

**UN CÍRCULO DE LECTORES:**  
**MIRADAS SOBRE LOS CELTAS DEL NO.**  
**DE LA PENÍNSULA IBÉRICA**

Editado por

*Gonzalo Ruiz Zapatero*

## Arqueología versus Sentido Común

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

Juan Antonio Barceló<sup>1</sup>

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

Sobre el componente indiscutiblemente xenófobo e interesadamente político del celtismo historiográfico gallego surgido en el siglo XIX, nunca se cansará de insistir en sus publicaciones Antonio de la Peña Santos, uno de los arqueólogos gallegos más apasionadamente anti-celtistas del panorama castrexo actual. Lo curioso de la visión de este autor es que, en su opinión, los celtistas actuales ya no defienden intereses nacionalistas sino “europeístas”, queriendo responder así a las exigencias ideológicas de la nueva Comunidad Europea, cuya legitimidad pretendería fundarse sobre unos ficticios signos de identidad remontables a un pasado prehistórico. Pero ¡lo que son las cosas!... como buen “autoctonista” que es<sup>2</sup> y, quizás, por haber vertido algunas de estas opiniones en un congreso titulado “O feito diferencial Galego na Historia”, de pronto se convierte nuestro autor en centro de sospechas. En efecto, a través de una sorprendente vuelta de tortilla, ahora son los autoctonistas los grandes defensores del galleguismo y quienes, sin

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

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

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

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

Así como en la pasada década de los 70 se inicia el cuestionamiento de la larga tradición historiográfica celtista y de las teorías invasionistas en boga hasta el momento, la década siguiente supondría para los estudios arqueológicos castrexos la pérdida definitiva de cualquier anterior referente epistémico. En efecto, a partir de ésta, y de forma súbita, decae también la interpretación de las comunidades intermedias galáicas<sup>3</sup> en clave “gentilicia”, es decir, la consideración de los grupos sociales habitantes de los castros como comunidades de parientes, lo que contribuiría a ahondar todavía

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

Esta crítica, formulada desde planteamientos tanto históricos como antropológicos, derivaba en el refrendo de la, por entonces, reciente propuesta avanzada por parte de G. Pereira Menaut sobre la naturaleza de las comunidades castreñas como “comunidades político-territoriales”, categoría antropológica de raíz evolucionista que, de modo contradictorio, perpetuaba la teoría gentilicia criticada por Beltrán Lloris<sup>4</sup>. A este contrasentido se añadía la aceptación de la teoría pereiriana –que insistía en la semejanza entre el castro galaico y la *civitas* romana, lo que explicaría su fácil y temprana asimilación– por parte de algunos arqueólogos, no obstante convencidos del carácter básicamente igualitario de la sociedad castreña (por ejemplo Calo 1993: 176-7).

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

## **1. De la casa a la aldea**

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

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

A excepción de ciertas bandas de cazadores-recolectores, la viabilidad de una familia nuclear, en sentido técnico, sólo es posible en condiciones sociales, políticas y económicas como las que el Estado burgués es capaz de proporcionar a la familia a través de sus servicios públicos. Estamos hablando de todas aquellas instituciones, escuelas, internados, orfanatos, clínicas, hospitalares, asilos, manicomios, etc, a las que la familia extensa puede delegar todas sus funciones tradicionales. Ni que decir tiene que ni siquiera el proletariado se podía permitir el lujo de constituir familias nucleares en el momento de su surgimiento, y tampoco es casualidad el hecho de que hasta prácticamente hoy en día, al menos en la Galicia rural, la familia extensa o “casa-familia”, (en nuestra propia terminología “casa”) constituya el núcleo organizativo de la aldea<sup>5</sup>.

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

familia nuclear puede legalmente inhibirse del acomimiento de estos individuos, porque ello es tarea del Estado; paradójicamente, sólo el Estado moderno es capaz de crear ingentes masas de marginados. Sin embargo, eventualidad semejante –proporcional respecto a consideraciones demográficas–, resulta tanto inviable como impensable en la clase de sociedades como la considerada<sup>6</sup>.

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

Por ello, no me parece discutible que efectivamente la casa castrexa tienda a acoger preferentemente a los miembros de una unidad conyugal (tratado meramente formal de la familia nuclear). En cualquier caso, cabe cuestionar, insisto, el valor institucional de este grupo, especialmente si, como algunos sostienen, no media entre éste y la comunidad local ninguna otra instancia parental de mayor rango<sup>7</sup>. De hecho, el modelo de sociedad segmentaria propuesto por estos autores para nuestros castros, arranca de los tipos sociales de Durkheim

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

## 2. De la aldea... a ninguna parte

De aceptar tal modelo, considero importante insistir sobre la definición de las poblaciones castreñas como grupos de parentesco extensos, con lo que ello implica a la hora de determinar el tipo de relaciones socio-políticas que se establecerían entre sus miembros en el interior del castro, pero también con respecto a otros grupos equivalentes de la misma naturaleza, que, en cuanto segmentos, formarán parte de un todo más complejo. Con ello, no sólo se corregiría el supuesto de un “parentesco excluyente” entre las diferentes unidades residenciales, sino que además se impondría la consideración de esos segmentos (concedamos que relativamente autónomos política y territorialmente) como subordinados a un ente superior de cuya identidad, necesariamente, participarían<sup>8</sup>. En este sentido, cabe suponer que tal identidad necesitaría ser regularmente actualizada, para lo cual es de todo imprescindible valorar las redes y medios de intercambio comúnmente establecidas al efecto. Para concretar, no se defiende la constitución de agrupaciones de castros en formaciones superiores tipo *populus* (a lo cual se refieren nuestros autores) sin la participación de relaciones diferentes de las “relaciones de producción”, es decir, todas aquellas en las que, incluso interviniendo directamente medios de naturaleza material, no tienen otro objeto más que el de estrechar los lazos sociales con otros segmentos. En este tipo de sociedades es difícil imaginar la ausencia de mecanismos inter-comunitarios destinados a establecer vías de encuentro y conciliación entre los grupos locales, de manera que se arbitren conflictos (venganzas de sangre o guerras), se regulen los intercambios económicos y matrimoniales<sup>9</sup>, o se decidan lugares comunes para la celebración de tales encuentros (ferias, santuarios, etc.).

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

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

Pero es que además, a riesgo de incurrir en graves contradicciones, no parece aconsejable manejar varios modelos sociales totales para una misma sociedad. Me refiero al recurso al tipo de Sociedad Campesina, a partir del cual también se pretende dar cuenta del comportamiento de las relaciones domésticas castreñas (1998: 134). El problema aparece al observar que, por más que el campesinado ofrezca una muestra paradigmática del Modo de Producción Doméstico (el cual explicaría el carácter autárquico de la casa castreña), en cuanto transcendemos este micronivel de relaciones familiares, el campesinado choca frontalmente con las sociedades segmentarias. El conflicto surge al querer combinar dos modelos sociales de alcance general que son, por definición, absolutamente excluyentes (el uno relativo a comunidades subsidiarias dentro del Estado y el otro a sociedades independientes “acéfalas” –desprovistas de una autoridad instituida<sup>11</sup>). Resumiendo, bastaría con admitir que el Modo de Producción Doméstico, siendo prácticamente universal fuera de las sociedades industrializadas, está también implícito dentro del modelo global de la sociedad segmentaria para que el supuesto resultase aceptable. A ello se añadiría la ventaja de que todas aquellas funciones no subsistenciales (política y defensa, por ejemplo) que el Estado arrebata a la comunidad campesina, están completamente cubiertas por el grupo social en el modo segmentario. Precisamente por todo esto es por lo que, en definitiva, la sociedad segmentaria se maneja comúnmente como modelo de un “sistema total”<sup>12</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Lingüística y mitología

Del apoyo de una perspectiva que privilegia la identidad lingüística o, en cualquier caso, la lengua, como función privilegiada en el estudio de los sistemas socio-políticos, no es difícil deducir que nos situamos en campos de investigación favorables a la consideración de los llamados "ciclos largos" (menos inmóviles o atemporales de lo que se supone); es decir, afines a la Antropología Estructural, y no menos a una Antropología Histórica en la que estructura y contingencia deben complementarse para dar mejor razón de las múltiples dimensiones de lo real<sup>16</sup>.

Dentro de este campo siempre se han destacado los estudios de religión y mitología (para los que el método lingüístico es completamente irrenunciable). Lejos de cualquier primera impresión, lo que han demostrado estos estudios es que las ideas expresadas a través de estos dos ámbitos de la ideología, a su vez interdependientes, se relacionan estrechamente con las instituciones que refieren y, sobre todo, cuyas prácticas sociales normalizan y justifican<sup>17</sup>. La expresión "sociedad heroica" alude precisamente a la caracterización en términos ideo-

lógicos de las jefaturas. Sahlins (1988: 47 ss.) propuso una redefinición de la expresión acuñada a principios del s. XX por Chadwick<sup>18</sup>, para distinguir aquellas formaciones socio-políticas en las que, precisamente en virtud de un principio de ordenación jerárquica primordial, el mito y la realidad se confunden por completo; es decir, en la que, al modo de la sociedad homérica, el contacto entre dioses y humanos se vive y siente como experiencia cotidiana. La relación dialéctica entre mito y realidad alcanza aquí una definición más precisa que la avanzada en su día por Lévi-Strauss al enfatizar, más que el valor metafórico del mito en la expresión de lo real, su propiedad “performativa”, es decir, la capacidad de la ideología para interactuar con las instituciones para incluso transformarlas. La ideología, por tanto, no sólo justifica la acción sino que se proyecta sobre ella para dirigirla; por lo mismo, el mito no se entiende más como estructura inmóvil sino como factor de cambio, es decir, como agente histórico<sup>19</sup>.

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

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

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

1. Excepto objeciones relativas al origen galaico-romano de las inscripciones que reflejan la onomástica indígena, no conozco ninguna otra que cuestione seriamente el valor socialmente significativo de los nombres propios, aún vigentes en época romana, de la sociedad castrexa. Y si ese valor no se refuta, parece superfluo tener que defender la legitimidad, como fuente de información sociológica para los tiempos prerromanos<sup>20</sup>, de un acervo onomástico indígena tradicional y completamente ajeno a la Romanidad. En fin, a no ser que se suponga que los nombres indígenas analizados hayan surgido espontáneamente tras la Conquista, la refutación de la mencionada objeción cronológica no merece mayor esfuerzo.

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

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

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

Resumiendo. La impresión general que se extrae de las aproximaciones arqueológicas más recientes es que se tiende a confundir lo inexistente con los propios límites del método arqueológico. Además, considero más que censurable que estas debilidades se traduzcan en “datos objetivos”; si el registro arqueológico es deficitario en este sentido<sup>21</sup>, ello no es obstáculo para que intentemos hacer valer cierto sentido común en la interpretación de estos objetos: o son romanos o no, y si no parece verosímil que lo sean, ¿por qué habrían surgido de pronto, independientemente de cualquier tradición cultural? *Ex nihilo nihil* (gal.: “de onde non hai non se pode sacar”).

## 5. De vuelta al problema jerárquico

Otra curiosa crítica a las jefaturas célticas castreñas afirma lo siguiente: “esto ha dado lugar a una cierta esquizofrenia interpretativa por la cual, mientras las lecturas sociales pretenden recalcar el peso de la comunidad como estructura de poder de acuerdo con el registro arqueológico (clan cónico de Brañas 1995; jefaturas germánicas de Parcero 1997), el recurso al universo simbólico céltico obliga a suponer ideologías individualizadoras<sup>22</sup> y demostraciones de poder que son en gran medida contradictorias con los sistemas sociales previamente supuestos” (López y Sastre 2001).

De acuerdo con estos severos críticos<sup>23</sup>, no discuto que una buena definición del Estado suponga discriminaciones de base económica, pues no parece discutible que, al monopolizar los medios de producción, un grupo privilegiado pueda firmemente asentar las bases de su dominación política y consolidar la estratificación social a partir de una estructura fundada sobre la desigualdad. Y cuando digo “consolidar” me refiero al hecho de que no hay Estado conocido que surja directamente de relaciones igualitarias entre los miembros de la comunidad: la desigualdad preexiste al Estado lógica y cronológicamente (y no se objeten cuestiones anti-evolucionistas, porque de lo que tratamos es de problemas estructurales), lo cual, irremediablemente, sugiere peculiares sistemas socio-políticos integrales (no segmentarios), que es preciso definir.

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

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

La respuesta, al cabo, vendría dada por la propia definición del clan cónico como expresión, en términos de parentesco, de una “alta estrategia del sistema caciquil” o jefatura (Sahlins 1984). La etnografía sobre estas sociedades establece de modo incontrovertible la condición desigual de los individuos, a pesar de lo cual **no** se pierde de vista la consideración de la comunidad como una “estructura de poder”, aunque no exenta de ambigüedades<sup>24</sup>. En cualquier caso, es posible situar la posición privilegiada del jefe en la concentración de los circuitos de intercambio de bienes, de mujeres e incluso de la palabra política, en el sentido de que centraliza también, por medio de sus discursos, las tendencias del sentir y voluntad populares (sobre las que se espera que ejerza influencia, pero nunca coacción: de ahí el requisito de la elocuencia del jefe). Esta lectura en términos de comunicación sobre las estrategias de poder del jefe (Clastres: 1974), coincide en gran medida con la que hace Veyne (1990) sobre el discurso ideológico latente en la política del emperador Nerón, del que sorprenden sus asombrosas similitudes con las “formas” de los jefes arcaicos (como el hacerse merecedor del respeto y la admiración del pueblo exhibiendo sus aristocráticas virtudes: superioridad moral y encantos personales<sup>25</sup>). Una diferencia fundamental entre ambas formaciones aparece, sin embargo, en la capacidad del emperador de alienar, no sólo las conciencias de sus súbditos, sino también sus riquezas (sin contraprestación directa, o diferida, ni posibilidad de reclamarla).

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

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

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

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

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

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

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

Pero además de que es común que las clientelas de los jefes se recluten entre parientes próximos, y por ello se vea obligado a mantener con ellos relaciones de “cierta” reciprocidad, su gobierno también se ve constreñido por un ideal de Justicia (Ley Universal, “Verdad” o como quiera llamarse<sup>26</sup>) que tiende a nivelar las diferencias jerárquicas con los súbditos, en general, a través de los siguientes mecanismos (equivalentes a los requisitos que el pueblo exige a sus gobernantes **electos**):

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

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

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

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

No estoy convencida de que a través de estas aclaraciones sobre el contenido del modelo manejado se disipen todas las sospechas sobre posibles esquizofrenias. De hecho, no puede negarse que entre las jefaturas etnográficas se pueden dar múltiples variantes: desde las jefaturas llamadas “situacionales”, caracterizadas por la inestabilidad de las posiciones de prestigio, hasta las jefaturas más complejas, en las que comienzan a surgir relaciones quasi-feudales y se imponen los cargos hereditarios. El sub-modelo concreto que convenga a la sociedad castrexa no me parece fácil de determinar a partir de los datos disponibles. De hecho, todo lo que me había propuesto en los trabajos criticados era alcanzar conclusiones tan generales como el carácter jerárquico del sistema social y la conveniencia de una figura política central y redistribuidora cuyo poder estuviese fuertemente limitado por los “mecanismos compensatorios de las diferencias jerárquicas” bosquejados anteriormente. De todas formas, si **no siempre** es posible que la comunidad en este sistema constituya una estructura de poder equivalente a la que mejor conviene a una sociedad segmentaria, también es cierto que las debilidades inherentes al cargo del jefe y la atenta vigilancia a la que se ve sometido por parte de las instituciones creadas para controlar su poder, tampoco parecen propias de una estructura estatal<sup>27</sup>. En fin, una ambigüedad difícil de resolver expresa el peculiar carácter de los sistemas de jefatura.

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

## 6. Resumiendo...

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

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

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

## 7. Reflexión final

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

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

Rosa Brañas

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

## NOTAS

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

15. En cuanto *ciencia de la comparación*, la Antropología, de la que “esta” historia toma en préstamo sus modelos, no reconoce más límites que los impuestos por los objetivos del método –incluso aunque no se llegue al extremo de Detienne de *Comparar lo incomparable* (2001), recomendable obra subtitulada “Alegato en favor de una ciencia histórica comparada”.
16. “Conocer la estructura es adquirir los medios de entender el estado de las posiciones y de las tomas de posición, pero también el futuro, la evolución, probable de posiciones y de las tomas de posición. En suma, como no me canso de repetir, el análisis de la estructura, la estática, y el análisis del cambio, la dinámica, son indisolubles” (Bourdieu 2003: 109-10)
17. Para una visión del mito como parte de “lo real”, al que se une no tanto como “re-presentación” sino dialécticamente, es esencial el estudio de Lévi-Strauss “La Gesta de Asdiwal” (1979: 142-89).
18. Que recubría la morganiana “democracia militar”, refiriendo las formaciones sociales históricas –homérica, germánica, etc– en las que se destacaba el protagonismo social de los héroes guerreros.
19. La posibilidad de que la “ideología” (sistema de valores, ideas y creencias organizadas que dan cuenta de una cosmología o visión del mundo) funcione como la infraestructura que dirige la acción social y a partir de la cual incluso se desarrollen determinados sistemas socio-económicos, me parece comprobada desde el clásico de Max Weber de 1901, cuyo objetivo habría sido estudiar cómo “las ideas alcanzan eficiencia histórica” (1969: 106, 78). Abundando en la argumentación, afirmaba Dumont (1987: 237) que “al no separar *a priori* ideas y valores, permanecemos más cerca de la relación real, en las sociedades no modernas, entre el pensamiento y el acto, mientras que un análisis intelectualista o positivista tiende a destruir esta relación [...] Desde el punto de vista comparativo, el pensamiento moderno es excepcional, debido a que separa, a partir de Kant, ser y deber ser, hecho y valor”, razón por la cual nos resulta tan difícil reconocer su interdependencia en el plano de las realizaciones prácticas.
20. El mundo castreño **prerromano** se corresponde desde el punto de vista de la Historia Antigua con el **período protohistórico**, refiriendo por tanto la etapa que se nos da a conocer indirectamente a través de textos escritos (no anterior a las primeras menciones de las campañas de Cepión y Bruto, entorno a 138 a.C., Apiano *Iber.* 70, 73-74).
21. Las joyas castreñas suelen aparecer fuera de contexto, y nunca sabremos si la estatuaria se representaba en materiales perecederos –o no, lo cual tampoco cuestiona la posibilidad de que su referente se expresase por otros medios; en la onomástica, por ejemplo.
22. Sobre este aspecto, recuérdese la relación establecida por Dumont entre “jerárquico” y “holístico”.
23. De cuya competencia psiquiátrica, no obstante, permítaseme que dude: si César Parcero y yo compartimos el mismo espejismo, mejor se nos diagnosticaría una “folie à deux”.
24. No en vano, la invención de la categoría “jefatura” vino impuesta por la imposibilidad de reducir estas formaciones sociales ni a sistemas segmentarios ni a estatales, de cuyos modelos comparten rasgos proporcionales a su grado de desarrollo. Sobre la comunidad como “estructura de poder” en las jefaturas amerindias, baste con invocar la obra de Clastres (1974).
25. Pues, en efecto, tanto la persuasión como la fascinación que se ejerce sobre los otros, constituyen importantes factores de dominación (en la Sociología de la Dominación weberiana, “el poder” no es más que una forma de influencia especialmente persuasiva).
26. Sastre (2001: 92) nos critica a los celtistas el que sólo prestemos atención a la ideología aristocrática y que la demos por “aceptada y asumida por todos los sectores sociales como justa, sin dejar resquicio a ningún tipo de conflicto u oposición”. Y en efecto, así justamente yo lo entiendo, y no sólo por que la aristocracia universalice siempre sus valores (que el humilde asume como propios, Veyne 1990), sino también porque de ello dan cuenta los estudios centrados en el funcionamiento de la Ley Universal en las ideologías holísticas, donde la totalidad que representa no deja espacio para la disidencia política (Dumont 1987). Pensemos en cualquier sociedad fundamentalista actual, y demuéstrese a partir de qué criterios pueda surgir una crítica interna al propio sistema sin recurrir a posiciones individualistas (incluso de racionalidad occidental), es decir, externas respecto a la sociedad en cuestión. ¿Concebimos eventualidad semejante en el mundo castreño, y como protagonista a la “clase campesina”? ¡Ya puestos, traslademos a este mundo la posibilidad de una auténtica revolución social!
27. Por otra parte, el “caos cosmológico” al que se enfrenta una jefatura ante la súbita pérdida del jefe (con cuyo poder a menudo se confunde el territorio mismo) da una idea acerca de la dependencia de la comunidad respecto a una figura digna del cargo. Semejante posibilidad es automáticamente atajada por el Estado, cuyo aparato administrativo o burocrático garantiza de modo autónomo la reproducción del sistema.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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