

A ANTROPOLOXÍA NA OBRA DE MANUEL MURGUÍA

por FERNANDO PEREIRA GONZÁLEZ

I. INTRODUCCIÓN

A ampla e variada obra de Manuel Murguía –que abrangue en maior ou menor medida historia, arte, literatura, etnografía, política e xornalismo– ofrece ó investigador actual a posibilidade de achegarse e profundar en diversos aspectos do pensamento e dos saberes decimonónicos, neste caso manifestados en e para Galicia.

Sen embargo, a pesar desa amplitude e da recoñecida importancia da súa produción intelectual durante e despois da vida do autor, resulta un tanto paradoxal que aquela aínda non fose estudiada na súa totalidade e con detalle. Á parte dalgúns traballos importantes e pioneiros que teñen tratado distintos aspectos da súa vida e obra (Mato, 1981; Beramendi, 1982 e 1998; Máiz, 1984) aínda hoxe se están a investigar facetas dos mesmos que eran descoñecidas ou foran esquecidas ata agora.

O presente traballo pretende ser unha achega máis a ese esforzo por coñecer en profundidade a súa obra e o seu pensamento. Está centrado nun aspecto que non adoita ser tratado con frecuencia, sobordado quizais polo peso dos seus escritos de carácter histórico e político, pero que sen embargo presenta unha indiscutible importancia nalgunhas das súas formulacións á hora de achegármonos ó resto da obra deste escritor coruñés. Refírome ó seu pensamento e ó seu labor antropolóxicos.

Convén, con todo, que antes de continuar aclare a que me estou a referir con isto, pois na miña opinión deben ter un significado algo máis amplo do que se vén recoñecendo habitualmente. Aínda que dentro deles inclúo, evidentemente, os esforzos de Murguía á hora de recoller, estudar e popularizala “cultura popular” galega (o *folklore*, como se denominaba por entón), non é ese o único aspecto das súas ideas e do seu labor antropolóxicos que cómpre ter en conta, nin o único que a min aquí me interesa. Polo demais este aspecto concreto xa ten sido tratado –con maior ou menor detalle e extensión– noutras

ocasións e por outros autores (González Reboredo, 1974; Mandianes Castro, 1986; Rodríguez Campos, 1991; Blanco Pérez, 1994; Mato Domínguez, 1994). Por iso, e aínda que se trate dun elemento importante da faceta investigadora de Murguía no eido da antropoloxía, non será unha parte principal deste traballo.

O pensamento antropolóxico murguiano inclúe ademais as súas opinións sobre a orixe e a antigüidade da humanidade, sobre os comezos da civilización, e sobre a influencia do factor racial no comportamento humano ou na propia configuración das sociedades. Por máis que Murguía non fose un antropólogo, nin etnólogo nin arqueólogo, todos estes temas atoparon, en maior ou menor grao, un reflexo nos seus escritos, o cal situaba o noso autor no contexto máis amplo dos problemas e dos debates que durante todo o século XIX preocuparon e engaiolaron os eruditos e o público occidentais. Como home do seu tempo, que ademais estaba familiarizado cunha boa parte da produción intelectual da época (como demostraba a través dos seus escritos), a obra de Murguía non podía senón facerse eco destas e doutras cuestións de interese “antropolóxico”.

E inclúe tamén –e isto é da meirande importancia– aqueles presupostos que debían guiar-lo seu traballo sobre a “cultura popular” galega (que o inserían nalgúns dos enfoques antropolóxicos que estaban presentes por entón) e que en ocasións condicionaban incluso o seu xeito de ollar (e de achegarse) á historia de Galicia e á propia identidade galega. Por iso resulta de especial interese dilucidar as influencias de Murguía verbo disto, así como o lugar que eses presupostos antropolóxicos ocupaban no seu pensamento e no seu labor erudito.

Nestes aspectos da “antropoloxía” de Murguía –temas, premisas e enfoques– é nos que centrarei a miña análise nas páxinas seguintes.

Pero o achegamento á obra de Murguía non só posibilita o coñecemento dun determinado xeito de pensar e de traballar nunha época, nun lugar, e nun individuo concretos. Permite ademais observar a interacción existente entre o traballo investigador e os compromisos ideolóxicos presentes nos mesmos. E non hai dúbida que a este respecto Manuel Murguía é un autor privilexiado. Pois non cómpre esquecer que a súa longa vida, as súas moitas actividades e,

sobre todo, a súa ampla obra, estiveron cinguidas arredor dun proxecto ideolóxico e político ben preciso: a definición e a reivindicación da personalidade propia de Galicia e dos dereitos que dela derivaban. É por iso polo que participou na fundación do primeiro movemento rexionalista galego, polo que se converteu no primeiro teorizador da nación galega, ou polo que se esforzou na creación dunha Academia Galega. E foi por iso polo que desenvolveu unha longa produción intelectual, dende *La primera luz* (1852) e o *Diccionario de Escritores Gallegos* (1862) ata *Don Diego Gelmírez* (1898) ou *La poesía gallega en el siglo XVII* (1910), e, sobre todo, os cinco tomos da *Historia de Galicia* e os dous volumes de *Galicia* (1888) sen esquecermos unha enorme cantidade de artigos ou conferencias sempre centrados en Galicia. Toda esta obra estaba dedicada a ese obxectivo da súa vida. É a través dela que pretendía demostrar a singularidade do país galego –presente na súa historia, na súa arte e literatura, na súa composición étnica e na súa maneira de pensar e de actuar– e demandar-los seus dereitos como nacionalidade de seu.

Por iso o seu labor como historiador, como *folklorista* ou como publicista, é inseparable do seu compromiso ideolóxico –ata tal punto que aquel non se pode entender sen facer referencia a este. Porque é o segundo o que establecía os límites do primeiro; límites que eran, á vez, metodolóxicos e epistemolóxicos. Aínda a risco de esaxerar un pouco –e gardando tódalas distancias debidas coa definición clásica de “paradigma” fornecida por Thomas Khun, mais empregando esta dun xeito metafórico– poderíase dicir que hai un “paradigma galeguista” presente en toda a produción intelectual de Manuel Murguía; nomeadamente no eido histórico¹ e, no que aquí máis nos interesa, no eido antropolóxico. Era ese “paradigma galeguista” –centrado na demostración da existencia dun “feito diferencial galego”, esencial polo demais á hora das súas reivindicacións políticas– o que determinaba os seus intereses, os seus obxectos de estudo, os presupostos básicos que guiaban a investigación, os métodos e as disciplinas empregados e, por suposto, a propia interpretación dos feitos por el estudados. Como outros “paradigmas”, o de Murguía (que polo demais non era algo orixinal e privativo seu, senón que estaba presente tamén noutros autores galegos contemporáneos seus, especialmente aqueles que tiñan unha ideoloxía semellante á del) manifestábase basicamente porque

impoñía unhas *preferencias* ou *eleccións* determinadas –que eran aquelas que na perspectiva do autor, ou no parecer da época e do lugar no que escribía, podían parecer máis axeitadas ós seus compromisos e obxectivos.

Iso pódese ver claramente a respecto dos aspectos do seu pensamento antropolóxico que antes comentaba. Murguía estaba familiarizado cos principais debates antropolóxicos desenvolvidos no seu tempo. Algúns deles aparecían aquí e acolá nos seus escritos. Pero el só vai tratar con certo interese e detalle uns cantos, precisamente aqueles que máis lle interesaban e os que lle eran máis útiles. Do resto a penas si temos breves e vagas mencións. O mesmo acontecía cos presupostos e cos métodos antropolóxicos dos que facía uso, igualmente condicionados polas necesidades e polas preferencias do autor pero que unha vez *elixidos* determinaban de maneira importante o xeito de trata-los seus obxectos de estudio (por exemplo o *folklore* galego). En canto ás interpretacións, poderase ver con facilidade ó longo deste traballo cómo estas dependían fortemente de todo o devandito, precisamente como culminación dese proceso de *elección* ó que me veño referindo.

Confío en poder amosar todo isto con máis detalle nas páxinas que seguen, por máis que a miña exposición deberá ser necesariamente breve, deixando para outra ocasión unha exposición máis demorada e acompañada de exemplos e de ilustracións das miñas afirmacións tirados dos escritos do propio Murguía². Para conseguir unha maior comodidade expositiva dividín o traballo en tres apartados, centrados cada un deles nunha faceta concreta da “antropoloxía” de Murguía –a idea de raza–, as súas opinións acerca da humanidade primitiva e o seu tratamento da “cultura popular” galega, respectivamente. Porén, malia a estas divisións un tanto arbitrarias hai que indicar xa dende agora que todas estas cuestións estaban estreitamente vencelladas entre si (de xeito que os temas dos que se ocupa cada apartado remiten continuamente ós do resto) dentro da “lóxica” global que dominaba a súa empresa investigadora e a súa estratexia ideolóxica. En última instancia formaban parte todas elas do seu intenso compromiso vital con Galicia.

Por último quero pechar esta introducción cunha aclaración (confío que innecesaria) acerca dalgúns termos aquí empregados: verbas e cualificativos que se atoparán máis adiante como “raza”, “raza inferior”, “raza superior”,

“civilizado”, “primitivo”, “salvaxe”, etc. corresponden ó vocabulario usado por Murguía e polos seus contemporáneos, e non reflicten en absoluto as opinións do autor deste artigo. Se os manteño é para expresar máis fielmente o pensamento murguiano, por moi diferente que este sexa das certezaas e das sensibilidades actuais.

II. A IDEA DE RAZA

Presente en case tódalas manifestacións do pensamento decimonónico, a idea de raza permeou durante máis dun século e medio unha boa parte das ciencias occidentais –antropoloxía, medicina, psicoloxía, etnografía, dereito, historia, socioloxía, lingüística...– nun período histórico que estivo marcado polo sistema do capitalismo colonial, do cal ademais a idea de raza se constituíu nun importante elemento lexitimador que reivindicaba o seu *status* científico.

A idea de raza penetrou en Galicia xa a comezos do século XIX, pero durante a primeira metade da centuria a súa presenza limitouse case exclusivamente ós escritos dos médicos e dos naturalistas. É na segunda metade do XIX cando o concepto de raza, así como as diferentes teorías a el vencelladas, se espalla por diferentes aspectos do pensamento e da produción erudita da Galicia decimonónica –no discurso científico e no relixioso, no discurso histórico e no político, na literatura, etc.–. Neste sentido Manuel Murguía xogou un importante papel á hora da popularización en Galicia da idea de raza, especialmente no eido da historia e da etnografía, e mesmo no discurso político, nomeadamente na súa teorización da nación galega (Máiz, 1984).

Ó facer isto Murguía estaba a seguir unha corrente “racializadora” presente dende comezos de século na denominada “historiografía romántica”, e especialmente a certos autores franceses, alemáns e británicos –os irmáns Augustin e Amédée Thierry, historiadores ingleses como Carlyle e Macaulay, ou o alemán Herder– ós cales o escritor coruñés se refería a miúdo nas súas obras. Todos eles salientaban o elemento racial á hora de dar conta das peculiaridades de cada pobo e da súa historia –por máis que con frecuencia a idea de raza que neles estaba presente pouco tiña que ver coas versións máis “biolóxicas” propias de naturalistas e antropólogos–, sendo en troques sinónimo de “pobo”

ou grupo humano cunhas características psicolóxicas e culturais particulares (Banton, 1979; Hannaford, 1996).

A postura de Murguía, porén, situábase nun lugar intermedio entre aqueles que mantiñan esa versión máis “culturalista” e as manifestacións máis “físicas” ou “biolóxicas” da idea de raza. Á parte das influencias desa “historiografía romántica” Murguía bebía tamén doutras fontes de inspiración en relación á “cuestión racial”. Unha delas era a corrente *arianista* xurdida a principios do século XIX –nun comezo referida exclusivamente á lingüística pero crecentemente “racializada” de acordo coas tendencias da época– (Poliakov, 1971). Esa corrente manifestábase no noso autor fundamentalmente a través da influencia das obras e das ideas de escritores franceses como o Conde de Gobineau, Renan ou Pictet. Ata certo punto debedora da anterior (pero tamén posuidora dunha xenealoxía e dunha mitoloxía propias; cf. Chapman, 1992), a corrente *celtista* era unha influencia sobranceira nas formulacións históricas e etnográficas de Murguía.

Pero a corrente que máis o achegaba ás versións “bioloxizadas” da raza víñalle a Murguía a través das teorías dos antropólogos franceses da primeira metade do XIX, e moi especialmente de William F. Edwards, o fundador (en 1839) da Sociedade de Etnoloxía de París. Foron as teses de Edwards (como se verá máis adiante) as que informaron en particular as opinións do autor coruñés acerca do fenómeno racial tal como este as aplicou ó caso galego.

De tódolos xeitos, e a pesar da importancia visible do factor racial nos seus escritos, convén deixar claro que Murguía non se preocupou de teorizar este, nin de presentar dun modo sistemático e coherente o seu pensamento racial. Neste sentido dáse na súa obra unha ben perceptible *indefinición* do feito racial, en claro contraste coa importancia que tiña este nalgunhas formulacións murguianas. El nunca chegou a definir explicitamente que entendía por raza. Tampouco se interesou polo feito racial en si –como podían facelo por entón toda unha lexión de antropólogos interesados nos diversos aspectos da “cuestión racial” (orixe das razas humanas, clasificacións, cruzamentos e modificacións, herdanza, determinismo biolóxico, etc.)–. En troques atopamos en Murguía unha (relativa) negligencia destes temas... pero coa importante particularidade de que el vai empregar aqueles argumentos raciais, tirados de certas

investigacións antropolóxicas (caso senlleiro das de W. F. Edwards), que máis útiles resultaban ó seu obxectivo de reafirmar a singularidade do pobo galego –obxectivo que pasaba pola creación dunha identidade *racia*l galega–.

Con todo, se ben resultaba certo ese desleixo de detalles verbo do elemento racial, é sen embargo posible albiscarmos en liñas xerais unha determinada idea de raza presente en Murguía: o termo “raza” definía un determinado grupo humano que posuía uns caracteres físicos e psicolóxicos particulares –caracteres que se transmitían intactos a través dos séculos e das xeracións– que *dalgunha maneira* determinaban os xeitos de pensar e de actuar e as manifestacións culturais propias dese grupo humano, á vez que imponían as capacidades e límites do mesmo á hora de avanzar e de perfeccionarse. Murguía salientaba especialmente o feito da *inmutabilidade* racial (discernible tanto na conservación do aspecto físico –a aparencia exterior dos membros dunha raza– como da conformación psicolóxica –o “carácter” ou “xenio” da raza–), característica que se convertía para el nun requisito de esencial importancia dentro do seu “paradigma galeguista”.

Se Murguía concedía ó aspecto físico da raza unha relevancia meirande da que lle conferían outros contemporáneos seus (como Benito Vicetto ou Alfredo Brañas); non chegaba sen embargo a establecer unha relación causal directa entre o compoñente biolóxico de cada raza e as capacidades e potencialidades dos seus membros. Non adoptaba pois a perspectiva dunha *causalidade biolóxica* que relacionase o valor de cada raza con, por exemplo, o tamaño ou a forma do seu cerebro. Isto non quere dicir, porén, que a súa postura fose menos determinista. Significa unicamente que o seu determinismo racial –que facía depende-las tendencias máis íntimas e o valor de cada persoa da súa orixe racial– non viña dado (aparentemente) en termos biolóxicos. De feito nunca especificou o *porqu*é dese determinismo que el daba por sentado.

Estreitamente vencellada a esa concepción da raza e ó seu determinismo aparecía a súa valoración das diferentes razas humanas. Neste caso a súa indefinición e negligencia das clasificacións raciais dadas polos antropólogos decimonónicos non lle impedan erixir unhas xerarquías humanas para as que empregaba como criterio definitorio básico a atribución, a simple vista arbitraria (pero que en realidade se baseaba nunha longa tradición occidental de

representación do “outro” non-europeo reactualizada no XIX con novas categorías raciais), dun valor específico a cada raza tendo en conta os seus supostos logros e potencialidades.

Pese a (ou tal vez gracias a) esa indefinición e arbitrariedade clasificatorias, o funcionamento dunha separación radical da humanidade en razas superiores e inferiores, ou en razas dominantes e dominadas, non era menos sobranceiro nos seus escritos (por máis que tampouco se detivese a explica-las causas da “superioridade” e da “inferioridade” raciais).

A este respecto Murguía artellaba a grandes trazos unha xerarquía racial tripartita (semellante en certos aspectos á clasificación racial do paleontólogo Georges Cuvier ou á triple xerarquía de Ernest Renan) que seguía unha orde descendente de maior a menor valor –xerarquía que polo demais ficaba sempre implícita na súa obra.

No cumio desa xerarquía estaban as superiores razas arianas³, razas europeas e brancas, falantes de linguas indoeuropeas. A estas razas pertencían os pobos máis avanzados da terra; os máis progresivos, valentes, intelixentes, activos e traballadores. Eles foran os que ó longo da historia crearan as manifestacións máis perfectas de civilización e a eles correspondía o espallamento da mesma por outros continentes e entre xentes aínda sen civilizar. Era ás razas arianas a quen dende un comezo a propia divindade concedera o dominio sobre toda a terra, destino que se estaba a cumprir agora gracias á expansión europea e ó subsecuente dominio e colonización de novos territorios (Murguía, 1888a: 15-18).

Era precisamente este optimismo verbo do destino das razas arias e a súa confianza nesa especie de “teleoloxía ariana” o que levaba ó autor galego a disentir das teses pesimistas daquel escritor a quen ás veces se ten denominado (erroneamente) “pai da ideoloxía racista”: o Conde de Gobineau. Se este sostíña que as razas arias superiores acabarían (nun prazo de tempo non moi longo) por desaparecer e dexenerar vítimas dos cruzamentos incontrolados con razas inferiores (razas non-brancas); Murguía reafirmaba pola contra a súa esperanza no glorioso futuro dos arios, lembrando tanto a “promesa” divina que lles concedía o dominio da terra (Murguía, 1865: 481), como a xeral repugnancia das razas superiores (brancas) a mesturarse con aquelas que lles eran inferiores (non-brancas) (Murguía, 1865: 479).

Se temos en conta que Murguía era un firme valedor da orixe aria do pobo galego (a través dos celtas), a súa insistencia no “glorioso futuro” das razas arias adquire entón un significado moi especial (e moi oportuno para os seus argumentos).

Como se pode deducir do devandito, o extremo oposto da raza aria branca e superior eran as razas non-brancas e inferiores –os pobos indíxenas africanos, americanos ou oceánicos⁴. Eles de feito ocupaban o derradeiro chanzo da xerarquía racial de Murguía. El considerábaos como razas primitivas que vivían á marxe da historia humana, vexetando en bosques e selvas milenarios lonxe de calquera contacto coa civilización e levando unha existencia coma a do “home prehistórico”, máis animal ca humana. A súa inferioridade permanente e inmutable impedíalles exercer calquera influencia sobre os asuntos humanos, e súa vida pasiva só podía ser mobilizada mediante a achega civilizadora dos pobos europeos –argumento polo demais case universal por entón para xustifica-lo imperialismo occidental–. Con todo, e precisamente por mor da súa permanente inferioridade, era moi posible que estas razas salvaxes estivesen condenadas a desaparecer borradas polo “ímpeto” (é un eufemismo) da civilización europea, probablemente demasiado elevada e sofisticada para aquelas mentalidades primitivas. E se a súa desaparición podía ser un feito a lamentar, non era menos certo que eran as consecuencias “inevitables” da marcha da civilización (Murguía, 1865: 7). Neste punto as opinións de Murguía e o discurso colonialista achábanse en perfecto acordo, se ben as prioridades do primeiro non estaban na lexitimación das empresas coloniais (nin sequera, obviamente, da española).

Por último, o lugar intermedio entre o cumio da xerarquía, ocupado pola raza aria, e a súa base, habitada polas razas non-brancas, estaba cuberto polas razas semitas (de novo sen especificar se estas pertencían a un grupo racial máis amplo –quer a raza caucasiana, quer a asiática–).

Dende o paseniño artellamento da corrente *arianista* a comezos do XIX fora habitual establecer unha dicotomía racial entre as razas arias e as semitas, fornecendo case sempre as primeiras o aspecto positivo da mesma, namentres as segundas asumían o papel de “contrario negativo” (e ás veces perigoso) a respecto das primeiras. Como era de agardar, tendo en conta a representación

negativa e o papel de “bode expiatorio” que o pobo hebreo viñera exercendo no imaxinario e na vida de occidente dende o abrente do cristianismo, ós xudeus correspondéulle-lo protagonismo principal nesta dicotomía arios/semitas (Poliakov, 1971; Olender, 1989).

En Murguía os semitas representaban tamén esa función de “reflexo negativo” a respecto da raza aria. Neles estaban personificados tódolos vicios e defectos que se opoñían ás virtudes arias –os semitas eran covardes e efeminados, febles e lascivos, –cruéis e despóticos–, e se se lles concedía o “privilexio” de posuíren unha civilización propia (a diferenza das razas salvaxes non-brancas) esta era alcumada de “atrasada”, “decadente” ou “absurda” (Murguía, 1891a: 25-30; 1891b). Nisto Murguía seguía en parte a imaxe do “semita” que estaba presente en autores *arianistas* contemporáneos (en especial as teses de Renan); e en parte unha longa tradición (que se remontaba á Grecia clásica) centrada na representación negativa do “bárbaro oriental”, tradición reactivada durante o século XIX baixo a forma dunha dicotomía entre o progreso de Occidente e o atraso de Oriente (Said, 1990).

Pero malia á dependencia a respecto destas dúas correntes á hora de presenta-la súa imaxe do “semita”, hai unha peculiaridade do autor galego que debe ser salientada: a súa negativa a utiliza-los xudeus como arquetipo desa representación negativa. El atribuíalles esas características raciais negativas do “semita” ós fenicios, ós cartaxineses e, sobre todo, ós árabes... nunca ós hebreos. De feito na súa obra *Galicia* (1888) falaba dos xudeus en termos moi positivos⁵, presentándoos como un pobo activo, traballador e intelixente –en parte responsable da prosperidade da que gozara Galicia nos séculos medievais– e lamentando a súa posterior expulsión da Península (causa de ruína para os reinos peninsulares, Galicia incluída) (Murguía, 1888b: 465-474).

Pero se os xudeus se libaban nos escritos de Murguía do papel que se lles atribuíía frecuentemente, eran pola contra os árabes o arquetipo das “impotentes” razas semitas, o cal sen dúbida tiña vantaxes engadidas para o seu discurso histórico e a súa estratexia ideolóxica. Porque aproveitando o feito histórico do longo dominio musulmán sobre unha parte considerable da Península (dominio do cal el deixaba moi claro que ficaba fóra Galicia), Murguía atribuíía unha chegada considerable de sangue semita á composición racial dos casteláns. Co

cal podía asignar en consecuencia todas aquelas características negativas propias dos semitas a Castela e ós seus habitantes, que aparecían así no imaxinario e no discurso galeguista do noso autor como a imaxe adversa, e prexudicial para esta, de Galicia e dos galegos (*cf.* Máiz, 1984): así por exemplo o centralismo castelán tan daniño para os intereses galegos podía ser presentado por Murguía como unha consecuencia *racia*l/inevitable do proverbial despotismo semita que se manifestaba nos casteláns por mor desas achegas de sangue árabe (Murguía, 1891b). De feito, moitas das súas alusións á ruín personalidade semita e á súa cativa e atrasada civilización deben ser entendidas neste contexto (ás veces velado, outras moito máis explícito –como no seu discurso nos Xogos Florais de Tui) de dicotomía racial, moral e política entre a Galicia celtoraria e a Castela semitizada, de enfrontamento entre os anhelos autonomistas dos galegos e o teimudo despotismo “oriental” dos casteláns–.

Polo tanto a xerarquía racial artellada por Murguía, se ben estaba inspirada e apoiada en certas categorías raciais e en moitos dos prexuízos etnocéntricos occidentais característicos do seu tempo, tiña unha funcionalidade ideolóxica que atinxía sobre todo á súa definición do “feito diferencial galego”, tanto nun sentido *positivo* (o pobo galego como membro das razas arianas superiores) como *negativo* (o semita-castelán como antagonista do celta-galego). A dualidade ario/semita –ou a permanente loita entre a Cruz e o Corán, Santiago e Mahoma, Occidente e Oriente (Murguía, 1891b)– era salientada para mellor defini-lo marco do contraste entre Galicia e Castela, e non para facer dela unha explicación causal da historia humana en termos dunha continua loita racial entre dous “sanges” antagónicos (o ario e o semita)⁶.

Por iso, perante esta prioridade xa cuberta polo maniqueísmo ario/semita, as clasificacións raciais detalladas podían ser obviadas. Ó igual que quedaba nun segundo plano o terceiro grupo da súa xerarquía racial –as razas primitivas. Neste caso, o único que Murguía deixaba claro era a “natureza” inútil destas razas así como súa existencia prescindible, quizais para mellor destaca-lo valor e o imprescindibile das razas arias e brancas.

Pero non é menos certo que esa diferenciación radical entre razas superiores e inferiores –fosen estas os semitas ou as tribos salvaxes– tiña como resultado unha profunda división da humanidade en grupos de valor e de capacida-

des moi desiguais. Desigualdades que el ademais concibía como determinantes e permanentes –de acordo cos seus presupostos de inmutabilidade racial–, ata o extremo de chegar a cuestiona-la unidade psíquica da humanidade ó negar calquera comparación posible entre as razas superiores e as inferiores (Murguía, 1888b: 140-141). Desta maneira, e a pesar de manter unha posición *monoxenista* (considerando que toda-las razas pertencían a unha única especie humana), Murguía presentaba humanidades diferentes personificadas en grupos raciais con cadansúa configuración física e mental, con aptitudes e con destinos ben distintos.

É por todo isto polo que, dende unha perspectiva actual, Manuel Murguía merecería o apelativo de *racista*⁷. Porque as diferencias e as desigualdades humanas eran para el o resultado da composición racial –permanente– de cada grupo ou individuo. Por iso o seu etnocentrismo é de carácter racial e racista (o que facía superior a un pobo era a súa raza). Neste sentido, a súa ideoloxía liberal non era quen de borra-las consecuencias teóricas do seu pensamento racial. Agora ben, isto non impide recoñecermos que o seu racismo era “meramente” *teórico* –nunca foi empregado como unha chamada ó “odio racial” contra aquelas razas que el consideraba inferiores ou antagonistas, ou como a necesaria inspiración dun programa político apoiado na discriminación racial–. Afortunadamente as súas expresións racistas e etnocéntricas quedaron sempre a nivel da simple retórica –sen embargo cunha intencionalidade política evidente en moitos casos–.

É verdade que a súa retórica racial tiña como finalidade última a creación dunha identidade propia (e positiva) para o pobo galego. Pero convén non perder de vista o feito de que para conseguir iso tiña a miúdo que recorrer á descualificación doutras xentes.

Sobre esa finalidade falaremos de seguido.

A IDENTIDADE RACIAL GALEGA

É neste aspecto da súa obra onde aparecía con máis claridade a importancia e a funcionalidade da idea de raza. Porque Murguía, e a diferenza dos seus predecesores e coetáneos que non facían uso do factor racial ou nos que este tiña unha importancia secundaria ou pouco definida, vai facer da raza a peza

clave da súa concepción da singularidade galega, de tal maneira que se pode afirmar que el foi o creador dunha identidade *racial* galega –que ademais se convertía nun elemento esencial do seu “paradigma galeguista”–.

Para Murguía era o compoñente racial dos galegos –a súa pertenza á raza celta (á súa vez dentro do grupo privilexiado das razas arianas)– o que daba conta das características particulares que o pobo galego viñera manifestando dende as súas mesmas orixes: do seu físico, do seu modo de ser e de actuar e das súas producións culturais (especialmente a lingua, os “hábitos” e costumes). Dende os primeiros “galegos” –os celtas galaicos que loitaran contra os romanos para conservaren a súa independencia– ata a poboación actual podíase constatar a *continuidade* esencial que unía ás xeracións a través de séculos de historia. Continuidade que estaba xustificada e explicada polas afirmacións de Murguía a prol da permanencia dos trazos raciais.

É neste punto onde hai que salienta-la súa utilización das teses antropolóxicas dun autor como William F. Edwards, como xa indicara máis arriba. Como axiña veremos, a influencia destas sobre Murguía (influencia *interesada*, por suposto) incluía tanto o nivel das premisas básicas como un nivel metodolóxico.

Como xa ten salientado o historiador Claude Blanckaert, Edwards pode ser considerado o fundador dunha xenuína “ciencia das razas” (ciencia que el denominaba “etnoloxía”). O interese principal de Edwards era o de lograr dilucidar-la xenealoxía racial de cada pobo europeo, por riba das mesturas e movementos de poboacións que moitas veces dificultaban ese labor xenealóxico e clasificadorio (Blanckaert, 1988). Os seus esforzos centráronse principalmente na determinación racial da poboación francesa, da cal afirmou a orixe celta (gala) da maioría; confirmando así de maneira “científica”, seguindo os principios da súa “ciencia das razas”, algo que xa viña sendo anunciado dende o século XVI (Dubois, 1972; Dietler, 1994).

Este médico e antropólogo partía da premisa básica da permanencia dos trazos raciais, tanto físicos como psicolóxicos, a diferenza doutros autores que destacaban a mutabilidade dos mesmos ó verse sometidas as razas a diversos axentes externos modificadores (acción do clima e da alimentación, cruzamentos, enfermidades, grao de civilización, etc.). Edwards, pola contra, teima-

ba na fixeza racial (tamén visible para el na inmutabilidade das especies e razas de animais e plantas); e podía asegurar, por exemplo, que os caracteres físicos da maioría da poboación francesa seguían a ser exactamente os mesmos cós dos seus devanceiros galos. Para dar conta desta inmutabilidade racial invocaba a rareza de cruzamentos entre dous pobos estraños colocados nunha situación de contacto (as máis das veces debida a unha migración ou a unha invasión) –rareza que, na súa opinión, viña causada pola existencia de barreiras físicas e culturais–; pero sobre todo afirmaba que os cruzamentos que tiñan lugar entre razas diferentes non daban como resultado unha descendencia *mixta*, que presentaba caracteres mesturados das dúas razas, senón que era a raza máis forte e/ou máis numerosa a que imponía as súas características a esa descendencia.

Estas premisas básicas de Edwards foron adoptadas por Murguía –quen polo demais citaba varias veces as teses do antropólogo francés e a súa obra fundamental sobre as razas, *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l’histoire* (1829)– como os alicerces encol dos cales erixi-la súa identidade racial para o pobo galego. Tamén Murguía tiña como finalidade clarexa-la xenealoxía racial dos galegos (e “casualmente” tamén a achaba nos celtas). Tamén afirmaba con total convencemento a permanencia dos trazos raciais no decurso do tempo (e para iso invocaba a autoridade científica de Edwards; *cf.* Murguía, 1865: 208). E cando tiña que explica-las causas desa permanencia racial el apelaba explicitamente ó mecanismo formulado por Edwards verbo do predominio dos caracteres raciais da raza máis forte en caso de cruzamentos: como a celta foi sempre a raza dominante en Galicia, puido “absorber” doadamente outros elementos étnicos presentes no territorio galego en diversos momentos da historia (Murguía, 1865: 213). Con todo, non negaba que na actualidade era aínda posible descubrir entre a poboación galega individuos que denotaban a existencia no país (porén minoritaria) de descendentes de razas diferentes á celta (gregos, fenicios, romanos, xermanos).

No parecer de Edwards era posible determina-la orixe racial de cada persoa mediante unha ollada atenta ós seus trazos faciais –as formas da cabeza, ollos, boca, nariz, cabelo, etc.–, de tal xeito que fose posible aprehende-la con-

figuración xeral do rostro, que resultaba ser un inequívoco signo externo do tipo racial ó que pertencía o individuo en cuestión. Este método de identificación racial, *subxectivo e impresionista*, apoiábase na presunción de que certos individuos presentaban de maneira máis pura ca outros as marcas características da raza (Blanckaert, 1988). Por iso era importante atopar-las persoas axeitadas.

Esa foi a metodoloxía da “ciencia racial” de Edwards. E tamén foi o método seguido por Murguía para determina-la diversa composición racial dos seus compatriotas. Porque a pesar de que a grande maioría da poboación galega era de raza celta aínda era posible ver, aquí e acolá, algúns descendentes dos colonos gregos e fenicios, ou dos invasores romanos e xermánicos. Era gracias ó ollo atento e “experimentado” de Murguía que nos eran presentados os distintos “espécimes” raciais observables nas terras galegas, despois de que el mesmo determinase a liñaxe racial de cada quen de acordo co saber e cos *estereotipos* raciais do momento —exemplos desta habelencia clasificatoria pódense atopar nos primeiros tomos da súa *Historia de Galicia*—.

Xa que logo a aplicación ó caso galego dos presupostos raciais de Edwards permitíalle asentar sobre bases seguras, científicas, o factor racial esencial na súa definición da identidade galega. Sostendo a premisa de que esta dependía fundamentalmente do compoñente racial, e asegurando que este se conservara intacto no decurso da historia a pesar dos séculos e dos acontecementos transcorridos, garantíase a singularidade de Galicia e da comunidade do pobo galego dende o momento mesmo no que se impuxeran os alicerces da súa *nacionalidade*—coa chegada das primeiras tribos celtas ó territorio galego— ata o presente. Esa “fatalidade de orixe” racial á que en ocasións se refería (Murguía, 1888b: 112) confirmaba que os galegos sempre foran iguais a si mesmos, a pesar das circunstancias cambiantes da súa existencia froito de novos contextos políticos e económicos. A incorporación de Galicia á esfera romana; a adopción do cristianismo; as invasións xermanas e a creación do reino suevo; o dominio visigodo; o poder castelán, etc., etc., non foran quen de muda-la súa fisionomía especial. O que non quería dicir, porén, que os galegos ficasen estancados como aquelas razas salvaxes que aínda vivían na prehistoria. Todo o contrario. Era precisamente a permanencia do compoñente

racial celto-ario o que permitía ó pobo galego, “*raza fecunda y vivaç*”, unha continua renovación e adaptación ós novos tempos, pero sempre incorporando e cinguindo as novidades á súa particular forma de ser (Murguía, 1888b: 117).

Era a permanencia do aspecto físico, da lingua (o idioma galego, esencialmente celta pero con “achegas” posteriores), das crenzas, dos costumes, do “carácter” da raza, e incluso de certas institucións económico-sociais (como a pequena propiedade ou os foros) o que actuaba como signos visibles da súa *celticidade* e do seu “eterno modo de ser”. Por suposto que Murguía xa partía da existencia disto que aparentemente pretendía demostrar. Neste caso a *circULARIDADE* da súa argumentación era exemplar e de evidente utilidade.

Xa Ramón Máiz (1984) ten explicado perfectamente a utilidade e a importancia que ocupaba o factor racial na estratexia erudito-ideolóxica seguida por Murguía. En primeiro lugar, a raza convertíase nun elemento central da súa definición de Galicia como nación, a carón doutros elementos *organicistas* (como a historia, a lingua, o territorio, o “carácter”, os costumes) e por riba do factor *voluntarista* (a decisión do pobo galego de se constituír en nación e de actuar como tal). Pero ademais, para reforzar esa importancia, algúns deses elementos da súa definición nacionalitaria remitían en último termo á composición racial (celta) da poboación, como xa vimos de ver: a lingua, o “carácter”, os costumes... viñan dados pola raza.

En segundo lugar a raza permitía construír unha identidade galega de seu, estable e firme (e tamén inevitable), á vez que a xenealoxía celto-ariana colocaba os galegos no grupo das razas superiores e facía extensible a eles o esperanzador futuro a aquelas destinado. Polo demais, debía crear un sentimento de “solidariedade racial” entre toda a poboación galega, por riba da existencia de diferencias moi reais de clase, de ideoloxía e de cultura⁸. Eran os casteláns os que personificaban o personaxe adverso e o reflexo contrario da identidade galega –actuando como “outro” a quen botarlle as culpas dos problemas e dos agravios que sufrira e sufría Galicia, e como representación por medio da cal, mediante un xogo de oposicións básicas, se puidesen debuxa-los trazos (bos) característicos dos galegos fronte á negatividade dos casteláns “semitizados” (Máiz, 1984)–.

Hai que dicir, finalmente, que a identidade racial celta creada por Murguía para os galegos estaba artellada con base en imaxes e tradicións dispares. Así aquela combinaba a representación habitual que se viña facendo dos celtas galaicos na historiografía galega decimonónica (en Vereza, Padín, Faraldo ou Vicetto), como un pobo valoroso, culto, relixioso e amante da súa liberdade; cos caracteres atribuídos ás razas arias (activas, intelixentes, progresivas...); e coa descrición dos celtas como “raza feminina” (típica, por exemplo, de autores como Renan ou Mathew Arnold) espiritual, relixiosa, sensible, melancólica, conservadora e dotada para a poesía e as artes. Esa combinación de elementos heteroxéneos se ben en ocasións resultaba na complementariedade dalgúns dos seus compoñentes, outras veces impoñía un difícil equilibrio entre eles (e incluso contradicións –das que Murguía non parecía decatarse, a diferenza doutros autores que establecían unha dicotomía entre as razas celtas pasivas e conservadoras e as razas xermanas activas e modernas; *cf.* Curtis, 1968; Chapman, 1992)–.

III. A HUMANIDADE PRIMITIVA

O debate acerca da orixe e antigüidade da humanidade e acerca dos comezos da civilización, alimentado por sucesivos achados arqueolóxicos e polas teorías evolucionistas, continuou aberto durante todo o século XIX, mesurando inextricablemente cuestións científicas e ideolóxicas. A fin de contas era nin máis nin menos a posición do propio ser humano na Natureza o que estaba en xogo.

Na Galicia decimonónica este “debate” desenvolveuse a través de liñas moi particulares debido ós contextos sociais, ideolóxicos e científicos nos que se insería: o amplo predominio das teses anti-evolucionistas (tanto no referido ó evolucionismo biolóxico, ou *transformismo*, como ó evolucionismo socio-cultural) e a case total ausencia de información arqueolóxica referida a Galicia, foron as súas principais características (Pereira González, 1996).

A participación de Murguía nestas discusións foi moi escasa. E isto é así sen dúbida porque eses temas quedaban fóra do alcance dos seus intereses e dos seus obxectivos. De novo atopámonos, por unha banda, coa familiaridade de Murguía a respecto de moitas das teorías, debates e investigacións da época

(tal e como se reflectía nalgúns dos seus comentarios ou a través da bibliografía que citaba); e pola outra cun uso selectivo e interesado de todos eles. Pois todo na súa obra estaba en función de establecer sobre bases seguras e convincentes a historia e a identidade diferenciadas do país.

É por iso polo que a penas había referencias nos seus escritos ás controversias ó redor do *transformismo*. De tódolos xeitos el non parecía moi impresionado nin moi convencido verbo da transmutación das especies e da posible “orixe simiana” do ser humano. Limitábase a dicir laconicamente que aínda faltaban probas para poder demostralo. Polo demais tampouco daba mostras de que lle interesase moito.

Se verbo do *transformismo* amosaba unha actitude escéptica, as súas opinións eran máis decididas acerca da cuestión da antigüidade da humanidade e das orixes da civilización.

O primeiro punto parecíalle xa completamente demostrado: o ser humano era moito máis antigo do que afirmaban as vellas cronoloxías baseadas no reconto das xenealoxías bíblicas (que lle daban á humanidade unha antigüidade non maior a seis mil ou sete mil anos). Os novos achados da arqueoloxía prehistórica eran unha boa proba diso (e concretamente citaba, en 1865, as descubertas de Boucher de Perthes nas terrazas do río Somme que amosaban a convivencia dos seres humanos con animais extintos en épocas “antediluvianas”); como tamén o eran as tradicións das razas arias, que falaban de antigos acontecementos reais por medio da velada linguaxe das mitoloxías (Murguía, 1865). Con todo, o seu interese por este tema estaba tamén limitado ó seu obxectivo central. A fin de contas só interesaba coñecer esas bretemosas eras prehistóricas na medida en que podían fornecerlo de información acerca do poboamento de Europa polos arios –e nomeadamente polos celtas–. As épocas anteriores á chegada dos arios –a Idade da Pedra– xa non contaban para el.

Se demostraba estar familiarizado coa literatura arqueolóxica do momento –citando, por exemplo, a Boucher de Perthes, Nilson, Worsaae, Akerman, Gabriel de Mortillet, Cartailhac, etc.– non obstante, e no momento de achegarse á primitiva historia de Galicia, non aplicaba os seus coñecementos ós tempos prehistóricos do seu país. A Idade de Pedra, coas súas diferentes fases e materiais arqueolóxicos, quedaba fóra do seu eido de estudio en aras dunha

idea preconcebida que guiaba as súas investigacións: a verdadeira historia de Galicia comezaba unicamente coa chegada dos celtas; os celtas eran os nosos únicos, e verdadeiros, devanceiros. Polo tanto, todo o que puidese ter existido antes ca eles no territorio que hoxe é Galicia (que *foi* Galicia dende que nel entraron os celtas-arios) podía ser esquecido sen remorso ningún (Murguía, 1888b: 21-22; 1901: 449-450). Se as raíces da nacionalidade galega estaban nos celtas; daquela por que perde-lo tempo procurando as cativas pegadas dunhas escuras tribos de raza inferior (non-aria)? A práctica arqueolóxica en Galicia debía centrarse, xa que logo, en estudia-los vestixios deixados polos celtas –especialmente os monumentos megalíticos e os castros– para poder coñecérmo-los primeiros pasos da nacionalidade galega. O resto non era prioritario, e podía incluírse todo no confuso conglomerado dos “tempos precélticos”. Polo tanto a súa utilización da información arqueolóxica estaba marcada por dúas limitacións importantes: a primeira era o “prisma celtista” que el empregaba exclusivamente e que o levaba a desprezar períodos e restos non-celtas e a interpreta-los vestixios arqueolóxicos dende unha perspectiva “celto-céntrica”; a segunda era a súa dependencia das fontes clásicas referidas á *Gallaecia* (completadas con outras informacións de autores clásicos acerca doutras zonas “celtas”, fundamentalmente as Galias), fontes que constituían para el a principal información (por riba da arqueoloxía) á hora de artellar unha imaxe dos devanceiros celto-galaicos (Pereira González, 1998).

En canto ás orixes da civilización, Murguía adoptaba unha postura *antiprimitivista* que o achegaba en certa medida ás teses do evolucionismo sociocultural. O escritor coruñés concibía tamén unha primeira humanidade (calquera que forse a súa orixe) vivindo nun estado de salvaxismo, sen os mínimos rudimentos de ilustración e de cultura (estado que aínda compartían aquelas razas primitivas ás que en ocasións se refería). Posteriormente certos grupos humanos foron capaces de mellorar e de avanzar paseniño cara a meirandes cotas de civilización, nun avance continuo ata o presente. Ese destino só estaba reservado, porén, ás verdadeiras razas progresivas –as razas arias–.

Tal interpretación dos inicios da historia humana arredábase considerablemente da admitida pola ortodoxia relixiosa –que vía unha *dexeneración* en troques dun avance continuo, e que salientaba a intervención divina ó longo de

toda a historia humana. Neste punto Murguía superara xa os límites impostos pola tradición bíblica (por máis que seguía a ver no “glorioso destino” das razas arias a man da providencia divina). Sen atacar directamente a narración bíblica, e sen adoptar unha postura polemizadora cara a ela, eliminaba da súa historia tódalas referencias bíblicas. Se nas anteriores historias de Galicia (ou na do seu contemporáneo Vicetto) o relato bíblico seguía a ser-lo marco de referencia fundamental a través da cronoloxía tradicional, das xenealoxías bíblicas ou da realidade do Diluvio e dunha revelación divina inicial... no primeiro tomo da súa *Historia de Galicia* (1865) todo isto desaparecía de golpe, sendo substituído en troques por referencias –a dicir verdade bastante vagas– á grande antigüidade da humanidade, ós celtas e a unha escura poboación precéltica de orixe asiática, para todo o cal a información arqueolóxica debía xogar un papel fundamental.

Aínda que neste momento Murguía non se fixese eco dun discurso claramente oposto ó relato tradicional –como era o evolucionista–, si era de grande importancia que tódalas referencias bíblicas desaparecesen da súa historia, o que indicaba que xa estaba a ser influído polas distintas teorías “non-ortodoxas” que corrían daquela por Europa, especialmente as relacionadas coas investigacións prehistóricas. Por outra banda, resulta evidente que isto tiña que afectar ó seu xeito de concibi-la historia e á súa maneira de escribila –ampliando a perspectiva temporal da mesma, dando máis importancia á información arqueolóxica, e mudando radicalmente o discurso sobre os primeiros poboadores do país–. Todo iso facía que a súa imaxe da primitiva historia de Galicia se diferenciase en boa medida das anteriores (aínda admitindo unha certa continuidade con elas).

Pero a súa posición antropolóxica arredábase igualmente do evolucionismo unilineal decimonónico, no sentido de que o progreso que imaxinaba Murguía era basicamente *descontinuo* e limitado a unha serie de razas que tiñan a capacidade para mellorar. En troques de ser cada sociedade a responsable da súa evolución progresiva, eran as razas creadoras de civilización as que espallaban os seus logros entre o resto a través de migracións, invasións e conquistas. O papel das outras razas era pasivo, meramente de receptoras (sempre e cando fosen capaces de asimilaren unha cultura superior, claro está). Non cabe dúbida que semellante interpretación dos mecanismos do cambio cultural se axeitaba moi ben a unha época de imperialismo na cal os valedores da coloni-

zación empregaban con frecuencia o argumento “civilizador”. Ademais coincidía cos presupostos raciais de entón que dividían a humanidade entre razas superiores e progresivas e razas inferiores e atrasadas –presupostos que xa vimos compartía o noso autor–.

Esa interpretación *difusionista* e *invasionista* do progreso que subscribía Murguía concordaba ademais coa súa visión do poboamento de Galicia polos celtas. Seguindo as teorías do antropólogo sueco Anders Retzius (de grande influencia durante as décadas de 1860 e 1870; cf. Blanckaert, 1989) Murguía imaxinaba unha Europa prearia habitada por razas inferiores de orixe asiática que non coñecían os metais e vivían da caza e da pesca⁹. Coa chegada dos arios de raza superior, entre eles os celtas, que traían consigo unha civilización elevada –que incluía o uso dos metais, a agricultura e a gandería, e formas sociais e relixiosas máis complexas– as razas aborixes inferiores foron “desaloxadas”, eliminadas fisicamente ou arrecunchadas en zonas isoladas (como Euskadi ou Finlandia, onde aínda se mantiña o tipo asiático e as linguas non-indoeuropeas). Así fora introducida a civilización en terras europeas: co triunfo das razas superiores e civilizadas sobre os pobos primitivos. E ese era o modelo que estaba a segui-la expansión europea por outros continentes habitados por razas primitivas. A súa desaparición perante a forza da civilización era quizais tan inevitable (e tan necesaria) coma a dos antigos habitantes de Europa diante do avance dos arios (Murguía, 1865: 7; 1888b: 1.149).

Foron precisamente esas razas asiáticas inferiores que vivían na Idade da Pedra os primeiros poboadores de Galicia, naqueles tempos escuros fóra da historia do país que Murguía condenaba ó esquecemento a maior gloria dos nosos devanceiros celtas.

IV. CULTURA POPULAR

Como xa dixen na Introducción, non se trata neste traballo de estudia-lo labor etnográfico desenvolvido por Murguía –verbo diso non fago senón remitir á bibliografía indicada nas liñas introductorias. Pola contra o meu obxectivo será agora o de ver cáles eran as premisas sobre as que se apoiaba o seu labor etnográfico, e observar cómo aquelas condicionaban a súa concepción da “cultura popular” galega e o seu achegamento a ela. Por suposto que, como

tantos outros aspectos da súa actividade erudita, os seus intereses etnográficos tiñan un carácter eminentemente “utilitarista” ó servizo dese “paradigma galeguista” determinante.

Pero antes de comezar con isto cómpre dicir primeiro unhas palabras sobre os termos usados por Murguía. A pesar de que eu emprego aquí a denominación de “cultura popular” para designa-las crenzas e os actos, o modo de vida en xeral, das camadas rurais da sociedade galega, eses non eran os termos de Murguía. Basicamente por que para el a verba “cultura” non gardaba o mesmo significado que ten hoxe na literatura antropolóxica –as pautas de pensamento e de comportamento que dirixen a existencia dun determinado grupo humano, manifestadas nas múltiples expresións da súa actividade vital. Nos escritos do autor coruñés “cultura” (ou “civilización”) era utilizado fundamentalmente como sinónimo de “ilustración”, do cultivo intelectual acadado por unha sociedade e manifestado a través das súas artes, ciencias, literatura ou pensamento. Só nalgunhas ocasións era posible albiscar nalgunhas das súas expresións un certo achegamento a ese uso antropolóxico actual –por máis que moitas veces sexa difícil determinar con toda seguridade o seu significado (ou significados) concreto (cf. Pereira González, no prelo). De tódolos xeitos, cando Murguía se refería a iso que hoxe en día denominamos “cultura popular” el usaba expresións como “*usos*”, “*costumbres*”, “*hábitos*” ou “*creencias*”, sen que aplicase unha definición global que abranguese tódolos fenómenos e producións da sociedade rural galega.

Volvendo agora ás premisas do seu labor etnográfico, resulta evidente en primeiro lugar que este formaba parte do seu proxecto de dota-lo país dunha personalidade propia. Neste contexto cómpre entendérmo-las dúas premisas esenciais que marcaban o seu traballo sobre a “cultura popular” galega. A primeira estipulaba que na sociedade rural era onde se conservaban con meirande intensidade, máis ou menos intactas, as tradicións e as esenciais do verdadeiro “ser” de Galicia. E a segunda que era precisamente a través desa “cultura popular” –a través da literatura popular ou das diversas “*costumbres*” e “*creencias*” recollidas entre a poboación rural– que aparecía con toda claridade o “carácter” singular e inequívoco do pobo galego –“carácter” singular que estaba debido ás tendencias innatas da raza celta (Murguía, 1881)–. Porque se o mundo rural era o “gardían” das tradicións inmorredoiras era porque os labre-

gos mantiñan vivos e intactos os caracteres propios da raza á que pertencían e porque estes se manifestaban continuamente nos seus actos e nos seus pensamentos –por iso Murguía presentaba en ocasións ós habitantes das montañas de Cervantes realizando “instintivamente” cerimonia máxica-relixiosas semellantes ás dos antigos arios (Murguía, 1888b: 190)–. De feito o conservadorismo e o apego ás tradicións dos devanceiros eran para o noso autor uns dos trazos definidores da identidade racial celto-galega.

A “cultura popular” era, pois, unha segura proba da *celticidade* de Galicia, un reflexo do “carácter” e dos instintos raciais. E neste sentido non só certas crenzas, lendas ou costumes remitían directamente a un fondo celto-ariano; senón que o *folklore* galego actual podía ser empregado para a reconstrucción das mitoloxías e dos ritos e crenzas relixiosos dos antigos celtas (Murguía, 1888b: 160). Así por exemplo podía ver no *folklore* galego as trazas dunha antiga mitoloxía ariana referida ó sol, á lúa ou ás estrelas –primitivas (por antigas, non por inferiores) ideas e prácticas conservadas case integramente en certas zonas illadas do país–.

Esta consideración da cultura popular esencialmente como un instrumento que informaba sobre o pasado e a identidade do pobo galego favorecía que Murguía realizase un achegamento *fragmentario e diacrónico* da cultura popular galega. Primaba unha análise illada de certas crenzas e costumes actuais –tirándoos así do seu presente contexto nas vidas dos seus contemporáneos– que el tendía a considerar como unha herdanza directa daqueles tempos dos primeiros celtas galegos e polo tanto como unha “chave” que daba acceso a albisca-lo sentir e o actuar destes “primeiros pais” da nacionalidade galega. Neste sentido esas manifestacións da “cultura popular” galega servían máis para dar vida e sentido a unhas épocas pasadas (pero importantes para o presente polo seu carácter lexitimador dunha certa visión do país) e para establecer unha xenealoxía determinada para a poboación actual, que para dar a coñecer as condicións e as pautas de vida desta. Este enfoque *fragmentario e diacrónico* –debedor das súas premisas e obxectivos previos– arredábao doutros autores contemporáneos que preferían levar a cabo un estudio *sincrónico* da “cultura popular” ó sobrancea-lo lugar e o significado que certos elementos da mesma ocupaban na existencia cotiá das persoas (Rodríguez Campos, 1991).

Murguía vía a “cultura popular” en termos de *supervivencias* de épocas ancestrais. Sen embargo o concepto de *supervivencia* presente no escritor galego difería moito do empregado polo evolucionismo sociocultural decimonónico (os *survivals*). Para os evolucionistas os *survivals* funcionaban como o testemuño de estadios anteriores de civilización presentes aínda en sociedades actuais avanzadas –supervivencias no presente de tempos pasados e primitivos–. Isto era posible porque as desenvolvidas sociedades europeas contemporáneas foran, na opinión dos evolucionistas, nas súas primeiras orixes tribos primitivas como aquelas que os europeos estaban a atopar noutros continentes; e pegadas dese pasado aínda ficaban dentro delas, nomeadamente entre as poboacións rurais. Por iso os evolucionistas defendían a comparación destas *supervivencias* coas crenzas e costumes dos primitivos actuais (africanos, indios, australianos...), xa que tanto unhas como outras pertencían a idénticos estados de civilización –sobordados xa polos europeos pero presentes aínda entre as razas salvaxes (Stocking, 1987)–. Pola contra, para Murguía as *supervivencias* presentes na “cultura popular” galega eran testemuños da transmisión a través das xeracións dunha herdanza racial celta e unicamente podían ser entendidas dentro dunha xenealoxía étnica moi concreta: a das razas arianas. Só podían ser entendidas e comparadas dentro desa xenealoxía aria –tanto nun sentido *descendente* (explica-las supervivencias actuais en termos das antigas mitoloxías arias), como noutro *ascendente* (coñece-las crenzas e rituais dos arios por medio do *folklore* europeo)–. En ningún caso era posible comparalas con crenzas e costumes de razas salvaxes non-brancas, porque entre os arios e estas non había comparación posible. E isto non só por mor das peculiaridades de cada tradición cultural, senón por un motivo moito máis profundo e esencial: a configuración racial. As supervivencias presentes nas culturas europeas eran patrimonio de razas superiores, e as razas superiores *nunca* estiveran ó mesmo nivel das razas inferiores, nin sequera no seu grao de civilización máis primitivo (Murguía, 1888b: 140-141) –nunca compartiran con elas un mesmo estado de civilización–, a diferenza do que postulaban os evolucionistas. Entre unhas e outras había barreiras inacadables, tanto no aspecto sociocultural como, e isto era o fundamental, no intelectual e mental (co que Murguía cuestionaba a unidade psíquica da humanidade defendida pola antropoloxía

monoxenista e polo evolucionismo unilineal decimonónico). Xa que logo o “método comparativo” –básico da metodoloxía evolucionista– era admisible para Murguía só se era utilizado dentro dos límites impostos pola súa xerarquía racial. Unha *supervivencia* galega só podía (e debía) ser comparada coas tradicións pertencentes á mesma raza có pobo galego –e así achábanse semellanzas significativas que reforzaban as teses *celtistas* e *arianistas* do autor–.

Deste xeito dábase unha estreita coincidencia entre as premisas e os métodos etnográficos e os obxectivos de Murguía, reforzándose mutuamente uns a outros nunha especie de círculo de retro-alimentación animado polo “paradigma galeguista”.

Esas críticas ó concepto evolucionista dos *survivals* arredábano do enfoque evolucionista –como tamén o facía, por outra banda, a súa concepción discontinua e difusionista do cambio cultural–. Con todo, o seu *antiprimitivismo*, a súa crenza no progreso e a súa superación do relato bíblico como marco da historia humana, afastábano igualmente do enfoque antropolóxico máis tradicional.

Neste punto plantéaseno-lo interrogante de se Murguía podía ser incluído nalgúns dos enfoques antropolóxicos característicos do século XIX (Pereira González, 1999). Xa vimos que non cumpría certos requisitos básicos do enfoque tradicional e do evolucionista. Certamente, e admitindo non obstante que en ocasións algunhas das súas ideas podían achegarse a certos presupostos deses dous enfoques anteriores, o seu pensamento antropolóxico amosaba máis puntos de contacto cun terceiro enfoque antropolóxico: a denominada “tradición antropolóxica alemana”¹⁰.

Noutro lugar xa teño tratado con máis detalle as características desta e as coincidencias entre ela e o pensamento antropolóxico murguiano (Pereira González, 1999 e no prelo). Polo que aquí só necesito lembra-los puntos máis esenciais.

En primeiro lugar Murguía, como os membros desa tradición antropolóxica, centrábase no estudio dun grupo humano particular –o pobo galego–, trazando a súa historia e salientando as súas peculiaridades tal e como estas se ían constituíndo ó longo do tempo e como se manifestaban no presente (construíndo de feito a singularidade do pobo galego). Nisto diferenciábanse tanto do

achegamento *nomotético* que os evolucionistas realizaban a respecto dos feitos culturais –no que primaba o estudio de procesos xerais e das leis que os rexían–, descoidando polo tanto as culturas particulares; como da énfase do enfoque tradicional en derivar tódalas culturas dunha única e primordial (en confirmación do relato monoxenista da Xénese). Pola contra para Murguía e para a “tradición alemana” cada cultura debía ser estudada *en sie para si*, non como manifestación dun proceso cultural xeral ou como dexeneración dunha civilización orixinal. E xa coñecemos cáles eran as razóns “profundas” de Murguía.

En segundo lugar, Murguía compartía un elemento fundamental da teorización antropolóxica alemana: o concepto de *Völksggeist*, o “espírito” ou “carácter” dun pobo. Cada pobo tiña un *Völksggeist* particular, non reducible a ningún outro, que o facía distinto ós demais e que determinaba asemade os seus modos de pensar e de actuar (aínda que para certos autores aquel podía ser modificado no decurso do tempo).

Como xa sabemos, Murguía vía nese “carácter” particular unha consecuencia da orixe racial celto-ariana dos galegos, e polo tanto era tan permanente como outras das súas expresións. O *Völksggeist* era para el o “xenio” particular da raza, determinante da psicoloxía do pobo galego e que se manifestaba a través de tantos aspectos da súa existencia: a lingua, o *folklore*, as tendencias vitais... A investigación da “cultura popular” ía encamiñada en parte a descubri-lo (Murguía, 1881). Pero tamén o idioma era un vehículo de expresión privilegiado da personalidade galega. Só mediante o seu idioma propio –o galego– o individuo era quen de expresar completamente a súa maneira de ser e o seu modo de ve-lo mundo; de aí que a lingua fose un acompañante inseparable do “xenio” racial. Por iso el podía considera-lo idioma como un factor esencial da nacionalidade galega –afirmando en repetidas ocasións que un pobo con lingua de seu constituía xa unha nación de seu–. A lingua era pois unha expresión máis do compoñente racial. Polo cal podía asegurar que aquela se mantería viva namentres se conservase este –fronte a afirmacións pesimistas que agoiraban a pronta desaparición da fala galega (Murguía, 1879)–.

Polo demais esta identificación entre raza/*Völksggeist*/cultura/lingua seguía as liñas trazadas polos teorizadores da “tradición alemana” –escritores

como Herder ou Wilhelm von Humboldt. Porén en Murguía o factor racial adquiría unha importancia que non se atopaba nos devanditos autores (mesmo incorporando certos elementos biolóxicos e chegando a establecer diferenzas radicais entre os seres humanos)–.

Outra coincidencia importante era o *historicismo*. Na opinión de Murguía a historia era “mestra” do presente, ó fornece-las claves de interpretación do mesmo. Era ela a que nos daba a coñece-la creación da nación galega, indicando as súas orixes, desenvolvemento e peculiaridades (por iso a historia era tamén un factor importante na definición nacionalitaria de Murguía). Os adherentes á “tradicón antropolóxica alemana” estaban convencidos tamén de que cada pobo, cada cultura, era produto da súa historia. Xa que logo cumpría coñecela para ter unha visión completa e real dunha sociedade humana e da súa especificidade. Por mor dunha historia particular cada grupo humano era algo especial e único. E así era tamén Galicia.

Ademais ese enfoque antropolóxico imaxinaba o proceso histórico configurador da identidade particular como unha continua interacción entre o desenvolvemento interno e peculiar do grupo en cuestión e as achegas exteriores, as cales, ademais de estableceren novas pautas culturais, eran constantemente adaptadas e reformuladas á singularidade daquel. Igualmente Murguía vía a historia galega como un eido no que os celtas galegos se adaptaban a novas circunstancias (á difusión de novas realidades políticas, económicas, sociais e ideolóxicas) á vez que adaptaban estas ó seu “eterno modo de ser”.

Non obstante no caso de Murguía esa proposición que facía da historia a configuradora dun pobo quedaba un tanto esvaída na súa obra, como resultado da preponderancia do factor racial considerado como fornecedor dunha identidade permanente e inmutable (Máiz, 1997). En efecto, se era a raza o que dende un principio determinaba as pautas do “ser” de cada pobo, daquela tódolos acontecementos históricos posteriores pouca ou ningunha influencia poderían ter na súa configuración. Quizais algún influxo que afectase ás formas *externas*, pero nada que puidese afectar ás disposicións internas *esenciais*: por exemplo, o respecto polos devanceiros e polos mortos manifestábase igualmente entre os celtas galaicos que erixiran as mámoas para soterraren e lembraren os seus defuntos, como nos rituais funerarios tinguidos de cris-

tianismo dos seus descendentes actuais. O fondo racial seguía a se-lo mesmo malia ás formas cambiantes.

Murguía aínda se distanciaba máis a respecto da “tradición antropolóxica alemana” no referido á valoración doutros pobos e culturas. Para esta imponíase unha actitude (máis ou menos) *relativista* como consecuencia das súas propias premisas. Se cada pobo era único e especial, resultado dun *Völksggeist* e dunha historia particulares, daquela non era posible soste que unhas xentes ou unhas culturas eran superiores a outras, porque non se podía face-la comparación entre elas e sobre todo porque non podía haber unha escala de valores universais xa que cada configuración cultural era tan válida coma o resto.

Esa non era a postura de Murguía. Xa vimos claramente que para el si que había pobos superiores e inferiores –razas arias superiores e creadoras de civilización e razas semitas ou salvaxes inferiores, atrasadas ou francamente primitivas. Neste sentido o seu etnocentrismo racista estaba lonxe dos valores *relativistas* do enfoque antropolóxico alemán.

Só en certas circunstancias é posible albiscar unha actitude (relativamente) *relativista* nos seus escritos. Era así, por exemplo, cando defendía a maneira de vivir e as crenzas dos celtas galaicos fronte á imposición imperialista dunha civilización grecorromana segura da súa superioridade. Ou cando ollaba con simpatía e valoraba positivamente a “cultura popular” galega –xa que esta era o espello da identidade propia do país (á parte do valor utilitario que puidese te-lo seu estudio, que para el era considerable)– en oposición a aqueles que vían nela unha simple morea de supersticións absurdas que debían ser erradicadas canto antes en aras do progreso. Nestes dous casos Murguía saía como valedor de dúas culturas habitualmente infravaloradas, defendendo o seu interese e a pertinencia do seu estudio, así como os valores positivos que contiñan. Pero, como podemos doadamente imaxinar, as súas intencións non eran nada desinteresadas; a fin de contas estaba en xogo a propia consideración da identidade galega...

A respecto da visión *holista* e *integrada* da configuración cultural específica dun pobo, visión característica da “tradición alemana”, existía en Murguía unha contradición ou incoherencia entre, por unha banda, as súas máximas teóricas a prol da *integralidade* da “cultura galega” (por máis que el non empregue este termo) como personificación do “xenio” e das tendencias pro-

pias da raza, e pola outra o seu propio achegamento *fragmentario e diacrónico* ós costumes e crenzas da poboación galega.

Pódese dicir que, malia a certas diferencias e matizacións, era esa tradición o enfoque antropolóxico co cal as ideas de Murguía presentaban as coincidencias máis importantes. Tampouco pretendo afirmar, porque sería excesivo, que Murguía foi un xenuíno representante dese enfoque (en primeiro lugar pola falla de sistematización do seu pensamento antropolóxico; en segundo lugar polas propias matizacións que xa indiquei). Pero as coincidencias eran demasiado importantes como para pensar nunha simple casualidade. Máis ben habería que falar dunha influencia xeral desta tradición sobre Murguía, influencia transmitida a través de certos autores –como Herder ou os irmáns Humboldt, ós que citaba en ocasións– que eran representativos (e ata certo punto fundadores) da mesma.

Sen dúbida eran algúns dos presupostos principais desa “tradición alemána” –o interese nas culturas particulares (e na propia cultura), a idea do *Völkerggeist*, o *historicismo*–, así como certas teorías sobre a raza transmitidas a través das obras de autores franceses e das teses *arianistas*, as premisas antropolóxicas que mellor se axeitaban ós propios obxectivos do noso autor. E iso debe explica-la súa adopción como postulados básicos do seu pensamento e das súas investigacións. Neste caso si que se trataba dunha influencia de grande importancia, pois estaba tamén na base do seu achegamento á historia de Galicia e da súa concepción da identidade galega.

V. CONCLUSIÓN

Hoxe en día moitas das ideas antropolóxicas de Murguía pódense considerar superadas –afortunadamente, se temos en conta especialmente as súas ideas acerca das razas humanas–.

Sen embargo neste artigo non quixen adoptar unha postura *presentista* que xulgase o pensamento antropolóxico de Murguía en termos da antropoloxía actual, sinalando os puntos nos que diferían entre si, os erros e as limitacións que dende unha perspectiva actual presentaban as súas opinións. Unha postura tal, avaliando o seu pensamento cos parámetros do presente, sen dúbida non deixaría en moi bo lugar ó noso autor. Falariamos dos seus prexuízos

etnocéntricos, da súa inxenuidade, da súa falla de datos empíricos ou do seu sometemento a obxectivos extracientíficos. E probablemente nos sentiríamos ledos de estarmos nunha situación moi diferente á súa, de termo-la investigación científica como única (?) guía e obxectivo do noso traballo, ou do progreso dos nosos coñecementos.

Mais por moito que esa conclusión nos chegase a satisfacer, penso que se queremos coñecer ben o pensamento antropológico de Murguía (así como outros aspectos do seu pensamento e da súa obra) deberemos deixar de lado ese *presentismo* e procurar situar e entende-las súas opinións e as súas prácticas no contexto histórico, cultural e persoal no que se inserían. Iso foi o que tentei facer nesta nova achega ó estudio do pensamento antropológico na Galicia decimonónica.

Quizais sexa útil considera-las “peculiaridades” de cada autor en termos dunha interacción entre os contextos social, político, ideolóxico e científico nos que vivían (que fornecían de posibilidades e de inquedanzas, das preguntas e das respostas posibles, de teorías e de prácticas) e os obxectivos que se marcaba cada un (que dependían en parte dos devanditos contextos e que asemade determinaban os intereses e as prioridades, os medios a empregar e os xeitos de usalos, as preguntas e as respostas).

Murguía inseríase nun contexto político e ideolóxico xeral caracterizado, entre outras cousas, polo agromar das reivindicacións nacionalistas en Europa, o apoxeo do capitalismo imperialista, o cuestionamento da narración bíblica e a crecente importancia das teorías raciais... Así mesmo os distintos saberes existentes marcaban os seus límites epistemolóxicos e metodolóxicos. Todo o cal non podía deixar de influír na súa visión do mundo, no seu labor e nos seus anhelos: desexo de autonomía para o seu país, establecemento de xerarquías raciais e desprezo polos pobos non europeos, favorecemento das teses invasionistas, creación dun novo marco cronolóxico e conceptual para a súa historia de Galicia, etc.

Pero ademais do contexto xeral é fundamental ter en conta os obxectivos, intereses e prioridades do autor.

O obxectivo “erudito” de Murguía era establecer unha identidade para Galicia –para o cal era preciso escribi-la súa historia, estudia-lo seu *folklore*, a súa literatura e a súa arte, defini-lo seu carácter e darlle unha nova identidade

racial–, o que en última instancia debía servir de base e de argumentos para as súas reclamacións de autonomía política e cultural. Desta maneira, as preguntas antropolóxicas fundamentais que el se facía eran: ¿quen somos os galegos? ¿que significan as diferencias e as semellanzas a respecto doutros pobos? ¿como podemos coñece-la nosa orixe e establecérmola nosa singularidade? E isto marcaba os intereses e os límites de Murguía.

Na procura de respostas acudía a unha ampla serie de disciplinas e de discursos, de teorías e de prácticas: a historiografía “romántica”, sobre todo francesa, alemana e británica; a tradición historiográfica galega (non só os seus predecesores máis inmediatos e primeiros forxadores do *celtismo* galego–Verea e Padín–, senón tamén ós autores dos séculos XVI, XVII e XVIII); as fontes clásicas sobre a antiga *Gallaecia*; a lingüística comparada, nomeadamente a que trataba coas linguas indoeuropeas (e que fora a primeira responsable da creación do *mito ario*); a arqueoloxía prehistórica e protohistórica (para el tiña especial interese o estudio dos megalitos, que el consideraba monumentos puramente célticos); a “tradición antropolóxica alemana”; o *folklore* e o estudio comparativo das relixións, a través do cal procuraba interpreta-la “mitoloxía popular” galega á luz da primitiva relixión ariana; as teorías raciais da época (especialmente de antropólogos franceses da primeira metade do século XIX), así como todo un amplo conxunto de representacións sobre o “outro” non-europeo herdadas de séculos anteriores pero reactualizadas segundo os novos contextos epistemolóxicos e de relacións político-económicas. Todo isto forneceu os elementos co que construír aquilo que se impuxera como tarefa.

Neste punto pódese falar da adecuación existente entre os seus obxectivos, as premisas antropolóxicas das que partía, e os métodos, saberes e prácticas ós que recorría tendo en mente os dous primeiros. Por iso podemos falar da *coherencia* do seu pensamento e da súa obra, dentro da lóxica que imponía o “paradigma galeguista” (por máis que tamén é posible atoparmos certas contradicións e tensións, algunhas importantes, das que aquí só sinalei unhas cantas).

Pero tampouco se limitaba a ser unha simple “correa de transmisión” dos saberes do seu tempo, porque Murguía realizaba unha selección dos mesmos –das súas temáticas, teorías e técnicas– seguindo os seus intereses e as súas

prioridades. Algúns exemplos desta selección xa os vimos nas páxinas anteriores, pero había outros.

Por exemplo, no aspecto arqueolóxico Murguía seguirá mantendo a orixe celta dos monumentos megalíticos, cando a meirande parte dos investigadores máis reputados xa abandonarán esa explicación a prol de teorías máis sofisticadas. E o mesmo cabe dicir do seu apoio á teoría sobre a poboación precéltica de orixe asiática ou finesa, teoría invalidada nas últimas décadas do século XIX, pero que aínda seguía a empregar Murguía para dar sentido á súa imaxe da prehistoria europea (que tendía a ter en conta unicamente o elemento céltico ou ario).

Igualmente, os seus obxectivos e compromisos tamén se reflectían nas súas ideas raciais. Non pode ser unha casualidade a súa elección dos presupostos e das teorías de Edwards verbo da inmutabilidade das razas; pola contra, eran estes uns firmes alicerces nos que apoia-las súas pretensións sobre a singularidade dos galegos. Ademais os métodos *impresionistas* de clasificación racial permitíanlle a Murguía unha rápida e satisfactoria determinación do substrato racial do país (lembremos que se cría capaz –como o propio Edwards– de distinguir a simple vista a raza á que pertencía practicamente cada habitante de Galicia). Aínda que o dogma racial se mantivo ata ben entrada a presente centuria, refinamentos técnicos e teóricos realizados durante a segunda metade do XIX fixeran imposible mante-la confianza nas clasificacións raciais impresionistas de décadas antes. Non obstante as ideas raciais de Murguía mantivéronse tan inmutables como a súa raza galega, precisamente porque lle seguían sendo útiles.

Poderíase dicir, en fin, que a adopción do factor racial como un elemento decisivo á hora de configura-lo seu discurso galeguista tivo importantes consecuencias non só para o seu pensamento político ou para o seu labor como historiador (como xa demostrou Ramón Máiz), senón tamén para o seu pensamento antropolóxico. Pois este peso das explicacións raciais en Murguía influíu grandemente nas súas opinións sobre a identidade galega ou sobre as posibles relacións do pobo galego con outros pobos (con outros países celtas ou cos casteláns/semitas), e determinaba tamén en boa medida a visión que tiña sobre a propia humanidade e a súa historia (rexeitando, por exemplo, algunhas das ideas básicas do evolucionismo). Ademais chegaba a modificar certos contextos nos que se insería, como por exemplo aqueles presupostos da “tra-

dición antropológica alemana” por el adoptados; á vez que tendía a interpretar-los feitos culturais como “apéndices” da peculiar composición racial inmutable de cada grupo humano.

BIBLIOGRAFÍA

- BANTON, M. (1979): *A Ideia de Raça*. Lisboa. Edições 70 [original: *The Idea of Race*, 1977].
- BERAMENDI, J. G. (1982): “La Galicia de Murguía” en MURGUÍA, M. M.: *Galicia* [edición facsímil] Vigo. Xerais; p. I-XLVIII.
- (1998): *Manuel Murguía*. Santiago de Compostela. Xunta de Galicia.
- BLANCKAERT, C. (1988): “On the Origins of French Ethnology. William Edwards and the Doctrine of Race” en STOCKING, G. W. Jr. (ed.): *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*. Madison. The University of Wisconsin Press; p. 18-55.
- (1989): “L’Indice Céphalique et l’Ethnogenie Européenne: A. Retzius, P. Broca, F. Pruner-Bey (1840-1870)” en BLANCKAERT, C., A. DUCROS e J. J. HUBLIN (eds.): *Histoire de l’Anthropologie: hommes, idées, moments en Bulletins et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Paris*, n.s., t. I, n° 3-4; p. 165-202.
- BLANCO PÉREZ, D. (1994): *Historia da literatura popular galega*. Santiago. Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela.
- BUNZL, M. (1996): “Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture” en STOCKING, G. W. Jr. (ed.): *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison. The University of Wisconsin Press; p. 17-78.
- CURTIS, L. P. (1968): *Anglo-Saxons and Celts. A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian England*. Connecticut. University of Bridgeport.
- CHAPMAN, M. (1992): *The Celts. The Construction of a Myth*. London. The MacMillan Press.
- DIETLER, M. (1994): “‘Our Ancestors the Gauls’: Archaeology, Ethnic Nationalism and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe” en *American Anthropology*, 96 (3); p. 584-605.
- DUBOIS, C. G. (1972): *Celtes et Gaulois au XVIIe siècle. Le développement littéraire d’un mythe nationaliste*. Paris. J. Vrin.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. (1974): *Voz “Folklore” en R. OTERO PEDRAYO (dir.): Gran Enciclopedia Gallega*, t. 13. Gijón. Silverio Cañada Editor; p. 124-131.
- HANNAFORD, I. (1996): *Race. The History of an Idea in the West*. Baltimore and London. The Johns Hopkins University Press.
- MÁIZ, R. (1984): *O Rexionalismo Galego. Organización e Ideoloxía (1886-1907)*. Sada. Edicións do Castro.
- (1997): “A función político-ideolóxica da Historia no discurso do nacionalismo galego” en MÁIZ, R.: *A Ideia de Nación*. Vigo. Xerais; p. 147-171.
- MANDIANES CASTRO, M. (1986): “Etnografía y Folklore en Galicia” en A. AGUIRRE BATZÁN (dir.): *La Antropología Cultural en España*. Barcelona. PPU; p. 87-106.
- MATO DOMÍNGUEZ, J. A. (1981): *Historiografía y Nacionalismo. La Construcción histórica de Galicia por los historiadores del siglo XIX y primer tercio del XX*. Tese de Licenciatura inédita. Santiago. Universidade de Santiago de Compostela.
- (1994): “Murguía, Manuel” en ORTIZ GARCÍA, C. e L. A. SÁNCHEZ GÓMEZ (eds.): *Diccionario Histórico de la Antropología Española*. Madrid. CSIC; p. 484-486.
- MURGUÍA, M. M. (1865): *Historia de Galicia. Primer Tomo*. Lugo.
- (1866): *Historia de Galicia. Segundo Tomo*. Lugo.
- (1879): “¿Desaparecerán los dialectos?” en *La Ilustración Gallega y Asturiana*, n° 21.
- (1881): “El Folklore Gallego” en *La Ilustración Gallega y Asturiana*, n° 30; p. 352-353.
- (1888a): *Historia de Galicia. Tercer Tomo*. A Coruña.
- (1888b): *Galicia. Sus monumentos y artes. Su literatura e historia*. Barcelona.
- (1891a): *Historia de Galicia. Tomo IV*. A Coruña.
- (1891b): “Juegos Florales de Galicia celebrados por primera vez en la ciudad de Tuy el día 24 de junio de 1891. Discurso d’o presidente Don....” en *La Patria Gallega*, n° 7-8.

- (1901): Historia de Galicia. Primer Tomo. 2ª edición. A Coruña.
- OLENDER, M. (1989): *Les Langues du Paradise. Aryens et Sémites: une couple providentiel*. Paris. Gallimard.
- PEREIRA GONZÁLEZ, F. (1996): Contribución á historia da arqueoloxía en Galicia: as opinións sobre a humanidade primitiva e a información arqueolóxica na Galicia do século XIX. Tese de Licenciatura inédita. Santiago. Universidade de Santiago de Compostela.
- (1998): O Emprego da Información Arqueolóxica en Galicia: 1800-1922. II Premio de Investigación. 1997 “Xesús Ferro Couselo”. Concello de Valga.
- (1999): “O Pensamento Antropolóxico na Galicia do século XIX: Problemas e Perspectivas” en *Gallaecia* nº 18.
- (no prelo): “O pensamento antropolóxico de Manuel M. Murguía. Raza e Cultura” en *Caderno de Estudos Galegos*.
- POLIAKOV, L. (1971): *Le Mythe Aryen*. Paris. Calmann-Lévy.
- RODRIGUEZ CAMPOS, J. (1991): “La Etnografía clásica de Galicia: ideas y proyectos” en PRAT, J., U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS e I. MORENO (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid. Taurus Ediciones; p. 99-111.
- SAID, E. W. (1990): *Orientalismo*. Madrid. Libertarias [orixinal: *Orientalism*, 1978].
- STOCKING, G. W. Jr. (1987): *Victorian Anthropology*. New York. Free Press.
- VELASCO SOUTO, C. F. (1998): “Murguía historiador” en *Volver a Murguía, Cadernos “A Nosa Cultura”* nº 19. Vigo. A Nosa Terra; p. 18-23.

NOTAS

- 1 Acerca dos presupostos e da práctica do labor histórico de Murguía véxase Máiz (1997), Velasco Souto (1998) e sobre todo Mato Domínguez (1981).
- 2 Este traballo segue (e en parte complementa) outras investigacións realizadas verbo do pensamento arqueolóxico e antropolóxico na Galicia decimonónica (Pereira González, 1996, 1998 e 1999). Baséase especialmente nun estudo anterior centrado no pensamento antropolóxico de Murguía (Pereira González, no prelo).
- 3 Murguía non empregaba outros termos habituais na época, como o de “raza caucasiana”; quizais para mellor salienta-la posición privilexiada dos arios (e non ter que facelos compartir a categoría superior con outras razas non desexadas –por exemplo as semitas, a miúdo incluídas dentro do grupo caucasiano).
- 4 Tampouco se esforzaba en singularizar entre distintos grupos raciais (raza americana, africana, asiática ou malaia... nas categorías máis frecuentes da época)
- 5 Tal vez esa excepcionalidade que Murguía concedía ó pobo xudeu verbo da negatividade semita estivese debida a unha reacción do escritor coruñés –de ideoloxía nidiamente liberal– contra a historiografía e o discurso político españois máis conservadores, que vían nos xudeus o inimigo por excelencia da Civilización Cristiá (e da católica España por extensión) e loaban a expulsión dos hebreos polos Reis Católicos.
- 6 A este respecto é interesante salientar que a pesar de falar dos conflitos producidos entre os celtas galegos e outros pobos (cartaxineses, romanos, godos, árabes, casteláns), e do esforzo dos primeiros por conservaren a súa liberdade e personalidade, Murguía non concibía a historia de Galicia en termos dun permanente conflito racial. Eran os factores políticos, económicos e sociais os que explicaban o devir dos acontecementos, e non as “antipatías” raciais. Ademais os celtas galaicos tanto podían simpatizar e unirse cos cartaxineses (semitas) para loitaren xuntos contra os romanos, como crear vencellos indestructibles de amizade e solidariedade cos seus antigos invasores romanos (cf. Murguía, 1865 e 1866). Tamén o reino suevo (xermano-celta) tiña como inimigos ós godos (outra raza xermánica).
- 7 Para unha opinión diferente véxase Máiz (1984 e 1997).
- 8 Murguía falaba da poboación galega actual como se fose toda ela descendente dos celtas –quizais esquecendo que el mesmo observara individuos que amosaban os indicios físicos de razas non-celtas (incluso fenicios semitas)–. Pero nunca os considerou “estraños” ó resto da poboación ou “indesexables”.
- 9 Con todo, Murguía non seguía totalmente as teses de Retzius. Se este consideraba os monumentos megalíticos como obra das razas prearias, o escritor coruñés afirmaba teimudamente a orixe celtas dos mesmos (continuando así ata comezos do século XX unha longa tradición anticuarista; cf. Pereira González, 1998). Igualmente, namentres que o médico sueco establecía unha distinción antropolóxica radical entre as razas prearias braquicéfalas e os arios dolicocéfalos, Murguía optaba por ver na braquicefalia un trazo racial característico dos celtas galegos, e polo tanto da poboación galega actual (Murguía, 1901: 454, 459) -e nisto seguía a certos antropólogos franceses (como Quatrefages) que atribuían un cranio braquicéfalo ós primeiros arios (Poliakov, 1971).
- 10 Sobre ela véxase Bunzl (1996).