

# FOLLAS NOVAS

REVISTA DE ESTUDOS ROSALIANOS

Nº7 - PADRÓN 2022

**Manuel Forcadela**

## Manuel Murguía: raza, celtismo e hexemonía

FUNDACIÓN ROSALÍA DE CASTRO

# Manuel Murguía: raza, celtismo e hexemonía

## PALABRAS CHAVE

Raza  
Nación  
Celtismo  
Hexemonía

## RESUMO

Unha interpretación da figura de Manuel Murguía a partir da crítica da ideoloxía e a noción gramsciana de hexemonía. A lectura do significante raza condicionada pola posición no conflito social dentro de Galicia e nacional dentro do Estado Español. O celtismo como unha proposta de contrahexemonía.

## KEYWORDS

Race  
Nation  
Celtism  
Hegemony

## ABSTRACT

An interpretation of the figure of Manuel Murguía based on the critique of ideology and the Gramscian notion of hegemony. The reading of the signifier race conditioned by the position in the social conflict within Galicia and national within the Spanish State. Celticism as a proposal of anti-imperial hegemony.

---

A raza foi unha das solucións simbólicas para o específico nacional que se empregou comunmente en Europa ao longo do S. XIX. Manuel Murguía acolleuse a esta solución adoptando unha posición intermedia perante o poderoso magnetismo das súas polarizacións semánticas (cultural e biolóxica), tentando manexar cabalmente e racionalizar as solucións epocais que lle viñeron dadas. Mais esta posición intermedia non sempre puido ser acadada, máxime téndomos en conta que o que se dirimía era un combate entre unha comprensión materialista da historia e unha comprensión ben oposta de natureza esencialista e idealista. No fondo, Marx contra Hegel, o valor contra o espírito absoluto. A nación como real ou como imaxinario, como obxecto de ciencia ou de desexo.

Mais tamén porque a posición de Murguía e os seus compañeiros de aventura intelectual e patriótica obedecía a un diálogo imposto desde o exterior polo poderoso interlocutor dun Imperio Español en decadencia que convertera o anti-galeguismo nun dos seus ideoloxemas mais visibles como ten sido observado desde moi diferentes perspectivas (Teijeiro Fuentes, 1996).

Consciente da dimensión nacional de Galicia, procurou unha perspectiva que tivese en conta tanto o eixo da verticalidade histórica como o da horizontalidade social. A historia como metáfora, a sociedade como metominia.

A amplitude do pensamento antropolóxico murguiano centrada, en primeiro lugar, no interese por recoller, estudar e popularizar o que entón se empezaba a denominar folklore; en segundo lugar, na temática da orixe e antigüidade da humanidade e dos inicios da civilización, e, finalmente, na influencia do factor racial sobre

o comportamento humano (Pereira González, 2000) non puido pensar a nación en termos que exclúsen o significativo raza, un pago ben custoso á época e ao escenario intelectual finisecular europeo en que se desenvolveu a súa existencia, máxime sabéndonos a posteriori a traxedia que se cociñaba nos laboratorios da extrema dereita do continente. Un pago que Murguía, morto en 1923, non debería ser obrigado a facer en ningún caso.

## 1. O significativo raza

Sinalamos que o significativo raza, en tanto que significativo baleiro, campo de batalla da loita hexemónica, estaba xa sometido ao longo do seu tempo a un conflito de sentido que se dirimía entre dous polos ben definidos. Por unha banda o sentido bioloxista, presente nas teorías dunha parte da antropoloxía francesa de principios do XIX, con autores como William F. Edwards e a Sociedade de Etnoloxía de París, e, por outra banda, o sentido culturalista presente desde a súa mesma orixe, en Francia, Alemaña e Inglaterra, como ben poida deducirse do conflito entre o atlantismo e o mediterraneísmo, e que importado en Galicia tería unha importante realización teórica e literaria, tanto na obra de Eduardo Pondal, en grande medida imbuído das ideas do propio Manuel Murguía, como na de certo Ramón Cabanillas, nalguna medida versificador nun tempo dos delirios de Vicente Risco.

Mais o significativo raza, en tanto que significativo baleiro, campo de combate ideolóxico, lugar do conflito de sentido hexemónico, non era, en ningún caso, un significativo que se producise nunha única dirección, desde Galicia e o galeguismo cara ao Outro, senón que tiña unha radiación especular, de reflexo, de refracción dun sentido emitido en contra. A raza viña en contra de Galicia e non a favor. Non era Galicia a racializada positivamente, con todo o que isto significa, senón a carente de raza. Non eran os galegos os que se erixisen como modelo racial, digno dos privilexios dun imperio. Un modelo racial como argumento biolóxico que os situase fóra das inclemencias da historia. A raza, por tanto, fundaméntase no Outro, no marcado como núcleo da diferenza. A raza sempre é do racista e do supremacista, non do colonizado. É o superior quen sinala o Outro, o distinto, o diferente. Dito dun xeito máis claro: quen emite o significativo raza e establece o seu sentido é o Imperio, que o precisa para xustificar o seu supremacismo. O que se afirma é que os galegos son unha raza inferior (por condicións biolóxicas e esenciais, absolutas) e o que se re-truca é que as condicións desa “raza” son culturais e históricas e, por tanto, relativas. Velái o cerne do litixio, do combate contrahexemónico.

Os mecanismos do conflito, tanto no supremacismo como no racismo, no clasicismo, no machismo, seguen sempre as mesmas pautas: substitución e desprazamento do particular polo universal, do relativo polo absoluto, do epocal polo eterno, do existencial polo esencial. Quen introduce eses contidos no debate de sentidos é sem-

pre quen se afirma en positivo (o que poderíamos denominar discurso hexemónico) fronte ao que se rebate como dialéctica negativa (o que poderíamos denominar discurso contrahexemónico). No sentido positivo, dentro do campo de combate, o que se afirma é a raza como imperial e superior. En sentido negativo, o que se nega é esa mesma raza como imperial e superior. Ou dito doutro xeito: hai dúas razas, unha imperial e superior e outra colonizada e inferior. O seu destino conxunto, no discurso do supremacismo, está determinado bioloxicamente. De maneira que a súa relación colonial non se pensa como histórica senón como esencial, biolóxica. E nunca vai poder ser doutra maneira. Como a relación dos humanos cos animais domésticos, o vínculo de colono e colonizado. Nunca haberá condicións naturais para que se dea doutro xeito. Velaí o sentido deturpado do racismo hexemónico.

De maneira que o celtismo murguiano non é un propiamente un racismo senón unha deconstrución da hexemonía imperial española do Século de Ouro, un discurso contrahexemónico. Non se trata de afirmar nada en positivo senón de negar o supremacismo españolista do imperio esgotado. O celtismo é unha afirmación, no século XIX, da historicidade de Galicia e dos galegos, da súa localidade e da súa epocalidade, da súa existencia, da súa particularidade.

Como exemplo do antigaleguismo como tópico e ideoloxema do Século de Ouro español, lembremos e comentemos brevemente o célebre soneto de Góngora “A Galicia”, de 1609:

Pálido sol en cielo encapotado,  
 mozas rollizas de anchos culiseos,  
 tetas de vacas, pernas de correos,  
 suelo menos barrido que regado;  
 campo todo de tojos matizado,  
 berzas gigantes, nabos filisteos,  
 gallos del Cairo, búcaros pigmeos,  
 traje tosco y estilo mal limado;  
 cuestas que llegan a la ardiente esfera,  
 pan de Guinea, techos sahumados,  
 candelas de resina con tericia;  
 papas de mijo en concas de madera,  
 cuevas profundas, ásperos collados,  
 es lo que llaman reino de Galicia.

O que sobrancea no discurso de Góngora é o desprezo profundo de Galicia, merecedora nos intereses ideolóxicos do poeta de tan importante produción simbólica. Sorprende a estrutura do conxunto, resultado dunha operación de intelección e semiose que destaca pola súa agudeza e violencia verbal. Non hai simpatía na mirada

de Gongora, nin asomo de afinidade ou estima, nin o menor interese ou encantamento pola imaxe do país en conxunto senón hostilidade, desafección, confronto, violencia simbólica, verbal, propia dunha contenda ou porfía. Nada que salvar de Galicia na mirada escura de Góngora.

O primeiro achado é unha metonimia da historia do país, encuberto o tempo histórico no tempo metereolóxico: “pálido sol en cielo encapotado”. Contra o sol brillante sobre un ceo límpido e azul, propio das mañás de esperanza e primavera, o sol pálido en ceo de inverno. Un país sen luz e sen transparencia do cosmos. Un espazo gris. Se en termos imagolóxicos a épica é unha produción de luz matinal, solar e crecente, en Galicia non pode haber épica porque o seu sol é sempre pálido sobre un ceo encapotado.

Así mesmo, o espazo é un espazo de variacións ondulantes e irregulares, barroco, lonxe de calquera harmonía clásica, enteiramente posuído pola contunxencia e o azar, dionisiaco e demoniaco, distante do equilibrio apolíneo. Desde as “cuevas profundas” aos “ásperos collados”, con “cuestas que llegan a la ardiente esfera” e con “campo todo de tojos matizado” ou con “suelo menos barrido que regado”.

A determinación do espazo conclúe coa presenza de obxectos e enseres en desorde que van desde a produción agrícola a utensilios de uso doméstico ou alimentos preparados para ser inxeridos, con total desprezo dunha gastronomía particular. Así, “papas de mijo en concas de madera”, “pan de guinea, techos sahumados”, “candelas de resina con tericia”, “berzas gigantes, nabos filisteos”, “tetas de vacas, pernas de correos”. A enumeración caótica incide sobre a desorde e o desarranxo, a falta de concerto e o desaliño, propio do rudo, do inculto e do bravío.

Igualmente, as figuras de humanidade que se inclúen van desde as “mozas rollizas de anchos culiseos”, aos “gallos del Cairo” con “traje tosco y estilo mal limado”.

Non se trata agora de facer un percorrido exhaustivo polas ignominias perpetradas durante a etapa que coincide cos nosos Séculos Escuros nin afondar aínda máis no ideoloxema antigalego que alimenta o supremacismo imperial, como no primeiro verso do Soneto contra los Gallegos, de autoría anónima, que apela directamente ao sentido biolóxico: “Soberano Señor que permitiste que los gallegos te llamasen padre”.

O recente libro de Carlos Callón (2022) subministra numerosos e substanciosos exemplos.

Non houbo coincidencia epocal entre Manuel Murguía (1833-1923) e Antonio Gramsci (1892-1937). As existencias de un e outro tomaron camiños ben diferenciados. En primeiro lugar porque as datas de nacemento distanciáronos en case dúas xeracións. En segundo lugar porque, malia a lonxevidade de Murguía e a brevidade vital de Gramsci, o período de máximo esplendor intelectual de Gramsci tivo lugar cando xa a estrela do galego chegara á súa fin. De maneira que o seu posible diálogo real, totalmente improbable en termos históricos, só puido darse, porén, a posteriori como resultado da coincidencia de diferentes matices do seu pensamento.

Como é sabido Gramsci converteuse nun dos pensadores marxistas máis coñecidos e de maior actualidade a raíz das súas divagacións e escritos sobre o que denominou hexemonía cultural, actualizacións da teoría marxista da ideoloxía para explicar os mecanismos de dominación, previos á coerción física e á represión violenta en termos corporais, que indican como os aparellos do estado e de clase empregan as institucións culturais para manter o seu poder na sociedade. Desde a perspectiva do italiano, a clase superior pon sempre en funcionamento unha cultura hexemónica que a exime do emprego da violencia, a forza económica ou a coerción, na medida que propaga os seus valores e normas, tornándoos «sentido común» e mantendo así o statu quo. A hexemonía, o consenso, o sentido común, convértense así na solución ao dilema enunciado ao remate do Antigo Rexime: reconstruír os mecanismos de control social da relixión sen a relixión. Repetimos: os mecanismos de control social da relixión sen a relixión. Polo tanto, o poder hexemónico é usado para manter o consentimento da orde capitalista antes de que esta se vexa na obriga de acudir ao poder coercitivo para restaurar ou facer perdurar o seu modelo de equilibrio. Esta hexemonía cultural é producida e reproducida pola clase dominante mediante as institucións que conforman a superestrutura.

E velái o principal obxecto de pugna no campo ideolóxico: as normas culturais vixentes dunha sociedade, sempre impostas por unha clase dominante, son mostradas como naturais e inevitables, cando son construcións artificiais se se desvinculan da función social de dominación. Como eternas, cando son históricas e epocais; como universais cando son locais e particulares.

O rexime de dominio do Imperio Español sobre Galicia ampliara o seu delirio até o extremo do racismo, como ben puido observar Teijeiro Fuentes (1996). A queixa de Rosalía no poema “Castellanos de Castilla”, de 1863, non mostra nada que Góngora ocultase no seu soneto “A Galicia”, de 1609. Estes máis de douscentos cincuenta anos de distancia histórica son máis que suficientes para dárennos unha mostra da violencia simbólica e do modelo hexemónico imposto sobre Galicia polo Imperio. Esta atitude de supramacismo racista mantida durante moitos máis séculos empurra no pensamento cabal e ilustrado da intelectualidade galega unha reacción contraria que, necesariamente, procura argumentos en que poder sosterse perante o embate constante da forza antagónica.

Hai algo que aúna as propostas de Murguía e de Gramsci. Trátase de caracterizar a dominación nas sociedades modernas non só como un fenómeno económico senón tamén, e sobre todo, como un fenómeno subxectivo e cultural. A cultura interpretada como estruturación e desenvolvemento da dominación nas sociedades estatais modernas. A cultura como un ser vivo xerado por axentes colectivos socialmente definidos que dan lugar a producións materiais, simbólicas e ideacionais. Nin Murguía era comunista nin Gramsci era galego mais había unha ligazón intelectual que os tornaba moi próximos, seguramente moito máis do que é común

crer. O feito de Galicia contar cunha lingua e cultura propias revélase, como é sabido, determinante.

Que Murguía pertencese á xeración que vive na súa nenez o desastre da derrota galega de 1846 subliña a necesidade de abrir novas vías de antagonismo, logo de experiencia da represión e da coerción. A pregunta da xeración de Murguía é moi semellante á de Gramsci (“como é que o os obreiros votan polos fascistas?”): como é posible que os galegos vivan sen un soño de redención nun réxime que os sinala como inferiores e desprezables?

Trátase do “pole de ideas” do que falara en excelente ensaio Darío Villanueva (1990) a partir dunha metáfora de William Faulkner a propósito da súa novela *The sound and the fury* (1929), e das coincidencias con outras obras e autores, que “ás veces penso que existe unha especie de pole de ideas pairando no aire, que fertiliza de maneira similar as mentes de diversos lugares, mentes que non teñen contacto entre si”.

Lembremos que Murguía é descendente directo da Xeración dos Mártires de Carral, os militares sublevados en varios lugares de Galicia en 1846 contra o presidente Narváez que foron executados o 26 de abril na vila coruñesa de Carral. O Reino de España ten, daquela, o trono ocupado por unha nena de 13 anos que obedece, nunca mellor dito, ao nome de Isabel II. O presidente do goberno, un xeneral que establece unha ditadura contestada desde sectores populares e progresistas, o Xeneral Narváez. O día 2 de abril de 1846 un batallón comandado polo Coronel Miguel Solís érguese en rebelión disolvendo o Consello Provincial e a Deputación. A revolta esténdese por Galicia e o día 15 de abril constitúese en Santiago de Compostela a Xunta Superior do Reino de Galicia, que reclama as liberdades e dereitos abolidos por Narváez e un trato máis xusto para Galicia, literalmente denominada, en palabras de A. Faraldo, “verdadeira colonia da corte” (Fdez. del Riego, 1983, 88). Ao fondo, como un fantasma, o temor da Igrexa a unha nova revolución «francesa».

A represión da revolta, por medio do envío de tropas ao mando do Xeneral José Gutiérrez de la Concha, tivo o seu centro na Batalla de Cacheiras, nas aforas de Compostela, o 23 de abril, cunha durísima derrota dos rebeldes. As tropas defensoras do poder central, ás que se lles prometera dereito de saqueo e pillaxe en Compostela, levaron a cabo accións de roubo con violencia aproveitando o poder e dominio obtidos por medio das armas.

Os xefes das tropas sublevadas foron sometidos a xuízos sumarísimos e condenados a morte, sendo inmediatamente executados nas proximidades da localidade coruñesa de Carral, e xerando así unha quebra na continuidade histórica da Galicia do XIX e unha ferida sangrante que non rematará até os nosos días, aínda incrementada despois da Guerra Civil Española.

Dirá Tettamancy (1908, VI-VII) no seu estudo sobre *La Revolución Gallega de 1846*:



Galicia, como perfectamente discurre un acreditado escritor, no solo por razón de espíritu, sino hasta su respetable extensión geográfica fue en otros tiempos un emporio de la cultura y del comercio de Europa.

[...]

Al promulgarse la ley que mandaba que los instrumentos públicos se redactasen en castellano, Galicia decayó hasta tal punto, expresa un discreto periódico de Madrid que solo el nombre de gallego, sonó y aún suena entre la gente ignorante o baja con dejos y resonancias de insulto.

[...]

Y ese epíteto de despecho, se contradice manifiestamente con el carácter heroico de la naturaleza gallega, tan incomparable en la majestad de sus montes, frondosa en sus extensos valles y apacible en sus mares y ríos, que acreditan al gallego de consciente de su fuerza, parco en palabras, amante de la soledad y de la lucha, esto es, humilde y de un vigor inmenso.

[...]

España atravesaba por una situación morbosa arrastrándola a un desquiciamiento inmediato: perseguida la prensa y encarcelados o extrañados sus campeones más decididos, aquellos hombres que ni se rendían ni claudicaban en sus principios; escarnecidas las libertades públicas y la fuerza material imperando sobre las conciencias; convertida la justicia en arbitrariedad; y a las regiones arrebatándoseles la migaja que les quedaba de su fisonomía política por virtud de un absurdo sistema de tributación, daba todo esto por resultado una conglomera- ción de desórdenes, producto de un gobierno oligárquico que sancionaba todo linaje de atentados contra el derecho y las leyes.

Tanto Nikolas Poulantzas, no seu *Fascismo e Ditadura*, de 1970, como Louis Althusser, en *Ideoloxía e Aparellos Ideolóxicos de Estado*, tamén de 1970, entenderán o Estado como un conxunto de mecanismos que integran:

- A coacción.
- O convencemento.

Hai, pois, dous elementos esenciais para a existencia e reprodución dun estado: o poder e a autoridade ou, dito doutro modo, o poder e a persuasión. Se por poder entendemos a capacidade ou a forza para facer, por autoridade ou persuasión entendemos aquilo que, contrario ao poder, vén dado polos outros. A alguén se lle confire autoridade por inspirar respecto e confianza. Velaí, pois, a autoridade como persuasión.

Até a chegada da modernidade, logo da Revolución Francesa, foi imposible identificar o consensual como unha categoría asociada ao Estado. Velaí a persuasión. Ou dito doutro xeito, xa repetido aquí, a capacidade de reconstruír os mecanismos de control social sen a relixión. O Estado burgués, alén dun mero conxunto de instrumentos de coerción, que pasa a entenderse tamén como un conxunto de instrumentos de produción de liderado intelectual e de consenso.

Gramsci, moito antes, lembremos que morre en 1937, abre esa nova vía de análise da ideoloxía no marxismo e define o sentido común como a conciencia cotiá, a filosofía dos non filósofos, e será ese sentido común a forma que adquira a hexemonía.

O que fai que o poder se sosteña, dirá Foucault (1981), é que non pesa simplemente como potencia que anda a dicir que non, senón que asume a posibilidade de producir cousas, formar saber, construír discursos. E, en palabras de Gramsci (1973), non houbo revolución que non fose precedida dun intenso traballo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas.

Estas producións materiais, simbólicas e ideacionais, de que falamos, xeran un sentido de mesmidade, o que Bourdieu e Waquant (1995) denominan reflexibilidade, que permite os axentes sentírense provenientes e produtores de si mesmos. Herdeiros, transmisores e actores dunha determinada maneira de identificar o mundo e de modificalo.

Dirá Waquant, no prólogo do seu libro, resultado escrito dun seminario oral con Bourdieu na Universidade de Chicago en 1991,

Segundo Pierre Bourdieu (1989, p. 7), a tarefa da socioloxía é “desvelar as estruturas máis profundamente ocultas dos diversos mundos sociais que constitúen o universo social, así como os mecanismos que tenden a asegurar a súa reprodución ou transformación.» O peculiar deste universo é que as estruturas que o conforman levan, por así dicilo, unha dobre vida. Existen dúas veces: a primeira, na «obxectividade de primeira orde», establecida pola distribución dos recursos materiais e os modos de apropiación de bens e valores socialmente escasos (especie de capital, na linguaxe técnica de Bourdieu); a segunda, na “obxectividade de segunda orde”, en forma de sistemas de clasificación, de esquemas mentais e corporais que serven de matriz simbólica das actividades prácticas, comportamentos, pensamentos, sentimentos e xuízos dos axentes sociais.

Pois tal como Bourdieu (1989, p. 7.) propón

Hai unha correspondencia entre a estrutura social e as estruturas mentais, entre as divisións obxectivas do mundo social, especialmente entre o dominante e o dominado nos diferentes campos, e os principios de visión e división que lles aplican os axentes.

Gramsci, ao igual que viña facendo Murguía, retoma o valor dos feitos culturais como creadores da Historia. A proposta de Murguía non vai ser outra que virar, entornar, o sentido común imperial e supremacista español, comezando polos seus presupostos raciais, solidamente consolidados. Como dirá Waquant (1995), os sistemas simbólicos son produtos sociais que producen o mundo, que non se contentan con reflectir as relacións sociais senón que tamén contribúen a construílas.

A proposta de Máiz (1984) de achegar a Murguía ás bases do arianismo e do fascismo-nazismo semella de débil credibilidade porque non é quen de concibir o que o propio Gramsci tentaba reconsiderar dentro da propia ortodoxia marxista: o

valor dos feitos culturais como creadores da Historia. Repetimos, o valor dos feitos culturais como creadores da Historia.

Toda tentativa de concibir o estado-nación fóra do modelo xacobino francés lévao a entender a nación cultural e filolóxica como racial ao xeito do arianismo alemán. Non parece concibir alternativa. Mais o certo é que, na nosa opinión, tanto Murguía como Gramsci ideaban maneiras de comprender o cultural, a nación cultural, xa que non biolóxica, como parte do conflito a desenvolver no interior da sociedade. Murguía como anti-imperialista. Gramsci como anti-capitalista. E en ningún dos seus desempeños foron sospeitosos do contrario.

No modelo de pensamento marxista, a hexemonía cultural é un concepto paralelo, polo que ten de reflexos e de ecos, ao que o sociólogo francés Pierre Bourdieu (1996) denominou violencia simbólica, concepto que designa o dominio e a primacía nunha sociedade culturalmente diversa (a sociedade sempre como estrutura de diferenzas) por parte de sectores, dotados dunha visión do mundo —crenzas, moral, explicacións, percepcións, institucións, valores ou costumes—, que converte na norma cultural aceptada e na ideoloxía dominante, válida e universal. A hexemonía cultural xustifica o status quo social, político e económico como natural e inevitable, torna o histórico e social en biolóxico e continxente, perpetuo e beneficioso para todos, en lugar de presentalo como unha construción que beneficia só á clase dominante. E velaí dúas palabras clave: beneficio e xustificación. Trátase de modelar o relato do beneficio como xusto. Como artellar o enunciado da historia de maneira que vire os actores infames reais en personaxes de creto e confianza. Bourdieu pretende enfatizar, así, o modo en que os dominados aceptan como lexítima a súa propia condición de dominación.

Cando Jürgen Habermas (Cucurella, 2011) cuestiona a idea de opinión pública, a idea que hai detrás é a mesma: a cultura é un poderoso inmovilizador da capacidade reinventiva dos pobos e os seus valores son o xeito de que toda a orde burguesa se perpetúe.

O feito de que a noción do histórico se contrapón á noción do biolóxico está na mesma orixe do conflito de sentido do significante raza. Digamos que nun determinado momento da historia tórnase preciso un significante que poida acoller a significación contraria de histórico, particular, local e epocal. E, na medida en que ese sentido non é outro que biolóxico, o significante escollido non é outro que raza.

Mais non esquezamos que o significante “raza” ten, cando menos, dous sentidos en conflito: biolóxico e cultural.

O significante hexemonía, da palabra grega ([ηγεμονία]), connota dominación ou control político, económico ou militar. En teoría política, remite ao método xeopolítico de dominio imperialista indirecto, no que o estado hexemónico exerce o seu poder noutros estados subalternos simplemente coa ameaza de intervir antes que coa intervención militar directa.

Antonio Gramsci pensou a hexemonía cultural como medio de análise das clases sociais e a superestrutura dunha sociedade dada. Entendeu que as normas culturais en activo nunha sociedade eran impostas pola clase dominante (hexemonía cultural burguesa), e que non debían ser percibidas como naturais ou inevitables, senón recoñecidas como unha construción social artificial, instrumentos de poder e dominio de clase. Sen este exercicio continuado de crítica sería impensable a liberación política e intelectual do proletariado, necesitado de crear e espallar a súa propia cultura de clase.

Non se trata de botar por terra a teoría de clases de Marx senón de completala engadindo calquera tipo de alianza (interclasista se for preciso) para lograr un modelo cultural contrahexemónico e superar o desequilibrio entre o discurso da opresión e o discurso moral histórico, unha quebra que cómpre entender como unha contradición de clase.

Coa globalización e o capitalismo financeiro, o problema radicalízase. O capitalismo convértese na única forma de entender o desenvolvemento da especie humana. Para os teóricos contemporáneos da hexemonía e a cultura (Noam Chomsky, Ignacio Ramonet, Samir Amin), a globalización estende o control da minoría privilexiada fronte á maioría subordinada nun marco no que o pensamento desregulado do Mercado vaise anexando progresivamente a un proxecto cultural hexemónico no planeta.

## 2. O significativo nación.

Para Ramón Máiz (1984, 140) que analiza detalladamente o asunto:

en el año 1886, en una serie de artículos publicados, en una revista vinculada explícitamente al movimiento regionalista, y bajo el título «¿Qué es nación?», Murguía acoge, sin clarificar su procedencia, el concepto manciniano de nación:

«Nación es una comunidad natural de hombres unidos en una vida común por la morada, el origen, las costumbres y el lenguaje, que tienen conciencia de esa comunidad».

Maiz (1984, 140) concibe unicamente a existencia de dúas grandes correntes no conxunto dos movementos nacionais que percorren a Europa de cambio de século. Por unha banda, a corrente de carácter liberal, froito do nacionalismo francés que brota da Revolución, e que podemos denominar nacionalismo xacobino, igualador de Estado e Nación e que concibe a soberanía nacional contra o Antigo Réxime, un Estado Burgués monopolizador de todo o poder político, perante a dispersión da sociedade civil, e, por outra banda, o nacionalismo xermánico, histórico-organicista, irracionalista e racista, derradeira trincheira do Antigo Rexime fronte á inminencia da revolución burguesa na Europa decimonónica, teorizado por Herder, List, Muder, Arndt.

O Estado-Nación, como obxecto da historia externa, facilmente delimitable en termos cronolóxicos obxectivos, e a Nación, como obxecto da historia interna, supeitada ás incidencias do espírito, da arte, da plasmación dese espírito non obxectivo nas realizacións humanas, tan diversas como características. Murguía parte da definición de Pasquale Stanislao Mancini (1817-1888), definidor da idea subxectiva de nación xunto con Henri Bergson e Ernest Renan. Para Mancini é esencial o principio de nacionalidade: o dereito natural ou divino dunha nación de reunir a todos os seus membros nun mesmo Estado soberano; sendo tal cousa o «fundamento do novo dereito de xentes».

Con todo, cremos que esta delimitación establecida por Maiz entre un nacionalismo xacobino de orixe francesa e un nacionalismo xermánico, non está totalmente clara na medida en que moitos dos elementos de un e outro poderemos velos brotar a un e a outro lado da fronteira e tanto nos círculos intelectuais de París como de Berlín. Se non podemos negar a incidencia da Revolución na delimitación do imaxinario nación en termos do novo rexime liberal burgués e a súa concepción, tamén non podemos negar que o pensamento de Murguía movíase sobre un terremoto causado polas inclemencias do final do Imperio. De maneira que o mesmo método que nos conduce a avaliar as condicións políticas e estruturais no nacemento dun pensamento non poden servir para obviaslas na traslación dese mesmo pensamento ao un espazo-tempo diferente. Iso que Gerard Genette (1989) denominaba transposición e que Pierre Bourdieu (1985) entendía como a imposibilidade de tradución dun pensamento, ao seren as condicións de lexibilidade en que esa nova versión brota dabondo singulares e particulares como para facelo ser mesmo un pensamento distinto. Sen invalidarmos o traballo de Maiz consideramos que hai algo de présa en solucionar conceptualmente un asunto moi máis complexo.

Situados neste punto do debate temos un primeiro aserto do que derivar o noso discurso. A nación, por unha banda, e a raza, por outra. A nación, dirá Murguía, é a raza. A raza dividida entre o cultural e o biolóxico. E o estado considerado como nación ou como mercado.

Temos, por tanto, un conflito no que interveñen seis significantes baleiros, núcleos de conflitos de sentido na batalla hexemónica: estado, nación, mercado, raza, cultura, bioloxía. A proposta xacobina de igualar estado, nación e mercado e a proposta de identificar nación e cultura. E a terceira proposta de identificar nación, raza e bioloxía.

Así que o significativo nación, sempre entre esta catro posibilidades que comentaremos brevemente:

- A nación-estado xacobina.
- A nación cultural.
- A nación biolóxica.
- A nación stendhaliana.

A proposta supremacista imperial española era unha proposta do terceiro tipo, que difundía, e aínda difunde, un modelo hexemónico baseado na superioridade esencial da raza española que se transmite ao seu sentido común e ao seu modelo de interacción co mundo. A proposta de Murguía é unha subversión contrahexemónica baseada na definición de Galicia como nación, lingüística, cultural e biolóxica. Unha declaración de independencia simbólica que é tamén imaxinaria, por máis que non sexa real. Somos unha nación distinta porque, empregando os vosos argumentos, temos lingua e cultura propias e non pertencemos á vosa raza.

Certo que Murguía pensa sobre esas fontes e nun determinado entorno intelectual europeo mais tamén é certo que Murguía (que morre en 1923) está a pensar sobre a Galicia domada e castrada de Jerónimo Zurita e non sobre a Alemaña de entreguerras ou a Francia dos felices anos vinte.

Este conflito de sentidos, delimitados pola forma da diferenza, biolóxica ou cultural, está en aberta oposición coa súa propia negación, no pensamento que nega calquera diferenza, sexa esta de índole biolóxica ou cultural, e que vai ser o punto de partida do europeísmo, invisibilizado até o remate da Segunda Guerra Mundial. Dos distintos vectores que debuxan estas polarizacións semánticas emerxen as posicións e as forzas que dan forma á historia europea contemporánea. Desde a Europa das Nacións, superadora das diferenzas promovidas ou suprimidas polos distintos Estados actualmente existentes, a determinados supremacismos nacionais nos Estados hexemónicos en diferentes territorios, sexan estes o Alemán, o Español, o Francés, etc.

Digamos que o mérito de Murguía radica non tanto na importación dun discurso producido fóra de Galicia, ben fose en modo negativo a través do antigaleguismo do Imperio Español en decadencia, ben fose en modo positivo a través da polémica que asoman en Francia e Alemaña entre o romanismo e o celtismo, senón en darse conta de que o importante non é tanto a produción dun discurso como a produción dun sentido para ese discurso. O importante non é a aceptación do relato da diferenza senón a produción dun sentido para ese relato.

Desenvolveremos, pois, ao longo das páxinas que seguen, primeiro, o conflito interno, que atinxe á posibilidade de delimitar unha diferenza nacional, quer pola vía biolóxica, quer pola vía cultural; e, segundo, o conflito externo, á posibilidade de deseñar unha Europa baseada na superación dos conflitos nacionais que subsisten dentro dos Estados europeos.

Poderíamos representalo mediante un cadro semiótico que nos permita observar con claridade os catro vectores resultantes.

Nacionalismo	Biolóxico
Cultural	Europeísmo

Teríamos, por tanto:

- en primeiro lugar un nacionalismo biolóxico, baseado en termos de estirpe xenética, manexador do concepto de raza;
- en segundo lugar, un nacionalismo cultural, baseado en termos de comunidade semiótica, que pode prescindir do concepto raza no seu sentido biolóxico, agás cando se empeña en relacionar os seus logros culturais, pensemos inicialmente na Saudade, e determinadas características imaxinarias presentes nesa comunidade entendida innecesariamente como raza, e, igualmente,
- en terceiro lugar, un europeísmo biolóxico, igualmente baseado en termos de estirpe xenética, o pesadelo ario desenvolvido polo nacionalismo fascista alemán, e,
- finalmente, un europeísmo cultural, tamén concebido en termos de comunidade semiótica.

Dalgunha maneira a historia de Galicia ao longo dos séculos XIX e XX radica nesa oscilación entre un nacionalismo biolóxico e un nacionalismo cultural que axiña se entorna cara ao cultural, na transición entre os dous séculos mencionados, e que encontra o seu monumento literario na novela *Arredor de Si*, de Ramón Otero Pedrayo, de 1930, síntoma desa mudanza radical, para logo reconverterse nunha oposición entre o Nacionalismo Político e o Nacionalismo Cultural e que encontra a súa formulación literaria no *Regreso a Tagem Ata*, de 1971, de Xosé Luís Méndez Ferrín.

Nacionalismo	Político
Cultural	Europeísmo

Neste percorrido histórico que vai desde Murguía até Risco, Maiz semella non observar diferenzas:

La lectura profascista que Vicente Risco haría, años más tarde, de la mitología nacionalitaria murguiana patentiza nítidamente una tal posibilidad que la vinculación raza-nación en el historiador gallego, pese a sus objetivos globales, vehiculaba. (Maiz, 1984, 180).

Creemos que esta variación semántica, ben significativa en termos de biopolítica, é determinante no deseño dos escenarios culturais e políticos de fondo que subxacen aos nacionalismos galegos de antes e despois da Guerra Civil Española e a Segunda Guerra Mundial. Corenta e un anos separan esas dúas ficcións literarias que evidencian un contínuum de reflexión sobre a nación galega, herdado directamente de Manuel Murguía.

Como sinala Ramón Maiz (1984, 137-8):

A aparición en 1865 do volume I da Historia de Galicia de Manuel M. Murguía supuxo un decisivo punto de ruptura na traxectoria político-ideolóxica do pensamento galeguista. Fronte ás sólidas formulacións do galeguismo histórico precedente e mesmo coetáneo –do provincialismo ao rexionalismo–, así como da historiografía galega anterior –Verea y Aguiar, Martínez de Padín, Vicetto– procedíase por vez primeira e con toda radicalidade á construción histórico-teórica de Galicia como nación ou nacionalidade.

Non hai discusión entre especialistas sobre a rotundidade e a radicalidade do pensamento de Murguía no seu tempo e a incidencia no marco da teorización de Galicia como entidade histórica e cultural propia. E esta rotundidade prodúcese non tanto no marco dunha novidade no relato, na exposición histórico-cronolóxica do que teña sido a Historia do país, como no marco dunha virazón radical no sentido dese relato coa inclusión do significativo nación, que inclúe a superación da posición rexionalista e avanza por primeira vez na construción dun horizonte nacional para Galicia.

E isto acaso sexa o que o historiador ferrolán non acaba de comprender, malia a súa claridade á hora de sinalar que

No emprego sistemático da palabra nación subxace un auténtico concepto que desenvolve a súa eficacia a través dunha plural e complexa fundamentación do feito nacional galego, impugnadora da ideoloxía centralista de España como estado uninacional. (Maiz, 1984, 138)

Sorprende a necesidade de Máiz de levar a Murguía a un terreo que o polígrafo galego non puido frecuentar en termos históricos nin conceptuais por razóns evidentes de data e lugar. Así o emprego de significantes forzados como arianismo, antisemitismo ou raza, que teñen unha significación inequívoca en Maiz que nunca teñen en Murguía, apela a esa dobre lexibilidade que esixía W. Benjamin para a imaxe dialéctica e que non se dá no caso de Murguía porque o historiador galego está a emitir o seu discurso ao longo do S. XIX e escasamente a principios do S. XX. Vocábulos todos eles que tiñan no tempo de Murguía un sentido moi diferente do que poidan ter no tempo contemporáneo. Murguía non era alemán nin teorizaba un nacionalismo supremacista ao servizo do Terceiro Reich senón que era un historiador galego empregando as ferramentas intelectuais que lle deparara o seu tempo á procura de obter un sentido de redención para a nación galega fronte á depredación imperial española. Murguía non está a historiar sobre un espello plano e inamovible senón que o fai desde as turbulencias do seu tempo. Non vive no ámbito etéreo de pura abstracción senón que existe no espazo-tempo da Primeira República Española e a Restauración e a devacle do Imperio, con todo o que esa época supuxo no ámbito na produción de sentido a favor da conservación do Imperio. Murguía é un deconstrutor do



Imperio que ataca por máis lle doe ao depredador imperial: a deconstrución do seu propio racismo.

Digamos que Maiz tenta por todos os medios conducir a Murguía a un lugar que acaso lle veña dado como prexuízo histórico de toda a esquerda española: a homologación de calquera modelo de nacionalismo. De maneira que non perde a oportunidade de homologar o arianismo xermánico previo ao Terceiro Reich e a proposta de celtismo de Murguía.

Porque hai un erro de perspectiva que tira por terra todo o seu relato. Un erro, ao noso ver, fundamental: a proposta arianista do Terceiro Reich é parte dun discurso hexemónico, reflexo, por tanto, dunha estrutura económica e social. O celtismo murguiano é unha tentativa de discurso contrahexemónico, un relato que procura a deconstrución do supremacismo imperial español, aliado político do Terceiro Reich, logo da morte de Manuel Murguía.

Confonde discurso hexemónico con discurso contrahexemónico.

Se Murguía ten que xogar fóra do seu tempo vital, que remata en 1923, ano da súa morte, non ten por que facelo a favor do arinianismo, como propón Máiz, como en favor de Gramsci, tal e como remata por ser evidente.

Non esquezamos que a posición de Murguía no seo do movemento rexionalista liderado por Brañas Menéndez foi sempre minoritaria, malia recoñecerse-lle a figura de patriarca do movemento. E non esquezamos que Murguía, como home do seu tempo, non tiña outras ferramentas para pensar que aquelas que lle fornecía a época en que habitaba. E que, na súa tentativa de subversión do pensamento imperial español, tentaba habilitar un modelo cabal de concepción de Galicia como nación, segundo os exemplos que ía encontrando no pensamento europeo.

Mais non podemos perder nunca a perspectiva de que a hexemonía era o pensamento imperial españolista, análogo, agora si, desde o punto de vista social do arianismo alemán, e que o que Murguía loitaba por construír era un discurso contrahexemónico.

Murguía inicia, pois, un primeiro galeguismo que está internacionalmente delimitado por un debate intelectual, que se desenvolve fóra de Galicia, sobre a definición dos tipos raciais e a súa permanencia no tempo. A raza evócase, así, desde unha posición esencialista e fóra da historia que anima a abandonar os parámetros das relacións causa-efecto presente no devir das comunidades humanas e, igualmente, todos os factores sociais e de loita de clases que resultan determinantes en calquera análise contemporánea.

Unha das súas fontes foi William Frédéric Edwards (1777–1842), un fisioloxista francés, nado en Xamaica, pioneiro da antropoloxía e considerado o pai da etnoloxía francesa, influído por Amédée Thierry, a quen dedica o seu ensaio de 1829 *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l'histoire*.

O seu interese principal, segundo lle explica ao propio Thierry na carta prólogo con que comeza o seu libro, radicaba en conciliar historia e fisioloxía<sup>[1]</sup>:

Nunha viaxe que acabo de facer, tiven a oportunidade de observar algúns datos que poden interesarnos. Percorrín a maioría das terras relevantes para a historia que acabas de publicar, e tratei de comprobar algunhas das distincións que fai entre os pobos galos. [...]

Calquera que fosen os galos no pasado, e as grandes familias que puidesen formar entón, que hai en común entre eles e os pobos que hoxe ocupan o mesmo chan? Que ten que desentrañar a historia coa fisioloxía? Que luz pode tomar prestada dela?

Velaí un dos temas que lle viñan a Murguía desde Francia, no abano temático do que hoxe denominamos antropoloxía cultural.

Thierry estudara os antecedentes dos galos e francos do período tardío da Antigüidade en Francia. E Edwards, seu discípulo, adoptou a teoría da «permanencia dos tipos», influenciada tamén por René Primevère Lesson. Segundo relata Edwards, estaba convencido de tal permanencia desde principios da década de 1820, cando nunha visita a Londres estaba a falar das obras de James Cowles Prichard con Hodgkin e Robert Knox. Knox convenceuno, coa axuda dunha tumba do antigo exipcio exhibida por Giovanni Battista Belzoni, de que os «tipos» étnicos exipcios e outros persistiron desde a antigüidade.

E velaí a trampa das tipoloxías biolóxicas e a súa transposición a obxectos culturais. Así Galicia e Portugal terían unha disposición biolóxica á saudade proveniente de seren os seus nacionais seres humanos inclinados a ese sentimento nacional. E o carácter nacional, que enfrontaría a Giuseppe Verdi con Richard Wagner, ou as baladas irlandesas co flamenco, estaría intimamente relacionado coa tipoloxía humana das súas “razas”, un delirio idealista disfrazado de pretensión materialista de encontrar unha razón que explicase diferenzas.

Como Edwards deixou claro, a súa noción de «tipo» era flexible; e os tipos raciais fixéronse fundamentais no debate sobre a etnoloxía do século XIX. Seguiu os estudos de fisionomía de Johann Kaspar Lavater e Franz Joseph Gall, e foi pioneiro no concepto de raza determinada pola forma da cara e da cabeza. Completou o seu traballo fisiolóxico cun estudo das linguas celtas.

---

[1] Dans un voyage que je viens de faire, j'ai eu l'occasion d'observer quelques faits qui peuvent vous intéresser. J'ai parcouru la plupart des pays qui ont rapport à l'histoire que vous venez de publier, et j'ai cherché à vérifier quelques-unes des distinctions que vous établissez parmi les peuples gaulois. [...]  
Quels qu'aient été les Gaulois jadis, et les grandes familles qu'ils pouvaient former alors, qu'y a-t-il de commun entre eux et les peuples qui occupent le même sol aujourd'hui? Qu'a l'histoire à démêler avec la physiologie? quelle lumière peut-elle en emprunter ?  
Paris, 1841.

Outro contacto persoal entre estes escritores foi Jules Michelet: Edwards fora o seu médico, e Michelet tomou deles (de Edwards e Thierry) ideas sobre a «persistencia das razas». Esta teorización aplicábase moito aos europeos e particularmente aos franceses, e Edwards cría que as súas propias observacións o confirmaban. Edwards foi chamado o primeiro antropólogo que discutiu a raza. Unha das súas preocupacións era a xustificación do nacionalismo francés.

Temos, pois, debuxado un mapa conceptual que se dirime entre dous grandes vértices. Por unha banda, a permanencia dos tipos e a persistencia das razas, e, por outra, a diversidade, o polixenismo, a integración en unidades de respecto á diferenza e á igualdade.

Edwards chegou a teorizar amplamente sobre a diversidade humana, influenciado polo polixenismo, e defendeu os tipos e caracteres fixos ligados ás poboacións. Minou o monoxenismo ecoloxista de Prichard, no cal o clima afectara ás poboacións humanas despois dunha soa creación: fixo un punto en descontar a influencia do clima na fisioloxía animal en xeral. Unha observación que fixo sobre as poboacións de animais cruzados, no sentido de que un tipo chega a predominar, foi citada por Charles Darwin en *The Variation of Animals and Plants Under Domestication*.

As conclusións (Fernando Pereira González, 2000) son determinantes:

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 impoñían 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.

A raza, por tanto, segundo este modelo de pensamento, delimita tanto no plano físico como psicolóxico. E esta delimitación conduce ás súas capacidades e incapacidades, na medida en que hai unha persistencia que se manifesta a través da historia, inmutabilidade de aspecto e carácter responsable da permanencia e da pertenza a ese determinado fluído humano.

De entendermos o racismo como unha ideoloxía que defende a superioridade dunha raza fronte ás demais e a necesidade de mantela aillada do resto dentro dunha comunidade ou un país, ou de seguirmos o texto promovido pola Convención Internacional sobre a Eliminación de todas as Formas de Discriminación Racial, que fixa o sentido contemporáneo dos significantes «raza» e «racismo», aproba-

da pola Asemblea Xeral da Organización das Nacións Unidas o 21 de decembro de 1965:

A doutrina da superioridade baseada na diferenciación racial é cientificamente falsa, moralmente condenable, socialmente inxusta e perigosa, e [...] nada na teoría ou na práctica permite xustificar, en ningunha parte, a discriminación racial».

Podemos considerar que este modelo considerado por Murguía non persegue, ou persegue, nada do que actualmente podemos entender como racismo.

Cómpre afirmar, por tanto, que o celtismo xorde como un argumento contra-hexamónico, ornado coa erudición propia da época, que inclúe a antropoloxía cultural e a etnografía.

### 3. A nación nietszcheano-standhaliana.

Non deixemos pasar a proposta europeísta nietszcheano-standhaliana.

Pois non todo foi racismo no pensamento nacional do S. XIX. Stendhal, o grande escritor francés Henry Bayle, autor de *Le rouge et le noir* ou *La Chartreuse du Parme*, aínda tomando as súas ideas sobre a raza de Edwards, quen de feito estableceu o concepto de etnoloxía en Francia, optou, porén, por unha perspectiva integradora. E encontrou un lector namorado na figura do filósofo Fiedrich Niezsche.

Stendhal, un dos fermosos acontecementos da miña vida, porque todo o que nela fai historia chegou a min por casualidade, nunca por recomendación. O azar, o instinto e a alegría son os aspectos que certifican a pertenza a unha mesma familia espiritual. Desconfía sempre do parentesco se é incitado pola mediación de terceiros.

Para Nietzsche, Stendhal vai ser o “descubridor da alma europea”, “amigo da esfínxe” “capitán dos elixidos” e “adiviñador enigmas”.

Para Sancho Vich (2020)

Convertirse nun «bo europeo» esixe a adquisición dunha arte (e dunha nova Paideia) que ensine a vivir sen Deus, sen normativas dogmáticas e sen a calidez e seguridade que proporciona o Heimat, polo que se trata da necesidade de pautas de construción, por un suxeito que afirme (diga que si) e saiba tratar o carácter heteroxéneo, apátrida, plural e nómade do espírito europeo; que, para empregar as palabras plásticas de Paul Valéry, “viva familiarmente cunha gran cantidade de opostos instalados na penumbra da súa conciencia”.

Por que o pensamento racial de Murguía afectou e influíu fundamentalmente a Eduardo Pondal mais non así a Rosalía Castro? Por que Rosalía non foi celtista? Sitúabase acaso na liña de Stendhal e apelaba a unha posición de consenso no debate racial europeo?

Hai, con todo, un aspecto determinante que non debe ser esquecido: Murguía era un galeguista, dos bos e xenerosos, que botou man da teoría da raza como argumento para tirar o pobo galego do seu marasmo e desleixo históricos e non un racista que empregase o celtismo para se encher de razón.

O cerne da súa mensaxe non é outro que o que aparece versificado na poesía de Pondal:

Galegos, sede fortes,  
 Prontos a grandes feitos,  
 Aparellade os peitos,  
 A glorioso afán,  
 Fillos dos nobres celtas,  
 Fortes e peregrinos,  
 Loitades polos destinos  
 Dos eidos de Breogán.

Digamos que do mesmo modo que a Xeración Nós cábelleser comprendida como unha reacción contrahexemónica á Xeración do 98 española, unha resposta, un retorno, a posición contrahexemónica de Murguía é unha resposta ao racismo antigalego manifestado polo Imperio Español en decadencia.

Entendemos que hai un racismo supremacista hexemónico, por unha banda, que é a produción ideolóxica dun Imperio en decadencia que precisa activar violencia simbólica que poña freo ao seu propio declive, e un racismo deconstruído, que é, realidade, un anti-racismo, contrahexemónico.

O racismo supremacista enche o significante baleiro da galeguidade, da condición de sermos galegos, co sentido de inferioridade esencial, convertido en sentido hexemónico.

Como en toda operación de ideoloxía hai un desprazamento de sentidos que van do particular ao universal, do local ao global, do epocal ao eterno, do existencial ao esencial, do histórico ao esencial. Mentres que no anti-racismo contrahexemónico murguiano hai unha operación contraria, do universal ao particular, do global ao local, do eterno ao epocal, do esencial ao existencial, do esencial ao histórico. Murguía procura unha Galicia dona de si, situada na xeografía e na historia.

## **A Cova Céltica e a intelectualidade gramsciana**

Como é sabido, Gramsci dividiu o Estado en dous grandes planos superestruturais: a Sociedade Civil, que contén o momento da hexemonía e do consenso, e a Sociedade Política, que contén o momento da forza, da coerción e a dominación, considerada no seu sentido estrito e de acordo coa concepción tradicional do Estado como máquina para a opresión dunha clase sobre as outras. Que o Estado sexa igual a

Sociedade Civil máis Sociedade Política é tanto como dicir que é Hexemonía máis Ditadura. Unha Hexemonía que se sostén sobre unha Ditadura. Unha Hexemonía que brota dunha Ditadura.

Ora ben, a Sociedade Civil pode considerarse desde dúas perspectivas:

- De abaixo a arriba: a sociedade Civil como subversión do sistema hexemónico.
- De arriba a abaixo: a Sociedade Civil como contido ético do sistema de dominación.

E será neste punto onde Gramsci concederá unha especial importancia ao papel do que vai denominar Intelectualidade. Establece unha nova diferenza entre os intelectuais e os outros grupos sociais en función da actividade que realicen dentro das relacións sociais. Para Gramsci, a hexemonía da clase dominante bota as súas raíces neles, porque, lonxe de seren unha elite, son unha masa.

Para Noguera Fernández (2011):

os intelectuais que, segundo esta concepción, son agora un fenómeno de masas (“intelectual de masas”)-, son milleiros, xa non son poucos, profesores, emisoras de radio e televisión, artistas, policías, militares, cineastas, etc.- serán os encargados do funcionamento do aparello hexemónico -Gramsci chámaos “intelectuais orgánicos”, na medida en que son parte orgánica. do proceso de reprodución do sistema de relacións sociais ou cultura dominante- ou da construción de espazos contrahexemónicos. «A forma de ser do novo intelectual -escribe o autor italiano- xa non pode consistir na elocuencia motora, externa e momentánea, en afectos e paixóns, senón que o intelectual aparece activamente inserido na vida práctica, como construtor, organizador, permanente. persuasivo, non como simple orador.»

Non deixa de resultar curioso, daquela, que a praxe política de Manuel Murguía se encamiñase cara á formación da denominada Cova Céltica, tertulia literaria desenvolvida na trastenda dunha pequena librería coruñesa, propiedade Uxío Carré Aldao, frecuentada por un cento de persoas, e da que sairán institucións vertebradoras do tecido cultural de Galicia: Escola Rexional de Declamación, de 1903, A Real Academia Galega, de 1906, e a revista A Nosa Terra, de 1907, alén da formación política da Liga Gallega, de 1897, que sobreviviu até pouco máis alá do cambio de século e que tivo entre os seus principais logros a erección dun monumento aos Mártires de Carral en 1904, feito con granito das canteiras de Illó (Barro) sobre unha idea do arquitecto lucense Juan Álvarez Mendoza.

## Conclusiones:

1. O celtismo galego de finais do S. XIX e principios do S. XX forma parte dun proxecto contrahexemónico que tenta derrubar a hexemonía cultural do Imperio Español e o seu supremacismo antigalego.
2. A contraposición entre o céltico-suevo e o íbero-semita, argumento central neste discurso contrahexemónico, non é homologable co supremacismo da raza aria, aparecido noutros contextos e territorios, porque o conflito de sentido está claramente invertido. Non hai un discurso afirmándose na súa condición de raza superior, ao xeito do que Gramsci chamaría hexemonía cultural, que traslade ao ámbito do simbólico-imaxinario unha condición de poder real, senón un relato contrahexemónico, que tenta quebrar o discurso hexemónico do españolismo imperial.
3. Hai un erro de perspectiva, herdado desta hexemonía españolista, na lixeireza con que certa esquerda procede a desfacerse do proxecto do primeiro nacionalismo galego, aducindo que as condicións dese discurso son homólogas das que se daban no contexto da Mitteleuropa de entreguerras.

# BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre. (1985). *Qué significa hablar?: [Economía de los intercambios lingüísticos]*. Akal.
- Bourdieu, Pierre. (1989): «How schools help reproduce the social order», *Currents Contents. Social and Behavioral Science*, 8, 20 de febrero, p. 16.
- Bourdieu, P. (1996). La violencia simbólica. *Revista mundial de sociología*, 2, 17-24.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, L. (1995):. *Respuestas Por Una Antropología Reflexiva: IberLibro*.
- Callón, C. (2022). *O libro negro da lingua galega*. Xerais.
- Cucurella, M. B. i. (2001). La opinión pública en Habermas. *Anàlisi: Quaderns de comunicació i cultura*, 26, 51-70.
- Edwards, W. F. A. du texte. (1841). *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l'histoire ; Lettre à M. Amédée Thierry ; [Fragments d'un mémoire sur les Gaëls] / par W. F. Edwards*.
- Fernandez del Riego, F. (1983). *Pensamento galeguista seculo xix*. Galaxia.
- Foucault, M. (1981). Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Alianza
- Pereira González, Fernando (2000). O pensamento antropológico de Manuel M. Murguía. Raza e Cultura. *Cuadernos de estudios gallegos*, 47(113), 327382.
- Poulantzas, N. (1973). Fascismo y dictadura: La Tercera Internacional frente al fascismo. Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Teijeiro Fuentes, M. Á. (1996). Galicia y los gallegos en la literatura española del Siglo de Oro. *Scriptura*, 11, 203246.



- Tettamancy Gastón, F. (1908). *La revolución gallega de 1846*. Librería Regional de Carré.
- Gramsci, Antonio (1973). *Antología*. Edit. Ciencias Sociales. Habana.
- Noguera Fernández, A. (2011). La teoría del Estado y del poder en Antonio Gramsci: Claves para descifrar la dicotomía dominación-liberación. *Nómadas: Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 29, 245-264.
- Sancho Vich, Carlos. (2020). Una revisión de la interpretación nietzscheana de Stendhal como «buen europeo». *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, 2 20, 107125.
- Máiz Suárez, Ramón. 1984. «Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel M. Murguía». *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 25: 137-80.
- Murguía, Manuel. 1865. *Historia de Galicia*. Lugo: Imprenta de Soto Freire, editor.
- Villanueva Prieto, D. (1990). *El polen de ideas: Teoría, crítica, historia y literatura comparada*. Promociones y Publicaciones Universitarias, PPU.

Publicamos este sexto número de *Follas Novas*  
grazas ao patrocinio do Concello de Arteixo

# Arteixo



A Matanza  
15917 Padrón  
+34 981 811 204

[www.rosalia.gal](http://www.rosalia.gal)

FUNDACIÓN  
ROSALÍA DE CASTRO