha arela común. Homenaxe ó Profesor Xesús Alonso Montero*. Tomo II: Literatura. Santiago de Compostela: Universidade.
- Amergin Solstice Poetry Gathering: Éigse na Gréine, 20th-23rd June 2018* [en línea], Disponible en: <https://www.amerginpoetry.com/> [Consultado: 6 de julio de 2018]
- ARRINGTON, L. (2017): “Irish Modernism”, en *Oxford Research Encyclopedias* [en línea]. Disponible en: <http://literature.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190201098.001.0001/acrefore-9780190201098-e-237> [Consultado: 12 de enero de 2017]
- BARREIRO, J., *et al.* (1984): *Los Gallegos*. Madrid: Istmo.
- BARROS, R. (1875): *Antigüedades de Galicia*. La Coruña: Domingo Puga.
- BARTLETT, T. (2019): *Ireland, A History*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- BASSNETT, S. (1998): *Comparative Literature. A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- BAUMAN, Z. (1990): *Thinking Sociologically*. Oxford: Blackwell.
- BAUMER, C. (2012): *The History of Central Asia: The Age of the Steppe Warriors*. London: I. B. Tauris & Co.
- BENOZZO, F. (2007): “A área galega na prehistoria lingüística e cultural de Europa” (en colaboración con M. Alinei). *A Trabe de ouro: publicación galega de pensamento crítico* 71, pp. 13-39.
- BERMEJO, J. (1978): *La sociedad en la Galicia Castreña*. Santiago de Compostela: Follas Novas.
- . (1986): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*. Madrid: Akal.
- BERRESFORD, P. (2007): *Eyewitness to Irish History*. Chichester (Reino Unido): Turner.
- BETTENCOURT, A. (2011): “El vaso campaniforme en el norte de Portugal. Contextos, cronologías y significados”, en P. Prieto y L. Salanova (coords.) *Las Comunidades Campaniformes en Galicia. Cambios sociales en el III Y II Milenios BC en el NW de la Península Ibérica*. Pontevedra: Deputación de Pontevedra, pp. 363-414.

- BINCHI, D. A. (ed.) (1978): *Corpus Iuris Hibernici*. 7 vols. Dublín: Institute for Advanced Studies.
- BLAMIRE, S. (1997): *Celtic Tree Mysteries: Practical Druid Magic & Divination*. Michigan: Llewellyn Publications.
- BLANCO, C. (2002): *Luz Pozo Garza: a ave do norte*. Ourense: Linteo.
- . (2008): *Atracción total*. Vigo: Xerais.
- . (2016): *Na Alba Atlántica. In the Atlantic Dawn*. A Coruña: Libros da Cebra.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1986): *La Romanización*. Volumen 1. Madrid: Istmo.
- BRAÑAS, A. (1889): *El Regionalismo. Estudio sociológico, histórico y literario*. Barcelona: Jaime Molinas.
- BROMWICH, R. (1978): *Trioedd Ynys Prydein: The Triads of the Island of Britain*. 2.^a edición. Cardiff: University of Wales.
- BROOKE, C. (1816): *Reliques of Irish Poetry*. Dublín: J. Christie.
- CALATAYUD, S., et al. (2009): *Estado y periferias en la España del siglo XIX: nuevos enfoques*. Valencia: Universitat de València.
- CARBALLO CALERO, R. (1981): *Historia da literatura galega contemporánea: 1808-1936*. Vigo: Galaxia.
- CAREY, J. (ed.) (1993): *A New Introduction to Lebor Gabála Éirenn*. London: Irish Texts Society.
- . (ed.) (2009): *Lebor gabála Éirenn: textual history and pseudohistory*. London: Irish Texts Society.
- CARIDAD, J. (2009): “El castro del dios Lugo” [en línea]. Disponible en: <http://elistas.egrupos.net/lista/lucusaugusti/archivo/rsg/439> [Consultado: 30 de junio de 2017]
- CARIDAD, J. y VIÑA, M. (1999): *Cultos y divinidades en la Galicia prerromana a través de la toponimia*. La Coruña: Fundación P. Barrié de la Maza.
- CASTELAO, D. (2004) [1944]: *Sempre en Galiza*. Vigo: Galaxia.
- CASTRO, R. (1859): *La hija del Mar*. Vigo: Imprenta de J. Compañel.
- . (2006) [1863]: *Cantares Gallegos*. Vigo: Xerais.
- . (1996) [1865]: “Las Literatas, Carta a Eduarda”, en *Rosalía de Castro. Obra Completa*. Padrón: Fundación Rosalía de Castro, pp. 493-495.

- . (2016) [1880]: *Follas Novas*. Edición de T. Bermúdez. Vigo: Galaxia.
- . (1967) [1884]: *En las orillas del Sar*. Edición de J. Alonso Montero. Madrid: Anaya.
- . (1944): *Obras Completas*. Madrid: M. Aguilar Editor.
- CHAPMAN, M. (1992): *The Celts: The Construction of a Myth*. Basingstoke: Macmillan.
- CHERRY, R. (1884): “The Eric Fines of Ancient Irish Law” [en línea]. Disponible en: http://www.tara.tcd.ie/bitstream/handle/2262/8518/jssisiVolVIIIIPartLXII_544551.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Consultado: 7 de septiembre de 2018]
- COHEN, A. (1985): *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Routledge.
- COHEN, A. (1993): “Culture as Identity: An Anthropologist’s View”. *New Literary History* 24, N.º 1: *Culture and Everyday Life*, pp. 159-209.
- COLE, H. (1997): “Seamus Heaney, The Art of Poetry”. *The Paris Review* 75 (entrevista en línea). Disponible en: <https://www.theparisreview.org/interviews/1217/seamus-heaney-the-art-of-poetry-no-75-seamus-heaney> [Consultado: 10 de octubre de 2019]
- CONNELLAN, O. (trad.) (1846): *Annals of Ireland by the Four Masters*. Dublín: Irish Genealogical Fundation [en línea]. Disponible en: <https://bit.ly/3611MYN>
- CORCORAN, N. (1998): *The Poetry of Seamus Heaney. A Critical Study*. London: Faber and Faber.
- CRiado, F. y VÁZQUEZ, J. M. (1982): *La cerámica campaniforme en Galicia*. Sada (A Coruña): Ediciós do Castro.
- CRiado, F., et al. (eds.) (2016): *Atlas Arqueolóxico da Paisaxe Galega*. Vigo: Xerais.
- CUNLIFFE, B. (1999): *The Ancient Celts*. Harmondsworth: Penguin Books.
- . (2001): *Facing the Ocean*. Reino Unido: Oxford University Press.
- . (2018): “Celts from the West” [vídeo en línea]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=63Grz46cOeg> [Consultado: 13 de octubre de 2019]
- CUNQUEIRO, A. (1970): *El descanso del camellero*. Barcelona: Taber.
- D’ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. (1996) [1884]: *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*. Barcelona: Olimpo.
- DE PAZ, A. (1992): *La Revolución romántica*. Madrid: Tecnos.

- DELIBES DE CASTRO, G. (1989): “Calcolítico y vaso campaniforme en el Noroeste peninsular”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA* 55, pp. 41-59.
- DELLE, J. (1998): *An Archaeology of Social Space*. New York: Springer.
- DEWSNAP, T. (2010): *Island of Daemons. The Lough Derg Pilgrimage and the Poets Patrick Kavanagh, Denis Devlin and Seamus Heaney*. Cranbury NJ: Associated University Presses.
- DILLON, M. y CHADWICH, N. (1972): *The Celtic Realms*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- DOLAN, T. P. (1998): *A Dictionary of Hiberno-English*. Dublín: Gill & MacMillan.
- . (2003): “Translating Irelands: the English Language in the Irish Context”, en M. Cronin y C. O’Cuilleanáin (eds.): *The Languages of Ireland*. Dublín: Four Courts Press, pp. 78-91.
- DONAPÉTRY, J. (1953): *Historia de Vivero y su concejo*. Vivero: Artes Gráficas A. Santiago.
- DOUGHERTY, M. (2015): *Celts: The History and Legacy of One of the Oldest Cultures in Europe*. United Kingdom: Amber Books.
- DUMÉZIL, G. (1952): *Les Dieux indo-européens*. París: Presses Universitaires de France.
- . (1988): *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone Books.
- DURAND, G. (1999): *The Anthropological Structures of the Imaginary*. Australia: Boombana Publications.
- EAGLETON, T. (2017): *Cultura*. Barcelona: Taurus.
- ELIADE, M. (1999): *Mito y Realidad*. Barcelona: Kairós.
- FÁBREGAS, R. y RODRÍGUEZ-RELLÁN, C. (2015): “Walking on the stones of years. Some remarks on the north-west Iberian rock art”, en J. Ling, P. Skoglund y U. Bertilsson (eds.) *Picturing the Bronze Age*. Oxford: Oxbow Books.
- FEDRÍ, M. (1992): *Los personajes femeninos en las novelas de Rosalía de Castro*. Tesis doctoral. California: San José University.
- FEE, C. (2001): *Gods, Heroes, & Kings: The Battle for Mythic Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- FERNÁNDEZ PALOMARES, L. (2016): “Larouco (deus). Panorama de Literaturas e Culturas Lusófonas”. *Estudos Lusófonos* [en línea]. Disponible en:

- <http://estudioslusofonos.blogspot.com/2016/01/larouco-deus.html> [Consultado: 10 de junio de 2018]
- FERREIRO, M. (2008): “La (Re)construcción de la Patria Gallega desde la poesía: Eduardo Pondal”. *Revolución y Cultura, Especial Literatura Gallega* 1, pp. 18-24.
- FINNEGAN, B. y MCCARRON, R. (2000): *Ireland, Historical Echoes Contemporary Politics*. Oxford: Westview Press.
- FISHMAN, J. A. (1999): *Handbook of Language and Ethnic Identity*. New York: Oxford University Press.
- FONTES, A. (1978): *Aras romanas e terras de Barroso desaparecidas*. Braga: Montalegre.
- FRAHER, W. (2014): “The Kilgreany Cave”, en *Waterford Geology and Prehistoric Dungarvan*. Waterford County Museum [en línea]. Disponible en: http://www.waterfordmuseum.ie/exhibit/web/Display/article/362/4/Waterford_Geology_and_Prehistoric_Dungarvan_The_Kilgreany_Cave.html [Consultado: 7 de septiembre de 2018]
- FREEMAN, M. (2016): “Tree Lore: Yew”. *The Order of Bards, Ovates and Druids* [en línea]. Disponible en: <http://www.druidry.org/library/trees/tree-lore-yew> [Consultado: 3 de enero de 2017]
- FRIEL, B. (2000): *Translations*. London: Faber and Faber.
- FUERTES, A. (2010): “La Lírica Pondaliana”. *Galicia digital* [en línea]. Disponible en: <https://www.galiciadigital.com/opinion/opinion.4963.php> [Consultado: 28 de septiembre de 2016]
- FUMAGALLI, M. C. (1994): *The Flight of the Vernacular: Seamus Heaney, Derek Walcott and the Impress of Dante*. Amsterdam: Rodopi.
- FUNDACIÓN CASTELAO [en línea]. Disponible en: <http://fundacioncastelao.gal/historia/#> [Consultado: 22 de noviembre de 2017]
- FUNDACIÓN LUÍS SEOANE [en línea]. Disponible en: <http://www.fundacionluisseoane.gal/fundacionl/g/luisseoane> [Consultado: 28 de noviembre de 2017]
- FUNDACIÓN OTERO PEDRAYO [en línea]. Disponible en: <http://fundacionoteropedrayo.org/obra/> [Consultado: 19 de noviembre de 2017]
- GAGO, M. (2012): “*Deuses e deusas na raia (e III): Mirarlle a cara a un antigo deus*”. *Capítulo Cero* [en línea]. Disponible en: <http://www.manuelgago.org/blog/index.php/2012/01/25/mirarlle-a-cara-a-un-antigo-deus/> [Consultado: 12 de octubre de 2015]

- GALOVART, J. (2007): “Serra Faladoira y Estaca de Bares”. *Rutas y paisajes. El Laberinto Atlántico* [en línea]. Disponible en: <http://jlgalovart.blogspot.com/2007/03/serra-faladoira-y-estaca-de-bares.html> [Consultado: 13 de junio de 2018]
- GARCÍA GUERREIRO, R. (2016): “Mensaje por correo electrónico a la autora de este trabajo”.
- GARCÍA QUINTELA, M. (1991): “El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos”. *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 3, pp. 25-37.
- GAUCHER, J. (1996): *Historia cronológica dos Países Celtas*. Sada: Edición do Castro.
- GIMBUTAS, M. (2007): *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.* Los Ángeles: University of California Press.
- GÓMEZ CLEMENTE, X. (1993): *Narrativa Breve. Ramón Otero Pedrayo*. Vigo: Galaxia.
- GÓMEZ, J. (2005): *Vías romanas de la actual provincia de Lugo*. Tesis doctoral. Facultad de Xeografía e Historia. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- GÓMEZ TABARNERA, J. M. (1989): “Presentación”, en F. López-Cuevillas: *La civilización céltica de Galicia*. Madrid: Istmo, pp. I-XLV.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. (coord.) (2007): *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid: Akal.
- GONZÁLEZ, A. (1997): *Modern Irish Writers: A Bio-critical Sourcebook*. Westport: Greenwood Press.
- GOODBY, J. (2000): *Irish Poetry Since 1950: From Stillness Into History*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- GREGORY, L. A. (1902): *Cuchulain of Muirthemne*. Prólogo de W. B. Yeats [en línea]. Disponible en: <http://www.sacred-texts.com/neu/celt/cuch/lgc02.htm> [Consultado: 3 de febrero de 2016]
- . (2010): *Visions and Beliefs in the West of Ireland*. Reino Unido: Dodo Press.
- . (2012): *Lady Gregory's Complete Irish Mythology*. Prólogo de W. B. Yeats. London: Octopus.
- GUSCIN, M. (2006): *La Piedra del Destino: historia y leyenda*. A Coruña: Guscín.
- GUTIÉRREZ, S. (2002): *Orixes da Materia de Bretaña*. Galicia: Xunta de Galicia.
- GWYNN, E. (trad.) (1991): *The Metrical Dindshenchas*. Dublín: Hodges & Figgis.

- HARRINGTON, C. (2002): *Women in a Celtic Church. Ireland 450-1150*. Oxford: Oxford University Press.
- HEANEY, M. (1994): *Over the Nive Waves*. London: Faber and Faber.
- HEANEY, S. (1990): *The Cure at Troy: a version of Sophocles's Philoctetes*. London: Faber and Faber.
- . (1992) [1975]: North. London: Faber and Faber.
- . (1995). "Nobel Lecture". *Nobelprize.org* [en línea]. Disponible en: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1995/heaney/lecture/>
- . (2000a): "Discurso Acto de Investidura de Doutor Honoris Causa". A Coruña: Universidade da Coruña.
- . (2000b). *Introduction to: W.B. Yeats: Poems selected by Seamus Heaney*. London: Faber.
- . (2004): "Beacons at Bealtaine". *Independent.ie* [en línea]. Disponible en: <http://www.independent.ie/irish-news/beacons-at-bealtaine-26220316.html> [Consultado: 26 de noviembre de 2015]
- HEANEY, S. y GIESE, R. (1992): *Sweeney's Flight*. London: Faber and Faber.
- HEININGER, J. (2005): "Making a Dantean Poetic: Seamus Heaney's 'Ugolino'". *New Hibernia Review* 9, pp. 50-64.
- HERODOTUS (2008) [1890]: *The History of Herodotus*. Vol. I, Book IV. Trad. G. C. Macaulay. Disponible en: <http://www.gutenberg.org/files/2707/2707-h/2707-h.htm#link4note-12> [Consultado: 23 de enero de 2017]
- HIRSCH, E. (1992): "Home Is Where the Heart Breaks". *New York Times* [en línea]. Disponible en: <http://www.nytimes.com/books/98/12/20/specials/heaney-seeing.html> [Consultado: 19 de diciembre de 2015]
- HUERTA Y VEGA, F. (1736): *Anales de el Reyno de Galicia*. Santiago de Compostela: D. Andrés Frayz.
- . (1796): "Disertación sobre si la mitología es parte de la historia, y cómo debe entrar en ella", en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, tomo I. Madrid: Imprenta de Sancha. pp. 1-34.
- JOHNSTON, S. y WAILES, B. (2007): *Dun Ailinne: Excavations at an Irish Royal Site, 1968-1975*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- JONES, M. (2016): *Celtic Literature Collective: Irish Literature* [en línea]. Disponible en: http://www.maryjones.us/ctexts/index_irish.html#mythological [Consultado: 7 de septiembre de 2018]

- JOSEPHUS, F. (1988): *Antiquities of the Jews*. Book I, Chapter 6. Interhack DigitalLibrary Project [en línea]. Disponible en: <http://www.interhack.net/projects/library/antiquities-jews/b1c6.html#pref> [Consultado: 10 de septiembre de 2016]
- KEATING, G. (1886): *Foras Feasa ar Éirinn*. New York: Jame B. Kirker.
- . (2009) [1634]: *The History of Ireland, Foras Feasa ar Éireann*. Traducción al inglés de E. Comyn y P. S. Dinneen. Ex-classics Project [en línea]. Disponible en: <https://www.exclassics.com/ceitinn/foras.pdf> [Consultado: 23 de agosto de 2019]
- KELLEY, K. (2010): “*Human Chain by Seamus Heaney*”. The Guardian [en línea]. Disponible en: <https://www.theguardian.com/books/2010/aug/22/seamus-heaney-human-chain-faber> [Consultado: 26 de diciembre de 2015]
- KIBERD, D. (1996): *Inventing Ireland, The Literature of the Moddern Nation*. London: Ramdom House.
- KILLEEN, R. (2003): *A Time Line of Irish History*. Dublín: Gill&Macmillan.
- KLEIN, B. (2007): *On the Uses of History in Recent Irish Writing*. Manchester: Manchester University Press.
- KOCH, J. (1991): “Ériu, Alba, Letha: When Was a Language Ancestral to Gaelic First Spoken in Ireland?”. *Emania* ix, pp. 17-27.
- . (2006): *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*. Volumen I. Santa Bárbara, Denver, Oxford: ABC-Clio.
- KOCH, J. y MINARD, A. (2012): *The Celts History Life and Culture*. Volumen I. Oxford: ABC-Clio.
- KRISTIANSEN, K. (1998): *Europe Before History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leabhar Gabhála Éireann, The Book of Conquests of Ireland* [en línea]. Disponible en: http://www.archive.org/stream/leabhargabhlab01cluoft/leabhargabhlab01cluoft_djvu.txt [Consultado: 12 de febrero de 2015]
- Lebor na hUidre / The Book of the Dun Cow*. Dublín: Royal Irish Academy [en línea]. Disponible en: <https://www.ria.ie/library/catalogues/special-collections/medieval-and-early-modern-manuscripts/lebor-na-huidre-book> [Consultado: 10 de enero de 2016]
- LEMA, C. (2005): *Vicente Risco. Obra Gráfica*. Vigo: Galaxia.
- LENNON, J. (2004): *Irish Orientalism: A Literary and Intellectual History*. New York: Syracuse University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987): *Anthropology and Myth*. Oxford: Basil Blackwell.

- LINCOLN, B. (1989): *Discourse and the Construction of Society*. Oxford: Oxford University Press.
- LIZERAY, H., y O'DWYER, H. (1884): *Leabar Gabála. Livre des Invasions*. París: Maisonneuve Frères et C. Leclerc.
- LOPES, G. V., FERREIRA, M. P. *et al.* (2011-): *Cantigas Medievais Galego-Portuguesas*. [base de datos en línea]. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Disponible en: <https://cantigas.fcsb.unl.pt/> [Consultado: 28 de junio de 2017]
- LÓPEZ-CUEVILLAS, F. (1989). *La Civilización Céltica de Galicia*. Madrid: Itsmo.
- LÓPEZ, A. Y POCIÑA, A. (2014): *Á procura da Poesía: Vida e Obra de Luz Pozo Garza*. Santiago de Compostela: Alvarellos Editora.
- LORENZO, S. (2014): “El Obispo Santo y los Normandos”. *Galicia digital* [en línea], Disponible en: <https://www.galiciadigital.com/opinion/opinion.12240.php> [Consultado: 13 de octubre de 2019]
- LOSADA, L. (2016): “As Sete Virxes de Anamán. Implicacións cosmogónicas dun relato tradicional”. *Fol de Veleno* 6.
- LUGRÍS, U. (2008): “Li fail”, en *Balada de los mares del norte, Poemas, cuentos y ensayos, 1942-1973*. Edición anotada de Olivia Rodríguez González. Santiago de Compostela, Alvarellos, pp. 123-129.
- LUJÁN, A. (2007): *Cómo se comenta un poema*. Madrid: Síntesis.
- MACALISTER, R. A. S. (1938): *Full text of “Lebor gabála Érenn: The book of the taking of Ireland”*. Part I. Dublín: Irish Texts Society [en línea]. Disponible en: <https://archive.org/details/leborgablare01macauoft/page/n5> [Consultado: 20 de enero de 2016]
- . (1939): *Full text of “Lebor gabála Érenn: The book of the taking of Ireland”*. Part II. Dublín: Irish Texts Society [en línea]. Disponible en: <https://archive.org/details/LeborGablarennTheBookOfTheTakingOfIreland-Volume21939>
- . (1940): *Full text of “Lebor gabála Érenn: The book of the taking of Ireland”*. Part III. Dublín: Irish Texts Society [en línea]. Disponible en: <https://archive.org/details/leborgablare03macauoft/page/n7>
- . (1941): *Full text of “Lebor gabála Érenn: The book of the taking of Ireland”*. Part IV. Dublín: Irish Texts Society [en línea]. Disponible en: <https://archive.org/details/leborgablare04macauoft/page/n7>

- . (1956): *Full text of "Lebor gabála Érenn: The book of the taking of Ireland"*. Part V. Dublín: Irish Texts Society [en línea]. Disponible en: <https://archive.org/stream/leborgablare00macauoft#page/n5/mode/2up>
- MACCANA, P. (1983): *Celtic Mythology*. Feltham: Newnes Books.
- MACKILLOP, J. (1998): *Dictionary of Celtic Mythology*. New York: Oxford University Press.
- MACNEILL, J. (1911): "Early Irish population groups: their nomenclature, classification and chronology". *Proceedings of the Royal Irish Academy* 29, pp. 59-114.
- MACRAE, A. D. F. (1995): "Varieties of Commitment in Seamus Heaney", en T. Westendorp y J. Mallinson (eds.) *Politics and the Rhetoric of Poetry: Perspectives on Modern Anglo-Irish Poetry*. Amsterdam: Rodopi.
- MALINOWSKI, B. (1992): *Magic Science and Religion*. New York: Waveland Press.
- MALLORY, J. P. (1991): *In Search of the Indo-Europeans*. 2.^a edición. London: Thames & Hudson.
- MANCIÑEIRA, F. (1924): "Relaciones marítimas entre el Norte de Galicia y las Islas Británicas en tiempos prehistóricos". *Boletín de la Real Academia Gallega* 162, pp. 140-147.
- MARKALE, J. (1994): *The King of the Celts*. Vermont: Inner Traditions International.
- . (2000): *A Civilización Megalítica. Dolmens e Menhires*. A Coruña: Toxosoutos.
- MAUME, P. (2004): "Standish James O'Grady: Between Imperial Romance and Irish Revival". *Éire-Ireland* 39, pp. 11-35.
- MCCARTHY, C. (2008): *Seamus Heaney and Medieval Poetry*. London: D. S. Brewer.
- MCDIARMID, L. (1989): "The Government of the Tongue". *The New York Times* [en línea]. Disponible en: http://www.nytimes.com/1989/03/05/books/heaney-tongue.html?_r=0 [Consultado: 17 de diciembre de 2015]
- MCGRATH, S. (2015): *Brigantia: Goddess of the North*. Canada: Boreal.
- MÉNDEZ FERRÍN, X. L. (1999): *Fría Hortensia y otros cuentos*. Madrid: Alianza.
- MÉNDEZ, E. (2008): "La industria lítica de las facies coluviales del yacimiento achelense de As Gándaras de Budiño". *Zephyrus* LXII, pp. 41-61.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1973): *Manual de Gramática Histórica Española*. Madrid: Espasa Calpe.

- MONAHAN, P. (2004): *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. New York: Checkmark.
- MONTEAGUDO, H. (1995): “Nación/creación. Estética e política no agromar do ensaio galego”. *Anuario de estudos literarios galegos* 1995, pp. 63-108.
- MONTEAGUDO, H., POZO GARZA, L. y ALONSO MONTERO, X. (1998): *Tres poetas medievais da ría de Vigo: Martín Codax, Mendiño e Johán de Cangas*. Vigo: Galaxia.
- MORALEJO, J. (2007): *Gallaica Nomina, Estudios de Onomástica Gallega*. Biblioteca Filolóxica Galega/Instituto da Lingua Galega: A Coruña: Fundación Barrié de la Maza.
- MOREIRAS, E. (1982): “Viaxe á Verde Eirín”. *Nordés* 7, pp. 34-39.
- MURGUÍA, M. (1865): *Historia de Galicia*. Ferrol: Soto Grande.
- . (1888) [2000]: *Galicia: Sus monumentos y artes: Su naturaleza e historia*. Barcelona: Cortezo.
- . (1901): *Historia de Galicia*. Tomo I, 2.^a Edición. Coruña: E. Carré.
- . (2000): *Galicia*. Vigo: Xerais.
- NOGUEIRA PEREIRA, M. X. (2016): “Naming the Foreign. External Toponymy in Galician Poetry Written by Women (2000-2009)”, in María Jesús Lorenzo-Modia (ed. lit.), Declan Kiberd (pr.): 27-53 50-51)
- NÚÑEZ SEIXAS, X. M. (2001): “Orígenes, desarrollo y mutaciones del nacionalismo gallego (1840-1982)”, en F. Campuzano (coord.) *Les nationalismes en Espagne: de l'état libéral a l'état des autonomies (1876-1978)*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, pp. 331-336.
- Ó CORRÁIN, D. (2006): “Douglas Hyde”. *Multitext Project in Irish History* [en línea].
Disponible en:
https://web.archive.org/web/20111001215611/http://multitext.ucc.ie/d/Douglas_Hyde3344120424 [Consultado: 1 de febrero de 2017]
- Ó HÓGÁIN, D. (1991): *Myth, Legend & Romance: An encyclopaedia of the Irish folk tradition*. New York: Prentice Hall Press.
- . (1999): *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*. Cork: Boydell Press and Collins Press.
- . (2002): *The Celts: A History*. Cork: Collins Press.

- O'CLEARY, M. (1846): *The Annals of Ireland. Translated from the Original Irish of the Four Masters by Owen Connellan*. Dublín: Bryan Geraghty.
- O'DONNELL, M. y PALACIOS, M. (2010): *To the Winds our Sails. Irish Writers Translate Galician Poetry*. Cliffs of Mother: Salmon Poetry.
- O'HART, J. (1892): *Irish Pedigrees; or the Origin and Stem of the Irish Nation*. 5.^a edición. Dublín: James Duffy and Co.
- O'DONOGHUE, B. (ed.) (2009): *The Cambridge companion to Seamus Heaney*. Cambridge, Cambridge University Press.
- O'REILLY, M. (2011): *Ritual and myths between Ireland and Galicia. The Irish Milesian myth in the Leabhar Gabhála Éireann: Over the Ninth Wave. Origins, contacts and literary evidence*. Trabajo Final de Máster. School of Applied Language and Intercultural Studies (SALIS). Supervisor: Jean Philippe Imbert, Dublin City University, septiembre de 2011 [en línea]. Disponible en: <http://doras.dcu.ie/16613/> [Consultado: 5 de septiembre de 2018]
- . (2016): “*Lebhar Gabhála Éireann: Apoxeo e decadencia do mito gaélico. Construción e deconstrución da identidade gaélica na Galicia e Irlanda*”. *Fol de Veleno: Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza* 6, pp. 73-85.
- O'ROURKE, M. y MACKILLOP, J. (2006) *Irish Literature: A Reader*. New York: Syracuse University Press.
- O'SULLIVAN, M. (2005): *Mound of Hostages*. Wicklow: Wordwell.
- OCAMPO, F. (1791): *Crónica General de España*. Tomo I [en línea]. Disponible en: <https://bit.ly/2p9QuAU> [Consultado: 14 de septiembre de 2017]
- OLIVARES, J. (2002): *Los Dioses de la Hispania Céltica*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- OROSIO, P. (1889): *Historiarum Adversum Paganos Libri Septem*. Leipzig: Teubner.
- OTERO PEDRAYO, R. (1980): *Florentino L. Cuevillas*. Vigo: Galaxia.
- PARDO BAZÁN, E. (2007) [1890]: *Una Cristiana*. Barcelona: Linkgua Ediciones.
- PATERSON, H. y WALTY, M. (1999): *El Zodíaco Lunar Céltico*. Madrid: Edaf.
- PEREIRA GONZÁLEZ, F. (2002): “O Príncipe Gatelo, Fundador de Brigancia”. *Gallaecia: revista de arqueoloxía e antigüidade* 21, pp. 317-343.
- . (2005). “As relacións Galiza-Irlanda na historiografía (séculos XVI-XVIII)”. *Gallaecia: revista de arqueoloxía e antigüidade* 24, pp. 281-307.

- . (2014): “Manuel Murguía e a lenda de Breogán”. *Gallaecia: revista de arqueoloxía e antigüidade* 33, pp. 281-307.
- . (2017): *Nas orixes do celtismo galego*. A Coruña: Edición do autor.
- PIGGOT, S. (1968): *The Druids*. London: Thames and Hudson.
- PIÑEIRO, R. (1952): “A saudade de Rosalía”, en VV. AA.: *Siete ensayos sobre Rosalía*. Vigo: Galaxia, pp. 98-109.
- POETRY FOUNDATION (2019): “Patrick Kavanagh” [en línea]. Disponible en: <https://www.poetryfoundation.org/poets/patrick-kavanagh> [Consultado: 25 de mayo de 2019]
- PONDAL, E. (1872): *A Fada dos Montes*. Santiago de Compostela: Manuel Mirás y Álvarez. Disponible en: <http://biblioteca.galiciiana.gal/pt/consulta/registro.cmd?id=8330>
- . (1877): *Rumores de los pinos*. Santiago de Compostela: Manuel Mirás y Álvarez. Disponible en: <http://biblioteca.galiciiana.gal/es/consulta/registro.cmd?id=9711>
- . (1935): “Los pinos (himno galego)”, en: *Queixumes dos pinos, 2.^a ed. y poesías inéditas*. La Coruña: Zincke Hermanos, pp. 187-190.
- POTTS, D. (2011): “The God in the Tree”: Seamus Heaney and the Pastoral Tradition”, capítulo 2, en D. Potts (ed.): *Contemporary Irish Poetry and the Pastoral Tradition*. Missouri: University of Missouri Press.
- POZO GARZA, L. (1962): *Cita en el viento*. Dibujos de José Ramón Villar Chao. Vivero: Vivero Artes Gráficas.
- . (1991): “Proposta sinóptica”. *Sete poetas galegos. Nordés*, 3.^a xeira, 15-16: 1-2.
- . (1994): *Galicia Ferida. A Visión de Luís Seoane*. A Coruña: Edicións Do Castro.
- . (1996): *Ondas do Mar de Vigo*. A Coruña: Espiral Maior.
- . (2004): *Memoria solar. Obra poética*. Edición de C. Blanco y C. Ramos. Ourense: Linteo.
- . (2005): *As Arpas de Iwerddon*. Ourense: Linteo.
- PRIETO, M. P. (1999): “Caracterización del estilo cerámico de la Edad del Bronce en Galicia: cerámica campaniforme y cerámica no decorada”. *Complutum* 10, pp. 71-90.
- PUHVEL, J. (1987): *Comparative Mythology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- QUINN, R. y O'LEARY, D. (2002): *Door to the Past*. Dublín: Folens Publishers.
- RÁBADE VILLAR, M. C. (2019): “Elegancia sentimental e nobreza espiritual. A Obra literaria de Luz Pozo Garza”, en AA.VV., *Luz Pozo Garza. Ese xeito de amor que chamamos Galicia*. Vigo, Xunta de Galicia / Fundación Otero Pedrayo, pp. 11-13.
- RAFTERY, J. (2000): *¿Quen foron os Celtas?* A Coruña: Toxosoutos.
- RANELAGH, J. (1999): *Historia de Irlanda*. Madrid: Cambridge University Press.
- . (2012): *A Short History of Ireland*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- RISCO, V. (trad. prol.) (1931): “A Historia d’El-Rei Breogán e dos fillos de Mil, asegún o Leabhar Gabhala”. *Nós*, 86, 87, 92, 95.
- . (1971): *Historia de Galicia*. Vigo: Galaxia.
- . (1995) [1934]: *Mitteleuropa. Impresións dunha viaxe*. Vigo: Galaxia, pp. 243-560.
- . (2004): *A Trabe de Ouro e outros contos*. Vigo: Galaxia.
- RODRÍGUEZ ALONSO, M. (2002): *Historia de la Literatura Gallega*. Madrid: Acento Ediciones.
- RODRÍGUEZ CASAL, A. (1996): *O neolítico atlántico e as orixes do megalitismo*. Santiago de Compostela: Cursos e Congresos da Universidade de Santiago de Compostela, N.º 101. Actas do Coloquio Internacional a cargo de Antón A. Rodríguez Casal.
- RODRÍGUEZ FER, C. (1987): *Lugo Blues*. Lugo: Excmo. Concello de Lugo.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, O. (1996): “Os camiños narrativos de Vicente Risco”. *Anuario de Estudos Literarios Galegos* 1996, pp. 149-161.
- . (2001) [1993]: *La obra narrativa de Vicente Risco*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- . (2002): “O significado do celtismo en Vicente Risco”, en R. De Toro y D. Clark (eds.): *As nove ondas*. I Simposio Internacional de Estudos Célticos / I International Symposium on celtic Studies, edición electrónica (2003, edición en papel). A Coruña: Universidade da Coruña, pp. 159-167.
- . (2005): “Introdución”, en L. Pozo Garza *As Arpas de Iwerddon*. Orense: Linteo.
- . (2007): “Vicente Risco. Creación narrativa e teoría literaria”, *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, VIII, pp: 39-50.
- . (2017): “Antón Losada Diéguez e Vicente Risco. Análise semiótica dunha comunicación epistolar”, en Justo Beramendi *et al.*, *Repensar Galicia. As*

- Irmandades da Fala*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia/Museo do Pobo Galego, pp. 137-152.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, F. (2011): *Rosalía de Castro, Estranxeira na súa Patria. A Persoa e a obra de onte a hoxe*. A Coruña: Asociación sociopedagóxica galega.
- ROMERO A. Y POSE, X. M. (1988): *Galicia nos textos clásicos*. A Coruña: Padroado do Museo Arqueolóxico Provincial.
- ROSS, A. (1999): *Druídas*. A Coruña: Toxosoutos.
- ROYAL IRISH ACADEMY (1840): *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Volume II. Dublín: Royal Irish Academy.
- RUA, A. (2008): *Celtic Flame: An Insider's Guide to Irish Pagan Tradition*. New York: Bloomington.
- RUBERTONE, P. E. (1989): "Landscape as Artifact. Comments on 'The Archaeological Use of Landscape Treatment in Social, Economic, and Ideological Analysis'". *Historical Archaeology* 23, pp. 50-54.
- RUSSELL, P., ARBUTHNOT, S. y MORAN, P. (2006-2009): *Sanas Cormaic / Cormac's Glossary*, en: *Early Irish Glossaries Database*. Cambridge: University of Cambridge.
- RYAN, E. (ed.) (2002): *Annals of the Four Masters*, Trad. de J. O'Donovan: University College [en línea]. Disponible en: <http://www.ucc.ie/celt/published/T100005A/> [Consultado: 15 de mayo de 2016]
- SAINERO, R. (2009). *Los orígenes celtas del reino de Brigantia*. Madrid: Abada Editores.
- . (ed.) (2010). *Libro de las Invasiones de Irlanda*. Madrid: Akal.
- . (2013): *Los orígenes de la Leyenda de Breoghan*. Madrid: Akal.
- SÁNCHEZ MARCOS, F. (2008): "Cultura Histórica" [en línea]. Disponible en: http://www.culturahistorica.es/cultura_historica.html [Consultado: 8 de junio de 2018]
- SÁNCHEZ, E. (2008): *Protohistoria y antigüedad de la península Ibérica*. V. 2. Madrid: Sílex.
- SANTOS, N. (2014): "El culto a los Lares Viales en Asturias". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* XXV, pp. 251-263.
- SANTOS-ESTÉVEZ, M. y GUIMIL-FARIÑA, A. (2015): "The maritime factor in the distribution of Bronze Age rock art in Galicia", en J. Ling, P. Skoglund y U. Bertilsson *Picturing the Bronze Age*. Havertown: Oxbow Books, pp.143-154.

- SEEMS-WILLIAMS, P. (2015): “The Celtic Languages”, en A. Giacalone y P. Ramat (eds.) *The Indo-European Languages*. London and New York: Routledge, pp. 345-377.
- SEGAL, R. (2004): *Myth*. Oxford: Oxford Press.
- SIERRA, L. (1999): *Irlanda del Norte. Historia del Conflicto*. Madrid: Sílex.
- . (2009): *Irlanda. Una nación en busca de su identidad*. Madrid: Sílex.
- SNYDER, E. (1923): *The Celtic Revival in English Literature, 1760-1880*. Cambridge: Harvard University Press.
- STOREY, M. (ed.) (1988): *Poetry and Ireland since 1800: A Source Book*. London: Routledge.
- SYKES, B. (2007): *Blood of the Isles*. Great Britain: Bantam Press UK.
- TOLSTOY, N. (1988): *The Quest for Merlin*. London: Little Brown & Co.
- TORO SANTOS, A. (2000a): “Introducción”. *A historia d’El-Rei Breogán e dos fillos de Mil, asegún o Leabhar Ghabála*. Noia: Museo do Pobo Galego.
- . (2000): “Introducción”. *O país da brétima*. Madrid: Aguilar.
- . (2000b): “Laudato como Doutor Honoris Causa de Universidade da Coruña do Excmo. Sr. D. Seamus Heaney”. A Coruña: Universidade da Coruña.
- . (2007): *La Literatura Irlandesa en España*. A Coruña: Universidade da Coruña, University Institute of Research in Irish Studies.
- TORO SANTOS, A., y CLARK, D. (2003) (eds.): *As Nove Ondas*. I Simposio Internacional de Estudos Célticos. A Coruña: Servicio de Publicacións da Universidade da Coruña.
- TORO, S. (2016): *O país da brétima*. Madrid: Aguilar.
- TUDELA, O. (2019) (Rodríguez González, O.): “Luz Pozo Garza. Pazo de Tor, emblema dun pasado que está vivo”, *Biblos* 96, pp. 14-15.
- TULLET, B., DORGAN, T. y MACLEAN, M. (2002): *An Leabhar Mór. The Great Book o Gaelic*. Dublín: O’Brian.
- UNTERMANN, J. (2001): “La toponimia antigua como fuente de las lenguas hispano-Celtas”. *Paleohispanica* 1, pp. 187-218.
- VARNER, G. (2009): *Sacred Wells: A Study in the History, Meaning, and Mythology of Holy Wells*. New York: Algora Publishing.

- VÁZQUEZ, J. M. (1998): “O aproveitamento dos recursos mariños na Prehistoria e a Antigüidade de Galicia”, en C. Fernández (coord.) *Historia da Pesca en Galicia*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago.
- VÁZQUEZ, S., y ARAGÓN, E. (2015): *Rutas sagradas: lugares míticos y místéricos de España*. Barcelona: Círculo de lectores.
- VÁZQUEZ-MONXARDÍN, A. (2003): “A traducción galega de *A familia de Pascual Duarte*”. Boletín Galego de Literatura 29, pp. 167-220.
- VENDLER, H. (2012): *Seamus Heaney*. Edición electrónica. New York: Harper Press.
- VEREA Y AGUIAR, J. (1838): *Historia de Galicia*, Volumen I. Ferrol: Nicasio Taxonera.
- VICETTO, B. (1865): *Historia de Galicia*. Tomo I. Ferrol: Nicasio Taxonera.
- VILAVEDRA, D. (1999): *Historia da Literatura Galega*. Vigo: Galaxia.
- VILLARES, R. (2004): *Historia de Galicia*. Vigo: Galaxia.
- WADDELL, J. y SHEE TWOHIG, E. (1995): “Celts, Celticisation and the Irish Bronze Age”, en J. Waddell y E. Shee Twohig (ed.) *Ireland in the Bronze Age. Proceedings of the Dublin Conference, April 1995*. Dublín: Stationery Office.
- WARREN, F. (1981): *Liturgy and Ritual of the Celtic Church*. Oxford: Oxford University Press.
- WHITTOCK, M. (2013): *A Brief Guide to Celtic Myths and Legends*. London: Constable & Robinson.
- WILDE, L. F. S. (1887): *Ancient Legends, Mystic Charms, and Superstitions of Ireland*. Reino Unido: Global Grey.
- WILLIAMS, R. (1852): *A biographical dictionary of eminent Welshmen*. London: William Rees.
- WILSON, A. J. (1984): “Was Ireland a Copper Exporter in the Bronze Age?”, *Institute for Archaeo-Metallurgical Studies* 7, pp. 7-8.