UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

DOUTORADO EM MEMÓRIA SOCIAL

ERICK CARVALHO DE MELLO

A ANTIGA CHAMA DO CELTISMO VOLTA A AQUECER O VELHO MUNDO?

Invenção de Memória e produção identitária nos festivais intercélticos europeus.

Rio de Janeiro

2018

ERICK CARVALHO DE MELLO

A ANTIGA CHAMA DO CELTISMO VOLTA A AQUECER O VELHO MUNDO?

Invenção de Memória e produção identitária nos festivais intercélticos europeus.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Linha: Memória e Espaço.
Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luiz Pereira da Silva.

Rio de Janeiro
2018

ERICK CARVALHO DE MELLO

A ANTIGA CHAMA DO CELTISMO VOLTA A AQUECER O VELHO MUNDO?

Invenção de Memória e produção identitária nos festivais intercélticos europeus.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr Sérgio Luiz Pereira da Silva (Orientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr Javier Alejandro Lifschitz (UNIRIO)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dra Edlaine de Campos Gomes (UNIRIO)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dra Samira Lima da Costa (Membro Externo)
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr Dominique Vieira Coelho dos Santos (Membro Externo)
Universidade de Blumenau (FURB)

de Mello, Erick Carvalho
d527 A ANTIGA CHAMA DO CELTISMO VOLTA A AQUECER O VELHO MUNDO? : Invenção de Memória e produção identitária nos festivais intercélticos europeus. / Erick Carvalho de Mello. -- Rio de Janeiro, 2018.
226

Orientador: Sérgio Luiz Pereira da Silva.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2018.

1. Celtas. 2. Memória. 3. Festivais. 4. Irlanda. 5. Celtismo. I. da Silva, Sérgio Luiz Pereira, orient. II. Título.

"I made my song a coat
Covered with embroideries
Out of old mythologies
From heel to throat;
But the fools caught it,
Wore it in the world's eyes
As though they'd wrought it.
Song, let them take it
For there's more enterprise
In walking naked."

- W.B.Yeats. A Coat.

À minha família e a todos aqueles

que nesses anos todos apoiaram

esse 'trabalho de memória' celta.

Agradecimentos

Eu chego ao final de uma jornada com a certeza de que o trabalho só foi minimamente possível graças a ajuda de muitas pessoas que passaram pelo caminho, que me inspiraram e, sobretudo me possibilitaram seguir os desígnios acadêmicos célticos que tenho alimentado nos últimos treze anos dentro da universidade.

Os percalços são incontáveis. Uma batalha a cada semestre para conseguir material de pesquisa, verba para participar de congressos, ou desviar da vanglória de muitas pessoas dentro da universidade e que apenas querem conquistar espaços deslegitimando o trabalho de outras ou mesmo os interditando.

Mas em meio ao campo devastado da universidade brasileira, eu encontrei também muitas vozes de apoio, críticas bem estruturadas, indicações e boa vontade para com um trabalho que se desenvolveu a partir de uma pesquisa de mestrado diferenciada.

E assim seguimos juntos. Com o apoio da minha família, do meu irmão Matheus e dos meus pais, Sergio e Angelina sem os quais eu não poderia chegar onde cheguei e buscar o entendimento de mundo que ainda busco em minha prática enquanto pesquisador dos celtas, da História irlandesa, como professor e como ser humano.

Em todos os sorrisos e oportunidades que me foram concedidas eu agradeço. Agradeço as escolas na quais leciono, pelas ideias que troquei, pelos seres humanos que passaram por mim. Agradeço por todas as conversas, acadêmicas ou não.

Agradeço ao meu orientador, o professor Sergio Luiz Pereira da Silva, pelo suporte, pelos comentários, pela inspiração e por ter me ajudado tanto nesses últimos seis anos, do mestrado ao doutorado, com os celtas contemporâneos. Sem a ajuda do professor Sergio eu não teria a compreensão adequada dessas disputas de identidade e memória, tema central da pesquisa nesses últimos anos.

Agradeço a todos aqueles que me deram bons comentários acadêmicos. Aos professores presentes no congresso internacional de estudos célticos de 2015 em Glasgow. O contato com a professora Virginia Blankenhorn com boas indicações de estudo, da Barbara Matzner-Volfing e de tantos outros acadêmicos. Também agradeço a todas as falas e conversas que tive durante o último simpósio

europeu de estudos celtas de 2017 em Bangor, onde pude trocar ideias com estudiosos excepcionais e principalmente o professor Raimund Karl que tanto me inspirou a seguir esse projeto quando ainda estava no mestrado anos atrás. Agradeço inclusive a todos os que falaram em congressos ou em atividades da ABEI (Associação brasileira de estudos irlandeses) que tanto me ajudaram nesses dias.

Neste sentido tenho de agradecer aos professores Celso Sanchez, Edlaine Gomes, e Javier Lifschitz pelas contribuições críticas do exame de qualificação que me ajudaram bastante na forma com a qual conduzi o desenvolvimento do trabalho. Agradeço também ao professor Dominique Santos que acompanhou esse projeto de doutorado em sua gênese e depois em praticamente todos os demais congressos internacionais do qual participei, sempre com seriedade e colocações muito importantes para o meu andamento acadêmico. O professor Dominique também abriu suas portas durante seu período em Oxford e eu sou muito grato por aqueles dias e pelo material bibliográfico adquirido também.

Esse trabalho seguramente não foi solitário. E contei com a ajuda de amigos de longa data que sempre me escutaram. Gostaria de agradecer ao Renato Silva, Bárbara Araújo e Carolina Walliter, amigos que a UFF me deu nos dias de graduação e que sempre estiveram ali para me escutar e apoiar nos momentos mais duros. Obviamente, eu não posso deixar de agradecer a presença da Isabela nesses últimos anos do doutorado, grande parte de onde retiro a força, amor e o companheirismo necessário para seguir adiante mesmo nos dias que a motivação é pouca. Obrigado por ser esse ser humano que me ajudou tanto, não apenas na pesquisa de campo ou nos dias em que passava imerso escrevendo o texto, mas principalmente nas pequenas coisas cotidianas que fazem o viver valer de verdade.

Claro que ainda falta a agradecer incontáveis pessoas. Cada uma que fez parte dessa jornada, que me ajudou e que me sorriu. Das explicações das aulas na Unirio aos cursos que fiz fora da universidade, seja em Glasgow, Lorient ou na UERJ entre os debates pós-coloniais com o professor João Trajano. Cada momento foi especial e sou grato, muito grato por tudo.

Seguimos então os dias com a humildade de sempre, com a certeza que o estudo sobre os celtas não termina e nem terminará aqui e principalmente com a gratidão plena para com todos os humanos que passaram pelo meu caminho e ajudaram. A todos vocês, o meu muito obrigado.

RESUMO

Na franja céltica europeia, os festivais celtas constituem uma forma bem organizada de consumo em conjunto com um sentimento de pertença pessoal. A partir das últimas décadas, com o crescimento de sua participação na economia capitalista, esses festivais se tornaram conhecidos mundialmente e atraíram diferentes grupos para investir dinheiro neles, o que modificou nossa visão dos mesmos. Este trabalho traça uma análise destes festivais institucionais como uma performatividade social e simbólica. Desta forma, ao contrário de serem repositórios de costumes ancestrais, esses festivais marcam as condições para uma integração destes grupos étnicos em uma franja céltica moderna para fora de seus Estados originais, mas sem se desprender do Estado em si. Nós buscamos aqui mostrar como esse trabalho demanda uma invenção de memória céltica que fornece as ferramentas para um debate pós-colonial mais intenso na chamada Franja Céltica europeia.

Palavras chaves: Memória, Celtas, Festivais.

ABSTRACT

In the European Celtic fringe, Celtic festivals constitute a very organized form of consumption allied with personal belonging. For the past decades with the growing participation in capitalist economy, those festivals have become known worldwide and attracted different kinds of organizations to invest money for boosting those festivals and changing the main perception of it. Drawing on an analysis of institutional festivals as a social and symbolic performativity, this thesis argues that rather than a repository of ancestral customs, as claimed by some groups, those specific festivals publically state the conditions for the ethnic group at play to be integrated within a large and modern Celtic fringe outside their major State, but without being apart from the State itself.Our aim here is to demonstrate how this process demands an invention of Memory that allows us to engage ourselves in a more intense debate on post-colonial topics within the European celtic fringe.

Key words: Memory, Celts, Festivals.

Sumário:

Introdução 12

I- Os usos da Cultura e da Memória céltica 13

A Memória Cultural Celta e a Cultura de Memória 22

Construções modernas para realidades antigas. O 'Ser Celta' e o uso cultural do termo 25

A problemática do uso político da Memória Celta 31

O Pós-colonialismo e as memórias coletivas celtas: Entre a comunicação e a cultura 35

A Memória cultural céltica e suas diferentes dimensões 43

O Festival como Dimensão Social e organizadora da Memória Cultural 48

II- Os Festivais Celtas 56

Uma visão metodológica da festivalidade 60

Os Festivais celtas entre o local e o global 66

O Festival intercéltico de Lorient 75

Os Festivais Internacionais e locais: diferentes percepções do celtismo 95

III – Interceltismo, pós colonialismo e subalternidade 114

Celtismo e Interceltismo: narrativas, disputas nacionalistas e invenções políticas 119

Do celtismo periférico hibernocêntrico às disputas nacionalistas bretãs 130

Entre a subalternidade e a pós-colonialidade política de memória irlandesa e escocesa 152

IV- A antiga chama do celtismo volta a aquecer o velho mundo? Questionamentos sobre a "nebulosa celta" 180

Modelos célticos e projetos políticos: Memória política negociada 189

Conclusão: A chama do celtismo voltou a aquecer o velho mundo? 208

Introdução

Este trabalho fala de invenção de Memória e da busca incessante que seres humanos fizeram pelos celtas ao longo da História recente. Ele trata basicamente da questão que nos colocamos anos atrás, quando ainda cursando a graduação em História nos questionávamos sobre: “Quem são os Celtas?”. Uma pergunta que não encontra resposta segura na História, nem na Arqueologia ou na linguística.

A resposta, como bem compreendemos é transversal. E nessa transversalidade, nós descobrimos que a Memória Cultural, ao menos de um ponto de vista acadêmico que busque evidenciar diferentes falas, é o campo que oferece ferramentas mais plurais para responder a essa pergunta. Pois, em verdade, todo esse estudo trata de buscar compreender de onde vem o pertencimento céltico contemporâneo e qual relação que estes celtas possuem com o que se imagina serem os celtas da antiguidade.

Estes celtas contemporâneos, bárbaros de festivais, se organizam. Criam ritos institucionais para demonstrar seu sentimento de pertença, criam maneiras de se representar a si e de demonstrar sua identidade coletivamente. Claro que não de forma única. E neste ponto reside o conflito que apenas a memória coletiva pode compreender. Cria-se um ideal celta calcado em um passado de potencialidade a-histórica, que ganha contornos de lenda em sua narrativa e de Mito inquestionável ao longo das identidades coletivas da franja atlântica europeia.

Falaremos aqui dessas representações. De seus festivais repletos de narrativas conflitantes, de suas vozes perdidas e da busca pelos antigos celtas por meio destas festividades. Uma busca que está no centro do seu projeto identitário, mas também da sua subalternização política histórica diferenciada dentro do continente europeu.

No final das contas, estes festivais bárbaros contemporâneos conseguem dizer muito mais do que se propõem. Eles conseguem evidenciar a esfera pós-colonial de muitos desses grupos, suas demandas por afirmação, atribuição e reconhecimento quase sempre negados. Isto é o celtismo contemporâneo. Aqui nós começamos a busca pela reposta sobre “Quem são os celtas” e os principais usos possíveis dessa cultura de memória e onde residem seus limites.

Capítulo I

Os usos da Cultura e da Memória céltica.

A Memória cultural é um campo abrangente e transdisciplinar. Ela atua como conjuntos de ações psíquicas que atualizam as impressões passadas de tal maneira que estruturam relações sociais das mais variadas. Essas relações sociais atuam tanto com relação a coesão social, como inicialmente Maurice Halbwachs a pensará em sua formulação coletiva, quanto nas distensões e disputas, o que é algo que nos interessa particularmente, sobretudo ao falar de grupos étnicos como os que se advogam uma pertença céltica em algum nível.

Nestes termos, a disputa pelas memórias coletivas é a disputa pela tradição cultural. O objeto de disputa está no passado, mas seu princípio básico encontra-se plenamente ligado às demandas dos grupos no presente, o que explica muitas vezes seu conflito não apenas sob uma perspectiva de embate entre dominador e dominado, mas, principalmente, nas suas contradições internas, muitas vezes explicitadas apenas em uma perspectiva autônoma pós-colonial, como veremos mais a frente.

Trabalhar o passado, então, é a base para se compreender os meandros do que podemos chamar de memória cultural, bem como sua relação com outras formas de memória que atuam a partir de uma perspectiva de rememoração coletiva. Neste sentido, o ideal é, como nos aponta Jan Assman[1], trabalhar o passado sob as ideias de identidade no caso de uma imaginação política e de continuidade cultural a partir de uma invenção de tradição étnica.

Estes dois fatores necessitam do que convencionamos chamar de Memória para atuar sobre o passado e imprimir sua ação coletiva. No caso do que chamaremos de “Memória Celta”, este campo é de certo inventado em vivências tão plurais que é de impossível apreensão em uma regra geral, demandando o estudo de caso temporal para melhor compreendermos como ela atua.

No caso da Memória, é justamente a Repetição o princípio básico de conexão entre estas estruturas e o que permite a busca por uma “coerência ritual” céltica, por

[1] ASSMANN, Jan. Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press, 2011.

assim dizer. Até mesmo porque a presentificação da memória nestes casos se dá pela constante explicação da tradição. Isso é particularmente recorrente nos festivais célticos europeus que definiremos aqui por meio de Ritos institucionais próximos ao conceito analisado por Pierre Bourdieu [2]alguns anos atrás.

Estes mecanismos ajudam a sociedade a lembrar como lembrar e nos ajudam também a entender como estruturas estruturantes são conectadas por uma teoria geral da cultura que pode se explicar, por exemplo, por meio de interculturalidade em disputa, como nos aponta Nestor Garcia Canclini.

Bem verdade que "todas as práticas sociais contêm uma dimensão cultural, mas nessas práticas culturais nem tudo é cultura[3]". E é justamente nestas inflexões existentes entre a cultura escrita, a etnogênese e a própria memória coletiva que devemos olhar para a interculturalismo. É neste ponto que residem os problemas, as disputas sociais e a grande indefinição do mundo céltico contemporâneo que buscamos elucidar.

É a partir deste momento que a memória cultural alimenta a tradição e a comunicação do chamado mundo celta, mas também alimenta o conflito, as inovações, as tentativas de restauração ou mesmo revoluções sociais das mais variadas. O mundo celta, com suas nações variadas, é um laboratório interessante para se analisar todas essas possibilidades. Neste nó celta moderno reside sua riqueza para os estudos de memória e sua dificuldade. Inclusive, talvez seja esta pluralidade que a adeque tão bem na transversalidade própria dos estudos da Memória.

Acreditamos que muito da memoria social se expressa nas formas de expressões culturais nas esferas publicas comunitárias. As festividades e calendários comemorativos são assim dispositivos de visualidades dos aspectos da memoria cultural de vários povos. No nosso caso em questão, acreditamos que os festivais Celtas são eventos por meio dos quais são expostas boa parte dessa memoria cultural céltica, porem cabe-nos indagar se e como esse processo é feito. Falar de

[2] BOURDIEU, Pierre. Les rites dínstitution. In: Langage et pouvoir symbolique. Éditions Fayard, 2014.

[3] CANCLINI, Nestor Garcia. Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015. P. 45

festivais celtas é falar em muitos níveis e dimensões de memória. Afinal, é por meio da expressão viva dos festivais célticos, gaélicos ou mesmo intercélticos que se constrói uma imagem atualizada do celtismo no mundo. Falar sobre as festas vai muito além do que se considera uma celebração ou mesmo um ritual institucional de memória coletiva. Falar sobre festas celtas é uma viagem a uma pluralidade histórica, uma riqueza de elementos culturais e, sobretudo, uma série de disputas cotidianas por representatividade.

Por onde começar a definir o interceltismo dos festivais? Afinal, nós devemos pensar esse interceltismo como construção, como uma espécie de comunidade imaginada tal qual Benedict Anderson a define e que se pretende muito homogênea, quando na verdade guarda uma infinidade de vozes, um emaranhado de memórias que juntas formam uma comunidade heterogênea que se pretende unida por elementos culturais. Não importa de que lado da franja céltica estejamos falando, ela é construída sobre um mito[4].

Inclusive, é possível relacionar a construção dessas diversas vozes celtas que aparecem representadas nas festas com a afirmação de certos mitos contemporâneos. Essas vozes estão presentes em conexões de memórias que se desenvolvem nos processos coletivos de rememoração de elementos políticos, da guerra, da religião etc, muitas vezes perdidos entre apropriações de construções fragmentadas do passado, em que a alcunha de céltico ganhou força e expressão nos usos populares.

[4] O mito do celtismo é sobre todos os aspectos uma forma de narrativa que engloba diferentes elementos e vivências coletivas. O mito aqui compreendido não é visto como algo inerentemente falso, mas sim algo que contêm em si uma verdade estruturada de forma não linear ou comprovável pelo logos. Entendemos que o mito é aplicável como base de um rito institucional céltico e por meio dele oferecendo um trabalho de memória social pelo qual o papel decisivo para a comunicação de um saber é praticado.

É por isso que não podemos pensar estes festivais atuais sem pensar nos elementos coletivos que os inspiraram e, sobretudo, nos elementos definidos como célticos que definem esses laços. A pergunta inicial é como pensar esses festivais e esses laços sem o mito que o inspirou? A resposta a *priori* é: Não podemos. Até porque os laços dessas memórias coletivas célticas inventadas não revelam por elas mesmas a construção de um mito moderno sobre o mito antigo?

Figura 1 Que memórias célticas são essas que os festivais querem demonstrar?. Lorient, França. 2016. Fonte: acervo do autor.

O mito do celtismo funciona como algo difuso, agregador, porém de difícil delimitação. Tal qual uma nebulosa que abarca diferentes definições identitárias e representativas em uma mesma constelação de elementos célticos. O mito é aqui compreendido como uma narrativa que envolve uma experiência, um sentimento que para os grupos da franja céltica recebe um caráter sagrado e que justifica suas próprias existências.

No caso do celtismo, enquanto categoria geral e aberta de compreensão da realidade específica destes grupos, o mito é fundamentado nas lendas e tradições folclóricas presentes na literatura, na música e em todo o aparato

regional que possa perpetuar certos arranjos sociais resistentes dessas identidades. Tudo isso compreendendo uma categoria básica de compreensão da realidade pelo exclusivismo resistente que justifique sua realidade social, mesmo que dele possa se compreender uma memória multidirecional próxima do que compreendemos como uma "nebulosa céltica".

O termo "nebulosa céltica" abrange o etendimento de diferentes definições do celtismo, seja entre as populações da idade do ferro seja entre os grupos atuais que advogam esse pertencimento. O termo, cunhado por Jean-Louis Brunaux, identifica algo notório pelo debate sobre o que é ou não é celtismo, ou se até mesmo podemos definir algo como celta. Ele denomina a confusão que é definir a identidade celta seja na antiguidade ou na contemporaneidade dos festivais, dos debates linguísticos ou mesmo das comodificações da nova era.[5]

Brunaux menciona, como parte importande de reflexão, a célebre frase proferida pelo professor J. R. R. Tolkien de que o mundo céltico é como uma bolsa mágica (*magic bag*) de onde praticamente tudo pode ser retirado. Claro que para entendermos melhor esta citação, nós devemos compreender o contexto dela ou mesmo o que Tolkien pretendia dizer ao demonstrar seu ceticismo para com o termo já nos anos 50 do século XX.

Vamos entender a fala de Tolkien e assim entender um pouco do mito do celtismo. Ela foi proferida em uma conferência intítulada "Ingleses e galeses", em Oxford, no ano de 1955. Nesta aula, Tolkien deixa transparecer algumas de suas ideias sobre o celtoceticismo, que tem ligação direta com suas pretensões pessoais em seus estudos, e que reverberam até mesmo na sua criação literária mais conhecida por todos, que é O Senhor dos Anéis.

Vale lembrar que Tolkien era um bom inglês e especialista em línguas. Sua preocupação era basicamente liguistica e, bem verdade, muito dos debates mais acalorados sobre os diferentes usos do celtismo vem da parte dos

[5] Nesse sentido, existe a narrativa fantasiosa, um mito, de que existe uma grande comunidade humana de costumes próprios, tomados por alguma celticidade e que não se percebe enquanto distinta por fatores ideológicos. Essa construção está ainda hoje presa entre o questionamento histórico dos celtas do passado e a realidade folclórica dos celtas do presente que se justificam em meio a esse mito de referencias de memória multidirecionais que delimitam a "nebulosa céltica".

linguistas que aceitam únicamente seu campo de estudo como possível na designaçnao cultural e identitária do que se pode identificar como celta.

Veja bem, não negamos o importante papel lingúistico no projeto resistente. Muito menos sua relevância na formação moderna do que podemos identificar como línguas ou mesmo grupos celtas na modernidade desde a definição de Buchanan e Lluid até os estudos mais interessantes feitos por acadêmicos atuais. O que questionamos aqui é o discurso de autoridade sobre uma denominação quando percebemos claramente que o terma tem usos bem distintos seja por aqueles que o usam no ramo lingúistico, os que usaram durante décadas para estudar diferentes populações da idade do ferro ou mesmo do medievo e as denominações étnicas contemporâneas definindo e redefinindo vínculos culturais próprios de uma cultura popular e de uma invenção de memória céltica.

A confusão é notória visto que essas diferentes definições buscam desfraldar ou recolher a bandeira do celtismo nos dias atuais, mas, em geral, seus temas são transversais. O que gera uma confusão maior ainda. Claro que alguns acadêmicos são contundentes em suas afirmações e é o grupo linguístico que nos dias atuais o faz de maneira mais eloquente e ríspida. Mas, como podemos ver nas palavras do professor Tolkien, essas falas não são tão atuais assim. Elas seguem uma tradição que não é apenas linguística, mas tem um viés político seja do desprezo ou da valorização das mesmas.

No final das contas, o fator étnico, o lugar de fala dos acadêmicos que a proferem e, sobretudo, o momento que proferem suas afirmações sobre os usos do celtismo estão vinculados a isso, mesmo que a metodologia acadêmica e o referencial erudito de seus estudos possam mascarar algo nestes termos. Em geral, o intelectual é um ser do seu tempo, como nos apontam Marc Bloch e Lucien Febvre, por exemplo, e é esse tempo que gostamos de analisar aqui quando falamos de memórias coletivas.

Mas vamos pensar na fala de Tolkien. Afinal, como apontamos anteriormente ela nos fornece um bom exemplar desse tipo de discurso rígido das afirmações acadêmicas, mas repleto de transversalidades étnicas e de memória das mais diversas e que nos levam ao cerne do problema de definição do celtismo.

Tolkien, ao dissertar sobre diferenciações entre a língua inglesa e galesa de base céltica, dirá que:

> "To many, perhaps to most people outside the small company of the great scholars, past and present, "Celtic' of any sort is, nonetheless, a magic bag, into which anything may be put, and out of which almost anything may come. " (TOLKIEN, 1963, pp 29-30)[6]

Neste sentido, Tolkien apenas vê o que poderíamos identificar como grupos celtas, seja galês ou de qualquer outra estirpe como um significativo Outro que aos poucos foi se mesclando ao possível dominante Saxão. Seu trabalho linguístico profundamente analítico e repleto de bons exemplos da interação linguística deixa claro que ele não olha o elemento céltico como algo de fácil compreensão e, bem verdade, ele enxerga esse elemento como algo sem possibilidade de definição concreta no campo cultural.

É por esta razão que ele evoca o sentido da bolsa mágica (*magic bag*) que tudo cabe em sua definição de celtismo. Tolkien não entende que as demandas desses grupos não são apenas linguísticas, mas também abragentemente culturais e podem levar a uma perspectiva contemporânea na busca por políticas afirmativas ou de identidade. Bem verdade, Tolkien nem sequer as enxerga como válidas, do alto de sua visão paternalista inglesa ou mesmo "saxã" como ele define ao longo de sua análise.

E isso tem uma explicação, claro. Ao contrário de muitos acadêmicos atuais, que buscam em seus nichos de estudos linguísticos não se misturar com outras falas, como que em defesa de algum tipo de "último bastião' acadêmico do termo celta, o celtoceticismo de Tolkien não era em defesa do elemento

[6] "Muitas pessoas, talvez a maior parte das pessoas fora da pequena companhia dos grandes acadêmicos, passado e presente, "Céltico" de qualquer forma é, não por menos, uma sacola mágica, onde qualquer coisa pode ser colocada de onde quase qualquer coisa pode sair"

céltico seja no quesito étnico ou linguístico. Ao contrário, Tolkien olhava para este elemento com certo desprezo até.

Em algumas de suas cartas pessoais encontramos claramente essas nuances étnicas e culturais sobre o celtismo de forma bem evidente. Um exemplo disso é uma correspondência trocada entre ele e seu editor logo após a publicação do livro *O Hobbit* e tratando a respeito de alguns manuscritos do que seria depois *O Silmarillion*, sua obra literária de maior peso e publicada postumamente por seu filho.

Nesta carta, ao ser questionado pelo editor que alguns nomes de seus personagens "embaralhavam a vista" por serem por demais "célticos", o próprio Tolkien se revolta com a alcunha alegando que

> "(…) eles não são celtas! (...) Conheço coisas célticas (muitas delas em seus idiomas originais, irlandês e galês), e sinto por elas certa aversão: em grande parte por sua irracionalidade fundamental. Elas tem cores vivas, mas são como uma janela de vitrais quebrada cujos pedaços são reunidos mais uma vez sem forma.(...)" (TOLKIEN, 2008, p 31)

Em outras palavras, sua aversão aos termos celtas e também seu celtoceticismo acadêmico residem em dois pontos centrais, ambos importantes para analisarmos questões étnicas contemporâneas sobre o uso do celtismo, seja na memória comunicacativa ou cultural, de onde o elemento céltico pode ser usado.

De um lado, temos o Tolkien que vê nos mitos celtas algo por demais misturado e sem "essência" própria, cristianizado ao extremo e com referências que, ao serem reunidos, ficam sem forma, como vitrais desencaixados. Nessa alegoria, ele não vê uma base cultural céltica tal que possa ser usada como estudo unificado.

É interessante que esse ainda é hoje o problema das definições do celtismo. O pluralismo e heterogeneidade de seus usos culturais de invenção de memória. No entanto, não é por meio desta questão atual que Tolkien se torna um celtocético.

Afinal, o outro lado aqui é que ele, assim como outros intelectuais celtocéticos dos anos 50 e 60, terá suas demandas políticas e étnicas como base de

suas concepções. No caso de Tolkien, que é nosso exemplo aqui, sua fala está repleta de seu posicionamento "saxão", ou melhor dizendo, inglês.

Tolkien queria em suas obras literárias resgatar, de certa forma, um mito fundador inglês, coisa que ele reconhecia ser inexistente. Neste sentido, ele se apoia no que ele conhecia de línguas germânicas, no seu conhecimento sobre o que ele considerava ser um grupo Saxão e, assim, despreza qualquer possibilidade de ver o elemento céltico como um grupo étnico e cultural compreensível. Ele vê nele a selvageria estereotipada dos gaélicos, a loucura feérica de um povo que fora oprimido e que é reconhecidamente o Outro[7].

Em outras palavras, ele reforça que se deixe de lado o Mito Celta, o mesmo mito que tentamos explicar aqui por meio de expressões populares e contemporâneas como os festivais. Para Tolkien, o uso desses elementos é de difícil acesso e sua definição no campo acadêmico é turva. Em suas próprias palavras

> "Anything is possible in the fabulous Celtic twilight, which is nor so much a twilight of the gods as of the reason" (TOLKIEN, 1963 p. 30)[8]

É interessante notarmos que o próprio Tolkien terá alegorias célticas em seus personagens, sobretudo nos conhecidos Elfos, mas isso não será reconhecido por ele. No final das contas, seu orgulho inglês deixará de lado qualquer aprofundamento sobre o Mito do celtismo.

Os celtocélticos atuais, sobretudo nos estudos linguísticos, usam argumentos parecidos, mas não por ignorarem esses grupos, e sim por buscarem um extrato local de identidade regional que o termo celta não permite ver.

E é justamente nessa relação entre o local e global, entre as expressões heterogeneas do celtismo na cultura popular em diferentes dimensões de memória

[7] Esse deprezo vem em grande parte também como uma expressão de sai "englishness", seu ideal britânico que não o permite reconhecer a força desta identidade. A oposição feita nestes termos entre o barbarismo céltico é base da imagem construída, uma vez que ele próprio poderia ser base constituinte da Britannia, mas esse ideal foi preterido pela identificação romana. Neste sentido, cabe ao discurso inglês e "saxão" olhar para o céltico como algo selvagem e de impossível apreensão em termos identitários válidos.

[8] "Tudo é possível no fabuloso crepúsculo céltico, que não é muito mais que o crepúsculo dos deuses da razão"

que reside o mito do celtismo, tão negligenciado e tão relevante para entendermos a relação destes grupos com sua construção social que se faz em meio ao colonialismo, imperialismo e sua própria identidade contemporânea.

Afinal, é nos meandros dessas leituras forjadas em meio aos festivais que pretendemos buscar como essas vozes são trabalhadas. Partindo dessa ideia, podemos inferir diversos elementos pelos quais as fronteiras étnicas são construídas nesses imaginários coletivos. A relação entre o que se apropria da cultura material da idade do ferro ou mesmo de tradições medievais é notório. O que é feito com isso, no entanto, é algo totalmente novo, totalmente antenado com as relações politicas em disputa no mundo moderno dos últimos cem, duzentos anos. O século XXI exacerba essas inflexões e os festivais são um meio de se chegar até essas questões.

Mas como olhar para os festivais celtas? Como defini-los e estudá-los entre o mito moderno e sua relação com o imaginário antigo que o define?

Nosso olhar aqui segue uma influencia da interculturalidade de Canclini (2005) e dos usos convenientes que a cultura pode ter de Yúdice (2013). A interculturalidade, assim como a conveniência cultural, como veremos, é a chave para um melhor entendimento que essa cultura celta forjada encontra nos diversos festivais que existem no mundo, seja no que chamamos de franja céltica ou nos grupos diaspóricos.

Entretanto, é a Memória como campo de estudo que nos permite chegar ao uso verticalizado da interculturalidade como fator analítico do celtismo, nesse caso. A Memória é tal qual como a própria formação do celtismo como conceito moderno, espiralado e repleto de nós. Uma perspectiva não linear que tem uma beleza viva, mutável e repleta de disputas e conflitos.

A Memória Cultural Celta e a Cultura de Memória

A Memória cultural é definida já por Halbwachs como uma entre quatro dimensões externas de memória. A distinção que nós fazemos a partir disso é separar o desenvolvimento cultural da Memória de outros aspectos mais mecânicos do processo mnemônico como a memória mimética ou a lembrança individual em si.

Ficamos aqui, então, a instrumentalizá-la junto ao que Jan Assman trabalhará entre a chamada memória comunicativa e a memória cultural.

Memória Coletiva é definida nestes termos como cultural, pois só pode ser concebida institucionalmente a artificialmente e como memória porque tem relação direta com a atuação comunicativa em sociedade. Por esta razão, essa é a expressão direta da memória coletiva, ela é comunicativa e cultural.

O que nos interessa aqui é entender o substrato céltico dessas memórias coletivas. É o que podemos entender do que é considerado como celta por diversos grupos e sua atuação na sociedade. Estamos em busca do tempo cultural gaélico/celta que diversos grupos advogam para si usando alicerces do passado.

No entanto, compreender como se dá a "construção de um tempo cultural", como nos aponta Aleida Assman (2011), demanda ter consciência dos usos processuais que transformam a memória cultural. A questão é que esse processo está ligado ao que chamamos de uma Cultura de Memória.

E no quê consiste essa Cultura de Memória no caso do imaginário coletivo do celtismo? Bem, a Cultura de Memória enquanto conceito diz respeito a uma obrigação social ligada firmemente ao grupo de referência e que nos remete a uma questão básica da constituição do ser que é "O que nós não devemos esquecer para sermos o que somos?"

Esse conceito se liga diretamente com o que Pierre Nora chamaria de memórias comunitárias, pois ajuda a formar uma "memória formadora de comunidade". No entanto, no mundo céltico a noção de comunidade é deveras elástica. Ela é uma espécie de "comunidade imaginada" com fronteiras transnacionais e apoiadas e uma construção étnica forjada justamente sobre um ideal resistente. Seu espaço imaginativo de uma memoria inventada perpassa o aspecto temporal por meio de uma cultura de Memória.

A Cultura de Memória nestes termos depende, mesmo que não exclusivamente, de ligações diversas com o passado. Como se dá essa conexão é variável de grupo para grupo, mas com as chamadas "nações célticas" ela tem um caráter fluído distinto.

A análise de Jan Assman (2011), que nos inspirou sobre o assunto, usa recursos da História Antiga, sobretudo do mundo hebraico e da egiptologia, e são por demais centradas na produção textual, sobretudo no contexto histórico da antiguidade que formam estes grupos. Por esta razão, devemos pensar de forma diferenciada.

No caso do mundo celta, essa construção sofre por justamente não encontrar respaldo histórico sobre o que realmente pode ser chamado de celta sobre a antiguidade. Mesmo entre os acadêmicos, este debate seguiu acalorado durante os anos noventa do século XX, principalmente entre o arqueólogo Simon James e os pesquisadores Ruth and Vincent Megaw (1996) que debateram o assunto de forma exaustiva.

O caráter indeterminado e exacerbadamente político do conceito céltico é típico nos estudos de Memória e aqui tentaremos, por meio dos festivais, entender como é impossível compreender a guerra de identidades em locais como a Irlanda, Escócia e Bretanha francesa sem olharmos para a questão do celtismo, culturalmente canibalizado, disputado, comodificado e principalmente politizado em questões que apenas a análise de uma Cultura de Memória Celta pode evidenciar.

Como reconhece Simon James (1999) [9] ou mesmo John Collis (2003) [10], O conceito de celta é político e deve ser contextualizado em suas diversas implicações da antiguidade ao tempos modernos. Problematizar as disputas políticas do conceito é não apenas necessário, mas vital para se compreender os processos que transformam a Cultura de Memória celta nos dias atuais.

E por conta destes processos que influenciam também a produção acadêmica que a pergunta que paira nos estudos célticos hoje é se o termo celta, mesmo como guarda chuva, pode ser utilizado de maneira consistente para compreender não apenas as populações europeias da idade do ferro de Hallstatt ou La tène, mas os grupos contemporâneos que advogam sua celticidade para junto de suas fronteiras étnicas.

[9] JAMES, Simon. The Atlantic Celts: Ancient People or modern invention?. Winsconsin: University of Winsonsin press, 1999.

[10] COLLIS, John. The Celts: Origins, Myths and Inventions. Tempus Publishing ltd, 2003.

Não acreditamos que autores como Simon James ou mesmo John Collis tenham intenções destrutivas para com o campo dos estudos célticos quando questionam esses usos do termo celta, mas sim que buscam contextualizar sua carga política que por décadas foi ignorada. Óbvio que mesmo com a melhor das intenções acadêmicas as falas destes autores também possuem suas próprias marcas ideológicas que o rótulo de “celticético” mascara.

Neste sentido, entendemos que é justamente o ponto político de suas falas que expressaram revoltas de outros pesquisadores do assunto. E é também esse fator político de resolução pós-colonial que os estudos de memória tentam compreender nas diferentes formações e tensões de uma Memória Cultural Celta.

Construções modernas para realidades antigas. O ‘Ser Celta’ e o uso cultural do termo.

Para se aproximar dos meandros de uma identidade cultural celta assim como de sua memória**,** é preciso problematizar o “ser celta”, que é mutável, flexível e, sobretudo, heterogêneo. O Celticismo é um campo aberto que, cada vez mais questionado, já na sua definição histórica encontra nos espaços contemporâneos uma pluralidade de definições e valorações.

Afinal, é muito fácil se perder nas definições promovidas pelo celticismo contemporâneo. A Cultura de memória tenta se apoiar em tradições antigas e em rememorações de grupos que academicamente são redefinidos por pesquisadores que se questionam nos últimos anos se até mesmo termo celta poderia ser usado para seus estudos sobre tribos da idade do ferro ou sobre as expressões do folclore atual que advogam essa pertença para si.

Para não nos perdermos no emaranhado de definições que cercam o celticismo moderno, nós temos de entender primeiro que não se pode afirmar existir uma única forma de expressão étnica céltica como se sua singularidade fosse algo culturalmente monolítico e que acompanha todos os grupos contemporâneos atualmente como uma unidade.

O folclore irlandês, escocês ou mesmo britônico (bretão) usa de expressões próximas por afinidade e construções modernas de um espectro gaélico, mas que são tradições de memória vivas e modificadas pelos últimos séculos, sobretudo, por conta

de seu caráter político que influencia também os próprios estudos acadêmicos sobre o tema.

Funciona quase como uma via de mão dupla entre a visão acadêmica dos antigos celtas e visão contemporânea dos mesmos. O que é interessante é que por seu aspecto inegavelmente político, o termo celta, mesmo como termo guarda chuva, promove querelas quando desconstruído. A pergunta que deve ser colocada é que se, mesmo academicamente, nós podemos considerá-lo apenas uma "invenção moderna"?

De acordo com a nossa pesquisa de mestrado (2014), na qual comparamos a construção étnica do celtismo entre Irlanda e Galícia, o termo é controverso já na academia e mais ainda na vivência coletiva popular e folclórica. Inclusive, conceitos e nomenclaturas mais específicas são necessários para se compreender esses fenômenos. Em nossa pesquisa prévia utilizamos, por exemplo, os conceitos de celticidade e celtitude para melhor compreender essa dinâmica estrutural de uma memória étnica celta forjada.

Estes conceitos ainda são exacerbadamente válidos para entendermos como os diversos festivais hoje compreendem e, sobretudo, vendem esse celticismo. Mas afinal, o que são estes dois conceitos que juntos compreendem o celtismo contemporâneo?

Celtitude e Celticidade são os conceitos chave para compreender como o celticismo moderno se estrutura ao advogar um valor cultural celta para às mais variadas formas de expressão política, econômica e folclórica existentes na franja céltica e até mesmo em comunidades diaspóricas.

O antropólogo Michael Dietler (2005)[11] define Celtitude como um largo sentimento de orientação etnonostálgica encontrado, por exemplo, nos movimentos de migração irlandesa e escocesa pelo mundo. Para Dietler, a construção de Celtitude envolve quase sempre *"algum tipo de re-essencialização" (2005, p 239)* em um senso

[11] DIETLER, Michael. Celticism, Celtitude, and Celticity: The Consumption of the Past in the Age of Globalization, IN S. Rieckhoff, ed., *CeltesetGauloisdansl'histoire, l'historiographie et l'idéologie moderne. Actes de latable ronde de Leipzig, 16-17 juin 2005.* Glux-en-Glenne: Bibracte, Centre ArchéologiqueEuropéen (Bibracte 12/1), 237-248.

específico de pertencimento étnico baseado em uma visão de comunidade construída, com uma identificação emocional que apenas a vivência de uma cultura de memória coletiva pode evidenciar. A conexão da celtitude com tradições políticas é notória, pois sua atuação é estruturada por elementos como a genealogia, território ou mesmo língua. Já a Celticidade seria algo bem mais aberto, flexível e se adequa ao processo de globalização que vivemos no século XXI.

É o que para Marion Bowman (1996, p. 243) nós poderíamos chamar de "celtas de coração" ("cardiac celts"). Esse conceito, em termos analíticos, se aplica a todo grupo ou mesmo indivíduo que tem interesse e mantêm laços diretos com a cultura que se convenciona chamar de celta, mesmo que sua sociedade de origem seja outra. O laço puramente emocional da celticidade é alimentado pela vivência globalizada do mesmo, suas fragmentações próprias do mundo ocidental intercultural e em rede e, sobretudo, pela comodificação[12] do mundo céltico disseminado por meios de memória dos mais diversos, como a internet, o cinema, a cultura new age entre outros.

No final das contas, celtitude e celticidade são dois conceitos complementares que, juntos, compreendem o escopo do celticismo como construção moderna e principalmente como esforço coletivo para a formação de uma memória inventada de um passado mítico profundamente controverso.

Autores como o arqueólogo Simon James dirão que a História é um fator preponderante na definição das fronteiras étnicas que definem as identidades coletivas de um povo ou outro. Nesta visão, da qual discordamos, o discurso acadêmico forja a legitimidade da qual a população moderna utilizará para se autodefinir coletivamente.

[12] Devemos compreender os diferentes processos de comodificação identitária presente nesse estudo como um processo de formação de um fetichismo, onde se pensarmos em termos marxistas evoca a ideia de valor de troca de um determinado produto (em detrimento do valor de uso). Por extensão também podemos depreender a ideia de que todas as relações humanas e experiências podem ser percebidas também como produtos dos quais tratados como coisas permitem um mascaramento de nossas percepções coletivas e as integram junto da ideologia capitalista de tal maneira que nosso entendimento das relações sociais acaba resultando ideologicamente em um jogo de aparências que legitimam em muitos casos certos mecanismos de dominação e, sobretudo, distinção.

No entanto, como dentro da História e dos estudos de Memória Social, nós compreendemos que não apenas o celtismo em termos gerais, mas também suas definições locais são fruto de uma profunda conexão entre as diferentes vozes que o compõem. Vozes essas acadêmicas, populares, elitizadas e comodificadas atuam de forma conjunta na sua versão do que é celta, no seu uso da própria identidade. Os aspectos aqui coletivos não são apenas definidos pelo discurso de autoridade acadêmica da História, mas se influenciam mutualmente em maior e menor nível.

Compreender esses níveis e como essa influência se dá em uma via de mão dupla intercultural é o trabalho que os estudos de Memória têm alavancado. Afinal, é justamente nesse momento que as diferentes dimensões de memória são aplicáveis seja ela material, social ou mental, como nos aponta Astrid Erll[13].

Mas, afinal, por que o termo celta é historicamente controverso? E por que nós, mesmo sabendo que ele é controverso, continuamos a usá-lo? Bem, as duas perguntas são explicáveis ao longo de nossa análise de festivais celtas. E é justamente a controvérsia moderna que nos interessa particularmente no campo da memória. Entretanto, essa controvérsia é explicada historicamente já em seu uso nos estudos de História Antiga.

Segundo a tradição histórica da antiguidade, as populações europeias ao norte dos alpes passaram a ser denominadas genericamente como Keltoi[14], que é a primeira forma pela qual encontramos a definição de celtas na História. A grande questão celta como levantada por Kim McCone (2008)[15], por exemplo, é qual a ligação que este termo tão abertamente usado hoje teria com as realidades dessas populações da antiguidade.

[13] ERLL, Astrid. Memory in Culture. Hampshire:Palgrave Macmillan, 2011.

[14] Os antigos helenos passaram a designar toda a população ao norte dos Alpes como Keltoi, termo esse que aparece em autores como Heródoto em suas Histórias já no século V a.C., mas também tem relação com os textos presentes em Estrabão, Posidônio, Atheneu, Diodoro Siculus etc na antiguidade entre séculos III – I a.C. Essa visão promovida pelo mundo clássico grego e romano é quase contemporânea na maioria dos casos e sua influência sobre o que se entende por celtas dois mil anos depois de sua escrita ainda é digna de nota.

[15] MCCONE, Kim. The Celtic Question: Modern Constructs and Ancient Realities. Dublin: Dublin Institut for advanced studies, 2008.

Afinal, não existe nenhum vestígio textual desses grupos que efetivamente nos ajude a resolver esta questão. O que nos resta é justamente a cultura material e os textos de autores gregos e romanos. Nossas informações sobre os celtas entre os autores antigos não segue o mesmo padrão. Isso se explica porque esses autores escreveram em diferentes épocas e com diferentes interesses. O único ponto de articulação entre os termos é que todos se referiam aos povos bárbaros.

Mesmo assim, autores que mantiveram contato direto sobre os celtas como Políbio, Posidônio e Júlio Cesar (ao escrever seu comentário sobre a guerra das Gálias) possuem definições diferentes sobre o que seriam os celtas, os gauleses, os gálatas etc. Estes termos, que modernamente nos parecem de fácil definição geográfica, encontram assimilações diferentes entre os autores clássicos gregos e romanos o que por si só já gera um debate histórico.

No entanto, se seguirmos a ideia de Barry Cunliffe[16] sobre o tema, esta diferenciação de nomes se explicaria por uma análise diferenciada que cada autor daria para o mesmo e, em termos gerais, Keltoi/Celtæ seriam grupos de regiões mais afastadas, bem como definições mais gerais dos mesmos e galli/galatae seria um termo mais específico e utilizado para designar àqueles grupos com os quais estes manteriam mais contato, mais especificamente as tribos que interagiam diretamente com o mundo mediterrâneo.

Não podemos, então, afirmar por meio destas fontes que existia uma unidade celta que permitisse o uso que hoje modernamente o atribuímos. E mesmo a solução de que a língua seria o fator de articulação entre esses grupos na antiguidade é questionável também por fata de registros que a comprovem.

Outra tentativa de justificar o uso do termo e a ligação entre as diferentes populações seria a leitura dos objetos artísticos que muitas vezes é utilizado e identificado como prova da coesão céltica destes grupos. Desde o estudo de antiquaristas como J Romilly Allen até os estudos de arte celta do século XX com Paul-Marie Duval, aponta-se a variação estilística dos objetos de arte como fator de identificação coletiva celta.

[16]CUNLIFFE, Barry, *The Ancient Celts*. New York: Oxford university press; 1997, p. 2

E é bom colocar que para além de acusações de usos ideológicos entre acadêmicos, este argumento artístico perdurou no centro do debate de legitimação do termo celta nos anos 1990[17], com Ruth e Vincent Megaw, que em seus estudos de arte celta consideram também a arte o fator de ligação válido para que utilizemos o termo celta como um conceito identitário geral já na antiguidade. Segundo eles, a arte do período de La Téne por refletir crenças religiosas em seu quadro estilístico denota uso ideológico do mesmo que ao ser compartilhado por diversas tribos seria prova inconteste de sua celticidade geral.

No entanto, os argumentos contrários dizem que as fontes históricas da antiguidade não nos permitem afirmar essa coesão e que por conta disso, essas análises seriam especulativas e até mesmo a-históricas como diria Eoin O'Neill, não apenas por não considerar os fatores de língua, arte e etnicidade como variáveis independentes, mas principalmente por não existir comprovação do uso do termo pelos próprios grupos estudados.

Se seguirmos os usos históricos do termo, nós encontramos um verdadeiro hiato ao chegar da Idade Média até o período moderno, quando o termo celta nem sequer é usado para designar as populações do que hoje chamamos de Irlanda, Escócia ou mesmo da Bretanha francesa. Os irlandeses e escoceses nesse período possuíam e utilizavam o termo gaélico, e sua cultura de memória coletiva era identificada por um universo gaélico (Gaeltacht) e que até o século XVII permanece sem maiores identificações com o termo celta.

Tudo isso faz com que não seja possível afirmarmos que os povos da antiguidade se denominavam por celtas, pois mesmo os autores clássicos que cunharam o termo não têm uma definição coesa sobre o termo. E é por esta razão que o seu uso para o estudo dos povos da antiguidade, por mais consagrado que seja é controverso.

[17] Simon James e o casal Ruth e Vincent Megaw travaram um debate sobre o uso do termo celta ao longo dos anos 1990. O debate para além das questões acadêmicas também envolveu algumas trocas de farpas políticas, pois os partidários de Simon James por questionarem o uso do termo celta foram acusados de alimentar um discurso anti-europeu, de extrema direita (Tory) e que via no uso geral e aceito do termo celta como uma ameaça ao seu monopólio ideológico e conservador inglês.

Afinal, por mais que existam esforços de linguistas, ou mesmo da interpretação religiosa da função artística do estilo lateniano de arte celta feita pelo casal Megaw, é impossível para nós, com os elementos que temos disponíveis, afirmar que eles possuíam uma unidade, pois até mesmo as fontes clássicas gregas e romanas que os citam depõem ao contrário.

Não podemos afirmar o uso do termo na antiguidade e muito menos a ideia de uma unidade entre eles enquanto povo. Este ponto nos faz refletir, pois se não podemos afirmar a existência de uma unidade celta na antiguidade por conta de suas inúmeras tribos e diferentes expressões locais, será que podemos dizer o mesmo da chamada franja céltica moderna que se pretende homogênea quando se estrutura de forma heterogênea?

Afinal, é justamente essa heterogeneidade pretensamente homogênea que é transformada em um esforço coletivo de Cultura de Memória celta e em uma verdade étnica, base da visão poética de literatos, dos habitantes dessas regiões, dos acadêmicos e também das imagens espalhadas pelo mundo promovidas pelos festivais.

É importante ressaltar também que todos esses elementos não teriam força para sozinhos estruturarem essa cultura de memória. O que o motiva em grande parte é uma invenção de tradições tal qual Eric J. Hobsbawm a compreende, como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas” (2008, p. 9) apoiadas nas vivências coletivas. Neste sentido, existe um projeto de invenção de memória que atua diretamente sobre o indivíduo e que ganha força e contornos polêmicos por seu uso moderno indissociável do aspecto político.

A problemática do uso político da Memória Celta.

A definição celta como vimos é problemática. A afirmação de uma cultura celta é algo que não se pode aplicar nas análises mais localizadas para não cairmos no risco de nos tornarmos generalizantes. No entanto, seu uso para compreender suas relações políticas e de alteridade pode ser feito justamente por seu caráter agregador.

Isso ocorre porque o processo de criação de uma imagem coletiva sobre uma forma de memória, ou melhor dizendo, o que nós podemos definir como invenção de memória no caso dos celtas, recai sobre três fatores que de acordo com Jan Assman

(2011), se expressam por 1) uma relação concreta entre espaço e tempo, 2) uma relação sólida com o grupo e 3) uma capacidade de reconstrução independente.

O primeiro fator é bem próximo aos conceitos forjados de espacialidade como estipulado por Benedict Anderson (2009), em comunidades imaginadas, estruturando-se diretamente sobre o conceito de celtitude como fator agregador, mas também evidenciando uma problematização da fala de Anderson.

Afinal, ao falarmos de "comunidades imaginadas" nesse caso específico, nós temos de levar em conta que por mais que concordemos que esta seja uma construção intercultural, ela também esconde uma narrativa mítica intercéltica travestida de um panceltismo homogêneo.

Muitas vezes nesse caso flertam com o passado de longa duração e se autopromovem de maneira resistente por meio da etnicidade, mas tentam desta forma inserir-se em uma narrativa histórica maior, percebendo-se por meio de relações e pertenças Pan-célticas em um senso forjado e imaginado próximo do que Anderson definiria "Comunidades Imaginadas" em denominação clássica.

Desta forma, o conceito de "Comunidades Imaginadas" de Anderson (2009) é apresentado por estes grupos como se fosse uma dimensão mental partilhada entre diferentes grupos da chamada franja céltica, materializando símbolos próprios e socializando-os por tradições que reafirmariam essas construções pancélticas inerentes a toda construção étnica destes grupos.

Além disso, devemos mencionar que as chamadas "Nações celtas" se percebem materialmente como uma unidade homogênea e que encontram nessa dimensão material os símbolos, documentos, monumentos e imagens referenciais que estruturam sua demanda imaginada e política [18]tal qual Anderson as condiciona em seu conceito clássico justamente por serem: a) imaginadas, pois os membros dos grupos "célticos" jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão

[18] Apesar de reconhecermos que a Irlanda e a Bretanha reconhecem e se afirmam como duais modernamente entre seu pertencimento entre o irlandês e inglês e o bretão e o francês, sobretudo, linguisticamente, é no mundo céltico que estes elementos encontram uma expressão mais livre e resistente. É nessa resistência que vamos mergulhar para compreendermos os usos políticos da Memória Celta.

entre eles, sobretudo em celebrações sazonais como os festivais internacionais; b) Limitada, porque mesmo que a "Franja céltica"[19] seja de fato enorme em suas fronteiras, suas zonas de influência de celticidade são finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras formas interculturais de sentimentos indentitários e até mesmo nacionais; c) soberana, pois se estrutura na prática discursiva sob a concepção iluminista que garante a liberdade desses grupos mediante a estruturação de um Estado soberano, ou pelo menos com alguma autonomia política regional; d) uma comunidade que independente da desigualdade existente entre seus membros, promove um sentimento de pertença como uma dimensão mental estereotipada que por meio de valores e normas forjados, se conceitua no tempo por uma profunda camaradagem horizontal tolerando demandas que muitas vezes são conflitantes ao visar uma coesão de grupo.

Compreendemos que essas visões imaginadas de comunidade possuem falhas inerentes ao escopo pós-colonial, no qual irlandeses, escoceses e mesmo bretões se inserem, mas é fato estrutural de suas narrativas pessoais a tentativa de se construir em meio a essa ambiguidade como se fosse o modelo a se seguir.

Essa ambiguidade que, na verdade, traduz uma contradição de termos se deve ao pressuposto hegeliano inerente à própria ideia de uma comunidade imaginada no qual se pensa a identidade irlandesa ou escocesa como uma grande narrativa global que buscaria por meio de seus celtismos um lugar na narrativa total da História e que venceria resilientemente com o passar dos anos seus pesadelos gaélicos de periferia e marginalidade, galgando assim seu lugar na História.

Para além da problematização pós-colonial e do papel da sociedade civil ao manter ou romper estes ideais, a verdade é que as imagens comunais formam um grande palco de disputa velada. Uma busca pela legitimidade de uma celtitude

[19] Vale ressaltar que a franja céltica aqui é um conceito abertamente explorado em livros, pela imprensa, televisão ou mesmo em discursos políticos. Em nosso estudo, nós vemos a franja céltica como uma construção de base teórica próxima do que Murray Pittock (1999) definirá como um espaço geográfico ao mesmo tempo que imaginado e que assume características politicas, etnoculturais e também linguísticas (mesmo que esse último seja alvo de grandes debates.) A franja celta é então uma delimitação étnica de tal forma forjada que a própria ideia de etnicidade (que é por si só elástica) assume posturas cívicas variadas de acordo com a participação multicultural destes grupos e que sugere diferentes vivências locais de distinção coletiva visando resistir a outras construções étnicas mais hegemônicas.

silenciada que não pode nunca ser estabilizada, pois está em constante movimento de autodefinição subalterna.

É por isso que a visão nacional contemporânea, própria da inserção da celtitude no plano moderno de uma comunidade imaginada deve ser questionado. Ainda acreditamos que como nas palavras de Manuel Castell

> "(...) ao contrário das visões de Hobsbawm ou Anderson, o nacionalismo como fonte de identidade não pode ficar restrito a um determinado período histórico e aos processos e conquistas do Estado Nação moderno." (Castells, 2010. P.48) [20]

Ou seja, a busca por representação, reconhecimento e afirmação destas identidades irlandesas, escocesas e bretãs é uma disputa de Memória multidirecionada no afã de fazer parte de uma grande narrativa histórica hegeliana que tem apenas mantido suas falas cativas como mecanismos de subalternidade.

A celtitude é usada de maneira praticamente instrumental nas falas destes grupos, o que nos leva ao segundo fator demonstrado por Assman.

Este segundo fator parte do conceito de celtitude em sua aproximação "etnonostálgica" e, sobretudo, aos pensamentos imaginados que definem uma comunidade imaginada, mas definida por dois pontos: Peculiaridade e Durabilidade. Estes dois pontos atuam por meio de mecanismos de esquecimento coletivos, percebendo-se como contínuos e imutáveis, ignorando suas rupturas históricas. Esse fator é notoriamente percebido nos festivais celtas ao longo da franja atlântica europeia, onde o sentimento de pertença toma conta de todos por ações ritualizadas e as rupturas históricas que subalternizaram as comunidades celebradas ao longo dos séculos são subitamente apagadas e cultuadas de maneira positivada.

O terceiro fator é relacionado com a capacidade de "reconstrução independente" destes grupos de memória inventados (como é o caso dos celtas), e

[20] CASTELLS, Manuel. O Poder da Identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2010. P. 48

atua de maneira comparativamente próxima ao mecanismo de invenção de tradições evidenciado por Eric Hobsbawm (2008), de maneira que a reconstrução é vital para o processo de memória, pois “a memória trabalha por meio da reconstrução” e consequentemente revalidação de discursos políticos associados a esses grupos.

Nestes termos, o passado por si só não pode se preservar e por isso se sujeita a um processo contínuo de realocação e reorganização de acordo com as mudanças dos quadros referenciais de cada momento presente que se assume quase sempre para fins políticos ou mesmo mercadológicos bem definidos.

Isto também ocorre a partir da perspectiva de grupos que discursivamente os dominam e que propagam essa fala com intenção de canibalização desse modelo cultural e, sobretudo, visando sua domesticação também com caráter político claro.

Esses conflitos políticos pelo uso cultural da memória existem obviamente a partir da relação direta que esta terá com a tradição inventada, no caso celta. Neste momento, nós entendemos que a relação entre tradição e memória deve ser analisada também.

No entanto, como Halbwachs (2006) vê a tradição como uma distorção da memória, e também por conta da flexibilidade existente entre as fronteiras da tradição e da memória que são vitais para se compreender a invenção de memória céltica que preferimos partir para uma análise da memória coletiva que passe adiante de Halbwachs nestes termos e se distinga entre comunicativa e cultural como Assmann também trabalhará.

O PÓS-COLONIALISMO E AS MEMÓRIAS COLETIVAS CELTAS: Entre a comunicação e a cultura.

As memórias coletivas são aplicáveis dentro de um campo cultural. Como vimos, as diferenças de definição da cultura nesse caso definem a aplicação da memória entre os diferentes conceitos ou mesmo dimensões. Segundo Astrid Erll (2011), é justamente o entendimento do campo cultural que nos possibilita a inserção das diferentes memórias coletivas na cultura, mesmo que outros autores do campo da Memória partam de premissas diferenciadas.

Neste sentido, as diferenças entre o conceito de Halbwachs (2006) de memória coletiva e o conceito para os Assman (2011) é notório. Enquanto o primeiro baseia-se em formas cotidianas de interação e comunicação, para o casal Assman isso é bem mais institucionalizado e repousa em rituais e meios diferenciados, sendo apresentada em modelos distintos de memória comunicativa e de memória cultural.

Esta dicotomia de modelos apontados acima sobre as expressões da Memória na cultura encontra eco em praticamente todos os principais autores que abordaram a Memória Cultural de forma teórica. Pierre Nora (1993), John Bodnar (1992), [21]William Hirst (2008) [22]etc. Em todos esses estudos, eles estruturalmente produzem suas análises entre a unidade e a particularidade e, bem verdade, nós não escapamos disso, pois o estudo das memórias coletivas célticas nesse caso também é apresentado de maneira parecida.

Afinal, a grande questão é compreender, usando os modelos teóricos e debates da Memória Cultural, as diferentes formas de como a Memória se apresenta na cultura, pois estas são de fato ilimitadas e de impossível apreensão dentro do campo da Memória Cultural como um todo, justamente pela mutabilidade da cultura. Neste ponto, é importante ressaltar que Aleida Assman (2011) se esquiva em sua definição de memória cultural entre fluidez e fixação, o que evidentemente contraria uma perspectiva mais abrangente e certamente mais antropológica de cultura, como nos aponta Erll (2011) ou mesmo Canclini (2015) em suas análises interculturais.

Não é uma questão de demarcar as expressões da memória na cultura, mas conseguir identificar os casos específicos em que a memória se expressa de forma comunicativa ou cultural. Tendo isto em mente, não é difícil compreender como as diferentes expressões de celticidade e celtitude se apresentam nessas invenções de memória celta sem que precisemos limitá-las dentro de um conjunto metodológico rígido, fechado e não compatível com o estudo de algo cultural.

[21] BODNAR, John. Remaking America: Public Memory, commemoration, and patriotism in 20th century. Princeton, Nj, 1992.

[22] HIRST, William e MANIER, David. Towards a psychology of collective memory. Psychology Press, Memory, 16 (3), 2008. Pp. 183-200

Mas como entender a memória comunicativa e a memória cultural entre as diferentes expressões das memórias coletivas celtas? Temos de olhar os casos específicos. Afinal, diferentes expressões culturais ditas celtas produzem em suas falas e, sobretudo, silêncios as respostas para nossas perguntas.

Este estudo parte de alguns festivais celtas de regiões como Irlanda, Escócia e Bretanha francesa. Regiões que possuem suas peculiaridades e para além disso, expressam a lembrança entre as diferentes formas de memória comunicativa e cultural que embora diferenciadas influenciam-se mutualmente por representarem demandas não muito diferentes e de escopo pós-colonial.

O pós-colonial é o material do qual o campo discursivo irlandês, escocês e bretão toma forma. Não é possível pensar as relações de dominação entre os discursos oficiais de representatividade e as falas regionais que produzem memórias coletivas conflitantes e constituem as bases do celtismo contemporâneo.
O ponto de partida é a prática discursiva. Se pensarmos desta maneira, não é difícil compreender o motivo pelo qual as principais teorias pós-coloniais que citam Irlanda e Escócia partem dos estudos literários.
Isso não quer dizer que tratamos de elementos ahistóricos obviamente. No entanto, existe um historicismo corrente como bem nos aponta David Lloyd (2003, p46) que tende a buscar no progresso e desenvolvimento de uma narrativa civilizatória em detrimento de formas alternativas de narrativa destes lugares.
Vale lembrar que esta narrativa oficial, inerente ao escopo de uma grande narrativa histórica global hegeliana nunca será alcançada por estas regiões, pois elas sempre estarão pautadas em processos de subalternidade.

O pós-colonial então serve como elemento de reflexão sobre a construção das narrativas que permeiam os processos que cercam a construção de uma memória cultural tal que promovem a definição e posição destes grupos, sobretudo no tocante a resistência identitária.

Edward Said, por exemplo, foi um dos primeiros a falar da Irlanda em termos pós-coloniais, tendo relação com textos de Frantz Fanon ou mesmo Aimé Césaire sobre descolonização. Tanto que a partir de seus textos outros estudos comparando as teorias do orientalismo e o posicionamento da Irlanda ou mesmo da Escócia no império britânico foram possíveis, sobretudo no caso irlandês, como as comparações

pertinentes feitas por intelectuais como Joseph Lennon (2003), Gauri Viswanathan (2003) e Amitav Gosh (2003).

Para além das críticas ao reducionismo da análise de Said ao tema e o uso pelo qual as noções de sua grande teoria de orientalismo criaram nestas análises, não podemos ignorar o impacto que estas análises têm no entendimento do ideal nacional que cerca estes grupos que partilham diferentes níveis de celticidade moderna.

Os dilemas destas abordagens partem da abordagem e dos efeitos do imperialismo europeu sobre estas nações. O debate que segue a partir deste ponto é o dilema sobre a participação destes grupos subalternizados nos processos imperialistas que segundo a teoria pós-colonial teriam servido para dominá-los. Como aponta Clare Carrol (2003) sobre esse assunto, a controvérsia seria a participação destes grupos nos processos colonizatório fora da Europa, o que não afeta sua própria dominação dentro do mundo europeu independente de figurarem alguma forma de colonialismo interno (internal colonialism) como já indicava Hechter (1975) .

A Teoria pós-colonial, como a pensamos nesta analisa a História, a política e a cultura como uma forma de diálogo entre os diferentes grupos em que todos se permitem de alguma forma falar de maneira intercultural, mas de uma forma que os conflitos precisem ser reconhecidos dentro das realidades materiais de cada grupo e não dentro de uma ideologia discursiva totalizante como uma narrativa mundo única que subalternize alguns e alavanquem outros.

Para isso, é necessário sim as diferentes narrativas e a literatura, a iconografia, a música e mesmo a cultura material oficial nos serve como material de análise neste intento. A relação com os estudos de Memória nesse caso é notória e envolve, como bem aponta Kevin Whelan (2003), a necessidade de se escapar da narrativa oficial da História para se compreender os processos e falas plurais e muitas vezes deixadas de lado.

Para Whelan, aqueles que pretendem desbravar a teoria pós-colonial para explicar essas questões têm de se comprometer com a liberdade narrativa que permite a relação direta das memórias do passado e das diferentes visões de futuro possíveis

dentro deste campo de disputa. Os festivais com suas diferentes formas de se comemorar e formar essas memórias são, por excelência, o material em que essas visões são consolidadas ou mesmo criadas.

O grande desafio aqui é tentar compreender como a construção pós-colonial se pauta. Se ela parte de uma fala de influência iluminista seja colonizada ou resistente ou não-ilumunista e que busque novas formas de se compreender essa narrativa subalterna como Renahit Guha (2003) nos ajudará a pensar a partir da crítica a matriz historiográfica hegeliana evolutiva, base das formações nacionais que ainda reverberam na atualidade.[23]

A partir destes intelectuais pós-coloniais chegaremos a diversas formas de se compreender a fala, mas também de se chegar ao conflito subalterno mais específico e que, bem verdade, a teoria pós-colonial muitas vezes generaliza. Esse problema é notório na forma como algumas estratégias da narrativa nacional e colonial promotora de estereótipos subalternos e que no caso escocês, irlandês e bretão francês construíram seus padrões de identidade nacional resistente seguindo este modelo que os dominava.

Essas construções revelam certas comemorações identitárias e mesmo vozes conflitantes, mas não podemos esquecer que é disso que os estudos de memória se tratam. No ato de compreender como uma cultura de memória específica se forma temos de olhar para alguns destes mecanismos e os festivais, como veremos adiante, se mostram desta maneira.

Não devemos esquecer que o passado destes grupos aqui analisados seja este grupo irlandês, escocês ou bretão é um passado marcado por traumas e demais

[23] A crítica aqui colocada segue primeiro as ideias concebidas por Theodor Adorno sobre o "Conceito de Iluminismo"que se compreende como Totalitário, tendo o recurso da representação transformando-se em funcionalidade universal. Neste Sentido e seguindo a crítica a esse modelo, Renahit Guha em "La História en el término de la historiografia universal" nos lembrará que primeiro a subalternidade pode atuar dentro de uma esfera nacional e identitária e que por meio dela o espectro colonial é, sob todos os aspectos e para todos aqueles que sofreram, uma espécie de "furacão devastador" que muda e doutrina inclusive suas mentalidades mais locais. Isto posto, o que se segue nesse raciocínio é a crítica a matriz historiográfica pautada em Hegel e de base evolutiva. Este discurso crítico se opõe a história universal dos grandes impérios e se coloca na análise da força devastadora que as práticas de dominação fizeram e até hoje fazem por meio do conhecimento técnico e conscientemente político e econômico ainda vigentes nos grupos historicamente dominados.

formas de esquecimento que o discurso histórico muitas vezes não alcança. É necessária uma investigação que pondere de maneira qualitativa a Memória para se compreender melhor estes usos.

Emile Pine (2011), em seu The Politics of Irish Memory[24], nos alerta para esta questão. A negação de certas falas históricas oficiais ou mesmo de alguma investigação histórica sobre determinados assuntos promove uma lembrança coletiva que segundo suas palavras é inexata. Ocorre, então, uma distorção do passado e por extensão da História popular e mesmo da memória cultural com implicações pesadas sobre isso nos usos futuros do passado e mesmo da identidade que, segundo seu estudo sobre representação contemporânea irlandesa, é marcada pelo trauma.

E isso nos faz ponderar sobre o papel da memória cultural nessas vivências, na busca pelos diversos silêncios e traumas que, se por um lado, promovem uma visão inexata da História, por outro lado, promove toda uma cultura de memória baseada no trauma, na resistência e no uso controverso de suas próprias referências culturais coletivas, principalmente quando temos um passado colonial para assombrá-lo.

Não podemos pensar esses assuntos de maneira dissociada e é por isso que devemos compreender primeiro quais diferentes memórias comunicativas e coletivas nós estamos a falar e, como elas se aplicam no universo das representações culturais irlandesas, escocesas e bretãs no caso deste estudo em específico.

Autores como Astrid Erll (2011) e Jan Assman (2011) efetuaram diferentes estudos sobre os diferentes usos da memória na cultura ocidental. Eles partem de premissas diferentes, claro, mas ainda assim suas definições de memória cultural e memória coletiva encontram certo denominador comum dos quais concordamos.

Essas bases comuns entre as diferentes definições de memória presente no campo teórico da Memória cultural são bem próximas do que nossos relatos orais coletados demonstram sobre os diferentes elementos que constituem a invenção de memória céltica em meio aos festivais ou mesmo no cotidiano dos grupos analisados neste trabalho.

[24] PINE, Emilie. The Politics of Irish Memory. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.

Partindo então de que a identidade social[25] destes grupos serve aos interesses de afirmação destes grupos em meio aos elementos de reconhecimento e representação que os expõe, essas duas formas de memória coletiva, seja ela comunicativa ou cultural atuam de maneira a forjar o conceito de formação identitária no sentido da política vivenciada no cotidiano. [26]

E onde encontramos essas referências da vida prática? Onde eles se efetivam afirmativamente nos grupos irlandeses, escoceses e bretões aqui analisados? Bem, nossa argumentação aqui segue a linha de Sergio Silva em que afirma: *"os processos dos comportamentos sociais e suas orientações na vida cotidiana dependem de tipificações elaboradas nos processos de interações sociais*" (2009, p28) [27]

Essas interações carregam um forte elemento de memória coletiva, ou melhor dizendo memórias coletivas. Essas memórias em suas mutabilidades são plurais não apenas por se tratarem de memórias de diferentes grupos identificados por um ideal nacional ou regional, como irlandeses, escoceses ou bretões, mas também porque sua pluralidade existe de maneira interna. Em outras palavras, a variedade representativa e de reconhecimento destes grupos pela memória coletiva é plural tanto no aspecto interétnico como no aspecto intraétnico.

E estas variações estão presentes tanto na memória comunicativa quanto na memória cultural. Segundo Jan Assman (2011), a memória comunicativa é mais fluida, pois denota justamente um passado recente. Seu conteúdo mescla as experiências históricas com as biografias individuais de cada indivíduo e se mantém de maneira informal, sem muita forma, crescendo na interação cotidiana.

[25] O conceito de Identidade é amplo. Neste sentido, nós pretendemos compreender esse fenômeno a partir da ideia de que a formação identitária parte do reconhecimento de fronteiras simbólicas e de diversidade social. Esta perspectiva parte de uma visão sociológica nos permite o debate em meio ao interacionismo simbólico tradicional e implicações avançadas de uma teoria organizacional como propõe Manuel Castells em suas diferentes tipologias de intereação identitária entre o Estado, redes globais e os próprios indivíduos enquanto atores sociais.

[26] SILVA, Sérgio Luiz Pereira. Sociedade da diferença: formações identitária, esfera pública e democracia na sociedade global. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

[27] Idem. Pp. 28

Essa interação cotidiana também é notada por Erll (2011), que define a memória comunicativa a partir dela, buscando as experiências históricas em vivências cotidianas em um espaço limitado por um horizonte temporal de no máximo oitenta a cem anos, no que ela definirá como “dimensões temporais da vida cotidiana”.

Estas dimensões da memória comunicativa obviamente influenciam na maneira como a própria experiência da memória cultural é delimitada, principalmente porque os diferentes festivais celtas possuem uma vida de pouco mais de cem anos em sua tradição no caso dos locais e quarenta anos nos mais internacionalizados.

Essas experiências comunicativas são memórias orgânicas, em grande parte oral e vivida entre três ou quatro gerações de um mesmo grupo. São levadas por pessoas que afirmam seu próprio testemunho pela vivência destes valores em meio a própria comunidade sem qualquer necessidade de legitimar seu relato em algo histórico ou minimamente oficial.

E a Memória Cultural? O que a difere da Memória comunicativa nestes termos? Bem, comparativamente, a Memória cultural possui diferentes níveis de formalidade celebrada. Ou como dirá Erll (2011), é a Memória atrelada a objetividades materiais, propositadamente estabelecida e comemorada.

A Memória Cultural é mitificada como algo referencial do passado, é imaginado e organiza-se a partir desta imaginação de algo pretérito sólido. Ao contrário da memória comunicativa, é extremamente formal e cerimonial. Tem objetivos fixos, com classificações simbólicas tradicionais, relacionadas com determinadas palavras, pinturas, danças, símbolos, vestuários etc.

Segundo Assman (2011), o próprio conceito de memória cultural compila em si todo um corpo de textos, imagens e rituais referenciais e específicos de cada sociedade em cada época, em que sua própria representação, reconhecimento e afirmação pela prática servem para assentar certa forma de imagem pessoal coletiva.

É por meio deste tipo de conhecimento coletivo e compartilhado que cada grupo faz uso do passado para delinear um sentimento de pertença seja unificado ou particular dessa estrutura cultural. É um rito que consagra e estrutura a diferença, tal qual Pierre Bourdieu (2001) o definiria como um Rito de Instituição.

Vale ressaltar que o rito de instituição aqui compreendido como um rito de legitimação que como bem diz Bourdieu, consagra a diferença e a institui, pois tende a inculcar nos indivíduos a ideia de que certas práticas de base social seriam pela vivência coletiva algo de base natural e, assim, o ato ritualizado atuaria de forma comunicativa e com um significado explícito de impor à face de todos sua própria identidade.

Este rito institucional é então presentificado pelas características próprias da investidura cerimonial inerente a memória cultural, e afirma estas práticas ao mesmo tempo em que mascara a matéria social como se o dado mitificado pela memória fosse natural.

Esse “delírio bem fundamentado” é afirmado por instituições que concedem a prática cultural certa representação e legitimação simbólica. E tudo isso demarca e assenta a memória cultural.

No caso dos festivais celtas e gaélicos, a memória cultural é tão representativa quanto a memória comunicativa. O fator decisivo é sempre o meio pelo qual essa memória se expressa seja mais orgânico e vivenciado ou com objetivos fixos demarcados por rituais, ícones e símbolos.

No entanto, é a memória cultural com suas delimitações que consegue aglutinar tanto práticas locais fechadas, com relações interculturais, de integração ou conflito interno. E ela o faz porque dentro de si ela abarca três dimensões constitutivas como nos diz Erll (2011), a dimensão material, social e mental.

Quando pensamos estas dimensões diferenciadas o fazemos também para tentar compreender outras formas de pensarmos a Memória coletiva para além da atuaçnao do campo enquanto algo único e geral e de forma estante. A Memória céltica possúi uma característica multidimensional e é esta característica que tentaremos abordar para tentar assim empreender uma compreensão de sua invenção de memória para além de uma possível interpretação estanque e essencialista da mesma.

A Memória cultural céltica e suas diferentes dimensões.

A principal crítica aos estudos de Memória ainda hoje é a crítica ao conceito de uma memória coletiva única e geral que abarcaria todos os aspectos do grupo de maneira estanque. Halbwachs (2008) sofreu estas críticas pelos historiadores da escola dos *annales* ao longo das décadas e como nos lembra Aleida Assman (2008) até mesmo Marc Bloch (1925) [28]teria sido o responsável por dar início a esta crítica.

Se nós pensarmos em termos absolutos a crítica tem seu fundamento, mas se pensarmos no campo da Memória Social hoje ela não se sustenta nem da maneira mais flexível. A Memória não é absoluta. Não é estanque. Ela viaja por diferentes meios como bem evidência Erll (2011) e pode ter diferentes leituras e direções, como nos aponta Michael Rothberg (2009) [29]ao definir a memória multidirecional. Nestas direções e usos múltiplos encontra-se a disputa e a partir dela, das interações e usos surgem novas formas de memória, novas interações seja ela no aspecto comunicativo mais restrito ou no campo da memória cultural, onde uma memória de longa duração se constrói e reconstrói e, sobretudo cresce de forma espiralada.

Como falamos anteriormente, a Memória Cultural não pode ser confinada ao discurso único e homogêneo, como uma narrativa oficial dura e estanque nos moldes dos textos do século XIX, de uma sacralidade tal que se tornavam praticamente inquestionáveis. Ao contrário, a memória cultural por mais que parta de meios tradicionais ou fixamente objetivados para se estruturar é de uma mutabilidade tal que é impossível reconhecer nela direcionamento único positivado ou negativado, que envolva unicamente coesão ou ruptura.

Inclusive, é de bom tom nós entendermos que a Memória enquanto campo reunirá as diferentes perspectivas em seus usos coletivos de tal maneira que consegue justamente chegar onde a análise histórica pura e simples não alcança. E isso ocorre por que ela vai além dos processos únicos. Ela busca os conflitos de

[28] BLOCH, Marc. *Mémoire collective*, *tradition et coutume* : à propos d'un livre récent / *Marc Bloch*. Date : *1925*. Paris : La renaissance du livre , *1925*.

[29] ROTHBERG, Michael. Multidirectional Memory: Remembering the holocaust in the age of decolonization. Stanford University Press, 2009.

narrativas e as pluralidades dimensionais dos termos que definem os grupos e geram identidades.

Um exemplo claro disso no curso do celtismo que analisamos em suas diferentes expressões e práticas discursivas aqui é um ponto que levantamos no último capítulo de nossa dissertação de mestrado quando abordamos o tema da comodificação do elemento céltico nas formações identitária irlandesas e galegas contemporâneas.

Ao analisarmos mesmo de forma breve alguns destes fenômenos, nós chegamos a conclusão que esta comodificação crescente da identidade "céltica" irlandesa e galega possuía dois pontos de articulação. Primeiro, os diferentes suportes e meios de memória que as comodificavam e, segundo, a própria percepção discursiva deste elemento "celta", que, segundo diversos relatos recolhidos tanto em fontes textuais como orais, evidenciavam uma percepção homogênea do que era "ser celta" mesmo que suas estruturas fossem claramente heterogêneas, como bem analisamos naquela ocasião.

As pluralidades dimensionais da memória e, sobretudo, a memória multidirecional explicam bem este exemplo. Reparem que o conflito perceptivo entre heterogeneidade e homogeneidade do celtismo atua diretamente nos conflitos narrativos das dimensões materiais, sociais e mentais da memória enquanto o conflito da comodificação destes elementos, para além da própria dimensão material, evidencia um dentre os múltiplos fatores e possibilidades que a invenção de memória celta poderia direcionar-se.

Com relação aos diferentes suportes de memória que ajudavam em sua comodificação, nós identificamos diferentes espaços, alguns mais tradicionais e outros mais alternativos pelos quais a memória céltica era traçada e, aos poucos, se comodificava. É relevante pensarmos que em uma sociedade de consumidores, cada vez mais os espaços tradicionais e alternativos de suporte de memória se mesclam e formam uma dimensão material quase pasteurizada que nos dá uma ilusão de homogeneidade destes elementos.

Apesar disso, essa ilusão de homogeneidade não precede a percepção da mesma. Existe na dimensão social da memória fatores que estruturam uma dimensão

mental de memória que se percebe homogênea. A homogeneização destas dimensões no nível material evidenciado pela comodificação dos meios tradicionais e alternativos de memória vem em decorrência disso e não ao contrário.

A contradição disso no caso céltico é que estamos tratando de uma expressão da memória na cultura que busca afirmação pela resistência étnica, regional e política como alternativa viável. A cultura consumista, traduzida em uma sociedade de consumidores assume de forma irrefletida um aspecto de consumo, em uma sociedade que, como nos lembra Zygmunt Bauman, *"promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumistas, e rejeita todas as opções culturais alternativas." (2007, p.71)*

Essa rejeição é por si só contraditória, mas explica a percepção homogênea de um celtismo entre as diferentes dimensões de memória. Os diferentes suportes da dimensão material se mesclam a evidente força discursiva da dimensão social que influencia e estrutura diretamente os códigos constitutivos da dimensão mental da memória.

Não é possível pensarmos essa construção como um processo único. Ele é plural e multidirecional, servindo a discursos dos mais diversos no campo da memória e para além dele como veremos ao falar dos festivais em si. O que não podemos esquecer é que as três dimensões da memória de cultura, seja ela material, social ou mental estão interligadas.

Nas palavras de Erll, *"É apenas por meio da interação constante, processual e dinâmica das três dimensões que a memória cultural é produzida*"[30] (2011, pg 103). É desta forma que devemos pensar as três dimensões da memória, e assim, compreendermos os multidirecionamentos que estas interações podem promover nos mais diferentes tipos de falas étnicas e regionais existentes na chamada franja céltica.

Cada dimensão possui características bem claras e é por meio delas que devemos explorar as interações. A Dimensão material, por exemplo, trata de artefatos de memória, tecnologias de memória como símbolos, paisagens, documentos

[30] "It is only through the constant, processual, and dynamic interaction of all three dimensions that cultural memory is produced". ERLL, Astrid. Memory in Cuture, 2011. Pg 103.

textuais, fotografia, arquitetura etc. Em outras palavras, suportes materializados da própria expressão dinâmica da memória.

A Dimensão social funciona como uma mediação explicita da prática da memória. São os portadores e praticantes da memória, melhor exemplificados pela figura do narrador, tal qual Walter Benjamin (1994) [31]o pensou. Afinal, é segundo esta mesma ideia que compreendemos que a memória está ligada à reprodução. E é justamente a reminiscência o elemento que funda a tradição base da reprodução da narrativa. Todos deixam alguma reminiscência no mundo e a dimensão social é a forma pela qual esta narrativa é construída no cotidiano.

O sentimento de perenidade frente à memória de duração prolongada, promove estruturas narrativas que buscam esse passado céltico mítico e inventado como uma resistente identidade que perdura para além da esfera comunicativa da memória coletiva. Ele fomenta narrativa tradicional mesmo que inserida em uma lógica de consumo comodificada contraditória.

Ela atua socialmente por meio de seus portadores legitimados. Xamãs, sacerdotes, os bardos, mas também a vivência das igrejas, das universidades e, sobretudo, de rituais comemorativos que compõe este elemento dimensional da memória. Por meio dele, nós compreendemos a relevância dos festivais e dos rituais institucionais na formação da memória cultural céltica contemporânea.

Já a Dimensão Mental, que parte da percepção individual e da inculcação de valores pessoais fica mais evidente entre os esquemas de memória partilhados por uma comunidade, conceitos e códigos que exaltam valores e normas da percepção de si, os estereótipos e os reforços próprios da vivência cultural da memória.

No tocante ao debate entre percepção homogênea ou heterogênea do celtismo inventado é justamente a partir da dimensão mental que a compreendemos, porque é nesta dimensão que a afirmação identitária se processa. Claro que ela é reconhecida pela dimensão social e representada pela dimensão material, mas é

[31] BENJAMI N, Walter . O narra dor: considerações sobre a obra de Nikol ai Leskov . Magia e técnica, arte e política: ensaio s sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

justamente no reforço afirmativo e intercultural entre diferentes vozes, não necessariamente opostas, que ela se reforça e se afirma enquanto percepção de si.

Os festivais promovem bem esse conceito, mas é interessante notarmos de antemão que a Memória Cultural é um produto das três dimensões. É a transversalidade da memória que atua aqui não focando em definições totais de áreas específicas, mas na interação e por que não dizer, integração entre elas. Devemos romper um pouco a defesa de certo nicho ao estudar a memória cultural.

Mesmo que cientistas sociais foquem mais na dimensão social e nós mesmos façamos o mesmo ao analisar os festivais por eles mesmos. Ou que estudiosos dos campos das artes e da literatura foquem mais no suporte material por si só ou mesmo que os especialistas de campos da psicologia e neurociências procurem suas respostas nas estruturas mentais da memória, devemos ter em mente que é a integração das três dimensões que compõe a memória cultural, em sua transversalidade que promove a lembrança de algo não factual.

E é essa memória cultural que analisamos para entender os "bárbaros de festivais". Sua motivação não é histórica, pois o que conta para a memória cultural não é o factual, mas sim a história relembrada, afinal, como bem menciona Jan Assman "Por meio da Memória, a História se torna Mito" [32] (2011, p. 38). E isso ocorre por conta da celebração dessa memória de longa duração, dessa memória cultural.

É justamente por formas mediadas e pré-mediadas de memória, como os festivais, que o passado fundacional é mantido vivo no presente e com essa conexão com o passado se mantêm uma base para com a identidade e o grupo de lembrança. É inclusive por isso que entendemos os rituais e festivais como as primeiras formas de organização da Memória Cultural em si.[33]

O Festival como Dimensão Social e organizadora da Memória Cultural

[32] "Through memory, history becomes myth"

[33] Esses elementos são estrturados como uma grande rede interconectada. É preciso localizar as malhas definidas por essa rede entrelaçada e por meio dela delimitar as configurações e padrões do entrelaçamento que podem nos fornecer as diferentes vozes muitas vezes não colocadas de forma explícita.

Os festivais fornecem os signos pelos quais a memória cultural céltica é inventada e mantida. Dessa forma, ela expõe práticas discursivas plurais ao redor da chamada franja céltica europeia e faz circular diferentes pautas e demandas próprias de cada região abordada.

É por isso também que, apesar das controvérsias, nós defendemos o uso moderno do termo celta como um conceito abrangente e guarda-chuva que abarca demandas das mais plurais e, sobretudo, seus conflitos seja ele de caráter étnico, político, econômico etc.

Compreendemos que o uso instrumental do celtismo como campo analítico não é apenas válido no uso do estudo das línguas tal quais alguns autores advogam. Afinal, fazer isso é ignorar completamente a dimensão social que o celtismo atingiu na memória cultural destes grupos modernos como irlandeses, escoceses e bretões, bem como galeses, galegos, córnicos etc.

Reduzir a validade do campo de estudos célticos apenas ao grupo linguístico é voltarmos com certo arcaísmo até o século XVI, quando George Buchanan, Paul-yves Pezron e tantos outros tateavam suas afirmações célticas pela sacralidade da língua. Os autores contemporâneos que assim o fazem não trabalham da mesma maneira que os fundadores deste campo linguístico de séculos atrás,mas tentar reduzir o uso do celtismo ao escopo linguístico é ignorar séculos de construções e conflitos étnicos, políticos e econômicos que são basilares para se entender as demandas destes grupos ainda hoje.

O acadêmico que assim o faz ignora esta dimensão social da memória construída e busca em seu nicho linguístico um refúgio seguro para seu trabalho acadêmico. No entanto, devemos investigar justamente esses conflitos, pois depois de tantos séculos é impossível dissociá-los da construção acadêmica ou popular do que se entende por céltico.

A língua é sim uma variável importante nesse processo, mas não é a única e muito menos paira de forma etérea sobre as diversas dimensões sociais da construção imaginativa do mundo céltico, principalmente porque não apenas os usos do passado histórico, mas os campos da memória são multidirecionais e nos ajudam

a compreender outras demandas destes grupos por meio da negociação, referência cruzada ou mesmo empréstimo de temas e engajamentos políticos diversos.

Nestes termos, nós compreendemos a importância do celtismo como um conceito de grande relevância analítica, pois como mesmo o define David Harvey, em Celtic Geographies, ele contribui de forma transversal para a resolução de inúmeras questões contemporâneas e que se traduzem em verdadeiros dilemas para esses grupos, como por exemplo:

> *" (…) politics of exclusion, division and subversion within supposedly unified folk-groups, the promotion of difference as a political, cultural or economic device, and the search for identity and belonging within a post-modern, consumersit society"* (2002, p. 4)[34]

Além disso, o potencial multidirecional existente na dimensão social da memória céltica por si só já torna este conceito de uso dinâmico e incisivo para qualquer um que deseja analisar estas populações europeias marginalizadas em suas próprias definições regionais ou mesmo nacionais.

Claro que ao falarmos dessa invenção de memória céltica, nós estamos falando de uma memória transnacional, que tem o potencial de criar formas diferenciadas de solidariedade ou mesmo novas formas de equalização de injustiças sociais no mesmo nível que também pode reforçar estereótipos negativos e mercantilizar instrumentos de domesticação subalterna destes grupos.

A Memória Transnacional aqui é evidente no caso céltico e promove um debate que, longe de cair no lugar comum de uma memória global esvaziada, reflete muito como essas comunidades se percebem enquanto grupo e quais são suas demandas em um mundo que se não nega sua possibilidade de redenção por uma construção própria de memória, as domestica ou mesmo as canibaliza em dominação cultural de

[34] HARVEY, David. Celtic Geographies. 2002 p. 4 . *"*(…) *políticas de exclusão, divisão e subversão dentro dos supostamente unificados grupos folclóricos, a promoção da diferença como meio político, cultural ou econômico e a busca por identidade e pertença dentro de uma sociedade de consumo pós-moderna.*"

tal maneira que as força a se reconhecerem como azarões dentro da narrativa hegeliana de uma História total.

Os festivais celtas são o exemplo máximo desta dimensão social aplicada. Dentro de um festival seja ele mais local ou mais internacionalizado, nós encontramos todos os elementos analíticos e comemorativos que produzem verdadeiros “símbolos transnacionais” e que evocam questões sociais das mais variadas.

É na ritualização cotidiana e institucional de sua própria expressão de identidade que os “celtas modernos”, os “bárbaros de festivais” fazem sua resistência e trocam referenciais de memória folclórica, em uma memória viajante que promove a diferença ao buscar uma suposta unidade.

A análise desses festivais que advogam sua pertença céltica nos faz questionar qual tipo de identidade celta é forjada aqui. Afinal, que vozes falam e que vozes são silenciadas? Onde a experiência humana aqui se traduz em pertença identitária ou na subalternização de alguns grupos em detrimento de outros?

A resposta reside nos diferentes níveis de Memória que estes grupos advogam para si. Para além da própria representatividade, a questão aqui é a voz destes grupos e sua real possibilidade de fala que venha sobrepujar a domesticação histórica de sua própria subalternidade. Apenas desta maneira nós ousamos responder todas estas dúvidas que pairam entre as misteriosas brumas do mundo céltico contemporâneo e poderemos desatarmos assim o entrelaçado nó celta de sua própria subalternidade.

É por esta razão que podemos concluir dois pontos aqui. O primeiro diz respeito à capacidade organizativa da invenção e memória céltica como um fator analítico. É por meio dele que descobrimos diferentes falas, diferentes demandas e, sobretudo os esquecimentos que compõe a memória coletiva, em um exercício cultural, ou melhor dizendo, transcultural que promove o trânsito de experiências e a melhor definição das demandas dos grupos que o mundo moderno ainda chama de celtas.

Nesses contatos podemos perceber a formação de uma narrativa em comum entre esses grupos, onde a identidade de resistência fica evidente na forma como

esta construção social da identidade se propõe por meio dos rituais institucionais festivos.

A identidade céltica aqui é administrada em meio aos diversos atores sociais que são de alguma forma estigmatizados pela lógica de dominação de identidades maiores e mais legimadoras dentro da formação nacional europeia contemporânea e que assim como bem define Castells, constrõem dentro desse nicho de festivalidade uma espécie de “trincheira de resistência e sobrevivência”, própria de uma identidade de resistência que busca elementos de uma essenclaização céltica por meio da sua própria celtitude.

Em outras palavras essa invenção de memória céltica vai atuar de maneira própria em seu modelo resistente. Seus partidários se demarcam como aqueles “gloriosos perdedores” em uma formação que busca a *“exclusão dos que excluem pelos excluídos”* como mecanismos de defesa e manutenção de seu pertencimento subalternizado ao longo dos séculos, esperando a oportunidade para conseguirem afirmar-se, mesmo que esse próprio movimento, por algum motivo estrutural seja o próprio impeditivo de sua legitimação e afirmação frente a outras nacionalidades europeias.

O outro ponto é a capacidade mediadora da dimensão social do celtismo, expressa por meio de rituais institucionalizados e práticas comemorativas como os festivais sazonais que evocam essa identidade de resistência. Esta capacidade está intimamente ligada com os diversos usos multidirecionais e interculturais das memórias coletivas destes grupos, bem como a negociação de normas que assentam os valores indentitários transnacionais por meio de símbolos célticos igualmente transnacionais.

O folclore, a música, as roupas, as lendas e demais expressões estéticas e artesanais atuam como símbolos intercélticos. Estes símbolos carregam um poder para além da dimensão mental e imaginativa, pois condicionam códigos e percepções de si de tal maneira que fazem dos festivais celtas, por exemplo, o palco ideal não apenas para shows e demais apresentações culturais, mas também de problemas pós-coloniais dos mais diversos como veremos ao longo deste estudo.

É neste sentido que os festivais espalhados pela franja céltica são os melhores receptáculos de uma memória comunicativa repleta de celticidades, em que os viventes do celtismo podem exprimir falas plurais, mesmo que grande parte delas esteja canibalizada e comodificada para outros propósitos. Para além disso, é nesse meio que podemos encontrar uma possível vivência celta e suas relações constitutivas de uma identidade social que se pretenda representativa e reconhecida para alcançar certos status afirmativos (SILVA, 2009. p 28).

Mas de que festivais estamos falando especificamente? Afinal, o que não falta no velho continente é festival étnico buscando reconhecimento. Entendemos aqui duas categorias de festivais. Os locais, também conhecidos como gaélicos e os internacionais, normalmente referendados como pancélticos. Neste caso especifico, vamos ao longo do trabalho citar vários festivais, mesmo que entre tantos exemplos nos concentraremos mais em alguns festivais como o “Festival Pan céltico da Irlanda”, no “Festival intercéltico de Lorient”, na Bretanha francesa, no Royal National Mod da Escócia etc.

Sobre estes exemplos, nós podemos falar que cada um destes festivais possui características únicas e que nos permite uma reflexão atual sobre os temas levantadas em nossos questionamentos sobre o celtismo. Em verdade, a própria forma de olharmos um festival já nos permite compreender melhor falas diversas dentro do campo da Memória social.

Como veremos, a linha de análise para o qual os estudos dos festivais podem apontar é o paradigma indiciário pelo qual o entendimento do festival se torna mais efetivo, em seus elementos mais cotidianos e de onde, podemos realmente investigar as questões que nos preocupam em sua forma, seja para o campo do empreendimento festival em si, seu consumo turístico ou seus conflitos sociais, onde particularmente nos interessamos nessa análise. Os Festivais Celtas são um campo quase inesgotável para essas análises e suas diferentes propostas e estruturas organizativas são sintomáticas nessa busca.

O Festival Pan céltico da Irlanda, por exemplo, é organizado desde 1971 e com localidade rotativa por toda a Ilha da Irlanda. Desde sua primeira edição na região de Killarney até os dias atuais, este festival agrega as principais nações celtas das ilhas com a intenção de celebrá-lo: Irlanda, Escócia, País de Gales, Cornualha e Ilha de

Man. O mais interessante deste festival irlandês itinerante é justamente sua dedicação para com o gaélico presente em narrativas folclóricas e nas competições de músicas originais compostas exclusivamente na resistente língua celta dos irlandeses. Além disso, uma série de competições de dança, música, canções, coros, gaitas e grupos são feitos entre as nações envolvidas promovendo sua maior integração.

Com proposta similar, mas com proporções bem maiores, temos na França o Festival de Lorient que ocorre desde 1971 em agosto e com o tempo veio a englobar mais do que as tradicionais e mais conhecidas nações célticas. Para além dos grupos diaspóricos, nós encontramos a participação de regiões menos reconhecidas entre os grupos étnicos celtas como é o caso das Asturias, por exemplo.

A pluralidade existente no festival de Lorient nos chama atenção para o aspecto mercadológico presente não apenas na Bretanha francesa, mas em praticamente todos os festivais célticos espalhados pelo mundo. Até que ponto isso interfere na vivência do celtismo partilhado pelos celtas modernos? Até que ponto a experiência mercantilizada interfere na formação desta identidade celta atual?

Afinal, os festivais locais tendem a promover o celtismo de maneira diferenciada. É o caso do Royal national Mod escocês que ocorre em todo mês de outubro desde 1892. Esse festival de música, literatura, teatro e esportes é organizado pela associação das terras altas que busca preserver a cultura gaélica local por meio de um grupo fechado de famílias com códigos internos e demandas próprias de uma memória comunicativa e familiar, orgulhosa das tradições e pouco aberta à demandas mais globais. Uma proposta bem diferente do festival celta das ilhas hébridas que ocorre na mesma região escocesa e tem uma proposta bem mais comodificada e aberta as tendências globais do planejamento de festivais culturais de alcance amplo.

Como podemos ver, os festivais são um palco vivo e dinâmico por onde as vivências de uma memória imaginada como céltica são abordadas. É notório que seus indícios qualitativos são a base de sua representação resistente. Suas práticas diferenciadas buscam a unidade do interceltismo e sua construção enquanto um ritual institucional cotidiano são as bases pelas quais compreendemos que é na expressão

festival céltica onde as diferentes narrativas acerca do celtismo podem ser encontradas e analisadas ainda hoje.

Em outras palavras, se a busca pelos celtas contemporâneos demanda uma análise de suas práticas narrativas mais atuais, é na vivência do festival que poderemos começar a entender como o celtismo atualmente se comporta, entre as demandas de globalização e politização das diferenças étnicas e culturais e onde a identidade de resistência se forma, orgulhosamente, em um espaço diferenciado ditado pela Memória coletiva céltica.

Capítulo II – Os Festivais Celtas

Festivais são as formas primárias pelas quais uma cultura de memória se organiza. Neste sentido, é nos festivais que podemos encontrar uma repetição regular de rituais e propostas que asseguram a comunicação e o conhecimento necessário para dar ao grupo seus valores identitários mais fortes.

As vivências de uma memória cultural que se pretende céltica são praticadas na repetição ritual que consolida a própria coerência do grupo no tempo e espaço. No caso dos rituais aqui abordados, eles são como ritos de instituição que funcionam tal qual Pierre Bourdieu (2001) o pensava quando falava dos ritos institucionais cotidianos.

A diferença que esse cotidiano é planejado. Faz parte de um calendário fixo na comunidade local, nacional ou mesmo internacional que o alimenta e consome. Mas sempre com a mesma proposta de um rito que consagra e institui a diferença.

Este ritual não apenas flerta com a invenção de memória céltica, mas a comodifica e entra em outros meandros que o próprio vivente não percebe como algo estranho, pois o naturaliza. A performance ritual tem uma forma de participação coletiva que mescla sua forma poética com a lógica comercial de mercado, canibaliza elementos diversos e produz uma faminta forma de identidade que busca afirmação, mas também busca mercado para se vender.

Em outras palavras, ela realmente funciona como um rito de instituição que possui marcação de distinção dualista. Mascara a matéria social como se esta fosse matéria natural, ou ao menos em alguns casos tenta vende-la para que pareça mais natural ainda.

Não seria estranho, então, a concebermos por meio do poder da imaginação, um ato de “magia social” que usa e abusa das dimensões materiais, sociais e mentais presentes nas memórias coletivas de comunidades.

É nesse ato que os diversos grupos usam o festival para se constituir como um delírio bem fundamento que alimenta a cultura de memória céltica, e que se

caracteriza por uma preparação ritualística que ao mesmo tempo concede representação e legitimidade simbólica.

Este processo serve como uma receita bem fundamentada da invenção de memória céltica neste jogo de afirmação entre a constituição étnica e a comodificação de seus elementos e expressões culturais. No final das contas, é a inculcação das diferenças o objetivo dos festivais enquanto ritos institucionais. O festival que nos lembra do cotidiano diário e imaginário e nos faz experimentar pela vivência dele próprio um espaço diferenciado negociação de identidades.

Inclusive, ao analisar diferentes festivais ao longo da franja céltica, uma percepção básica que notamos foi justamente o fato de que festivais celtas são espaços de constante negociação. Negociam-se os pertencimentos, negocia-se a legitimidade de falas políticas, econômicas e regionais.

É no festival onde muitas vezes a sobrevivência de certo estilo de vida está em jogo, mesmo que sua sobrevivência resulte em sua canibalização mercadológica e reuso do folclore local.

A Memória aqui, em suas diferentes camadas, níveis e mesmo dimensões apresenta-se muitas vezes como Mito e muitas vezes como tradição. O resultado disso é uma disputa entre a cultura majoritária e a cultura minoritária em diferentes níveis, seja no projeto de autonomia dos grupos identificados mutuamente como celtas contra uma identidade nacional que busca uma homogeneidade política ou até mesmo dos grupos célticos entre si.

A língua também ocupa um papel importante nessa negociação dentro dos festivais celtas como bem percebemos. Claro que cada festival terá sua preocupação diferenciada com relação a esse assunto, até mesmo porque como comparamos e participamos de festivais em diferentes localidades nacionais, nós encontramos muitas diferenças no uso não apenas de línguas diferentes, mas de um folclore céltico diferenciado, mesmo que a percepção básica em quase todos os festivais, sobretudo os internacionais, é de que as diferenças são mínimas perto do fator de integração, e principalmente, resistência que a elaboração e participação destes festivais pode proporcionar.

A Memória aqui tem duplo sentido. Um sentido fundacional, presente com significado, necessário em curto prazo e imutável em seu projeto de *identidade de resistência* e outro contra presente, que se evidencia no cotidiano sobre o que foi perdido, marginalizado etc. É este último elemento inclusive que é comodificado nos festivais, pois sua base histórica é incerta e pautada sobre o mito do celtismo[35], referência da própria invenção de memória celta.

A comodificação é, então, uma questão recorrente neste estudo. Não apenas porque é o caso mais evidente para a manutenção destas expressões em um sistema capitalista, mas também porque está diretamente ligada à dinâmica de exploração de grupos culturais majoritários sobre minoritários em uma disputa de dominação que em um campo aberto e globalizado, torna evidente o caráter pós-colonial com a qual estas regiões da franja céltica se encontram em suas representações e tentativas de resistência identitária.

É importante deixar bem claro aqui que a questão do Festival não é um problema em si, ou mesmo um entrave ao desenrolar das vivências sociais destes grupos, apesar de se mostrar como um dilema necessário para se entender algumas variáveis em que o festival enquanto rito de instituição promove no campo do julgamento da diferença.

A questão do festival comodificado então recai em diversos fatores para além da proposta oficial deste. Em nossa análise de campo, constatamos que esses fatores não criam valores ou demandas étnicas diretamente, mas tentam extrair valor das demandas já existentes anteriormente.

Existe uma pluralidade de vozes na prática do festival. Existem tentativas de rememoração, existe uma história do festival que é seguida, mas o que não se percebe é justamente a atualização por diferentes demandas ao longo do tempo, sobretudo, quando falamos de festivais longevos como os chamados festivais locais, onde a tradição do mesmo muitas vezes tem uma história de mais de cem anos.

[35] O Mito do celtismo aqui colocado é toda narrativa que não pode ser comprovada historicamente, fabricada por meio da prática comunitária e que ao mesmo tempo são recontadas de formas diferenciadas para legitimar um certo pertencimento que no caso deste estudo se enquadra dentro de um ideal céltico entre a celticidade e a celtitude e que compõem o celtismo.

Essa tradição do festival se atualiza e no caso dos festivais celtas se comodifica e modifica de acordo com as demandas já existentes, seja para assegurar sua sobrevivência ou para lucrar com ela em nível macro, como veremos nas análises de cada festival que descreveremos aqui.

O que podemos saber de antemão é que essas tentativas de se extrair valor das demandas já existentes demonstram uma relação direta com os indivíduos que participam das atividades do festival, com o que podemos identificar entre os diferentes públicos que o compõem. Isso pode ser observado como o que Bourdieu já apontava em A Distinção ao falar da relação da condição de classe e o condicionamento social, no tocante às variáveis e sistemas variáveis. Em outros termos, nós temos variáveis independentes que se flexibilizam, comodificam, criam outras práticas de acordo com a mudança das práticas sociais de seu meio juntas das variáveis dependentes que se preservam entre o público alvo representativo e consumidor dos festivais. Tudo isso elaborado dentro de uma comodificação étnica que nos permite encontrar as diferentes vozes que transitam por esse meio.

Esse processo promove muitas vezes a percepção de que o discurso é vazio e apenas mercadológico. Essa percepção é na verdade notória não apenas nos festivais, mas em outras manifestações sociais ao longo das últimas décadas, sobretudo no início do século XXI, onde podemos compreender, tal como Fraser (2008), [36] a ideia de que efeitos das demandas globalizadas promovem uma maior politização das diferenças étnicas e culturais, vistas diretamente nos festivais celtas aqui apresentados e uma gradativa redução da politização econômica das diferentes vozes sociais que o compõem.

Em verdade, esta aplicação, que pode ser compreendida por diferentes movimentos sociais, também atua sobre os festivais como podemos perceber, e esconde as diferentes possibilidades que o festival oferece na sua prática em si. E isto ocorre porque faz parte das variáveis amplas que o próprio festival nos fornece

[36] FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 26 maio 2008.

em sua estrutura. Estas variáveis guardam uma polifonia interessante e que permanecem de forma subreptícia dentro dessa percepção de superficialidade.

Uma visão metodológica da festivalidade

Para pensarmos isso, nós temos de fazer uma análise desses festivais celtas elaborando de que forma nós podemos pensar os festivais dentro de sua própria lógica. Neste sentido, uma análise distinta deve ser pensada também, tendo por base alguns estudos sobre o campo dos "estudos de festivais", como apontado por Donald Getz ao escrever sobre *the nature and scope of festival studies* (2010).

Dentro do campo de estudos de festivais, nós podemos identificar diferentes vertentes analíticas. Claro que todas elas a partir de um acompanhamento direto da prática festival, afinal, é a experiência do festival e seus significados que são a parte central dos chamados estudos de festival.

Essa experiência é a base da análise em si, onde a partir da atração de grandes multidões nós também temos uma resposta emocional igualmente grande que é muito representativa de como o festival é visto ao longo dos anos de sua existência.

Essa mudança é notória, pois nenhum festival ou público-alvo permanece o mesmo ao longo do tempo e entender essas mudanças, a nostalgia que o circunda e que se transforma em tradições próprias etc é central para compreendermos não apenas a relevância do festival como objeto de estudo, mas também para olharmos por meio dele e analisarmos as diferentes vozes que o compõem, das oficiais até as propositalmente esquecidas ou marginalizadas.

Mas como definir um festival? E mais especificamente um festival celta em suas possibilidades plurais?

Como falamos anteriormente as experiências e os significados são a base analítica dos estudos de festivais. É por meio deles que outros elementos podem ser compreendidos. Existe algo de relevante em um evento que inspira criatividade, atrai multidões e gera tantas respostas emocionais do público, sobretudo se avaliamos para além do que é apresentado pelo consumo deste.

Festivais são definidos por Alessandro Falassi (1987, p 2) [37] em uma perspectiva antropológica, como um tempo de celebração sagrado ou profano que celebra valores, ideologias, identidade e continuidade. É interessante notarmos que um festival celta, como qualquer outro festival não está distante dessas características e se aprofunda nelas de maneira notável.

Mas claro que essas são ideias mais gerais sobre o festival. Se seguirmos a proposta de Getz (2010), nós nos deparamos inclusive com três práticas discursivas possíveis para se analisar um festival. Cada prática discursiva é transversal, mas possuí metodologias diferenciadas mesmo que as conclusões analíticas não se mostrem distantes.

Dito isto, nós temos de nos perguntar qual prática discursiva da análise de um festival melhor se encaixa com as nossas perguntas ou mesmo com as diferentes abordagens teóricas do nosso campo de origem que indubitavelmente estão atrelados em nosso percurso crítico e científico.

Dentro dos estudos de um festival nós podemos definir três formas então. O discurso sobre a gestão de um festival, o discurso sobre o turismo de um festival e o discurso sobre os papeis, significados e impactos dos festivais na sociedade e cultura.

Sobre a gestão de um festival muito se discute impactos técnicos do mesmo, como recursos humanos, riscos, logísticas, marketing e aspectos ligados a sua realização do ponto de vista economicista. A literatura pertinente para este tipo de prática discursiva é também muito utilizada pelo discurso sobre o turismo de festival, onde o eixo é um pouco mais descolocado para estratégias de promoção da festivalização de eventos e rituais, promovendo uma hipercomodificação em meio ao marketing ou controle do fluxo humano dentro da lógica de mercado. O “turismo de evento” é seu foco de análise e serve ao mercado de forma instrumental.

No entanto, nossa preocupação aqui não segue esses dois modelos de discurso e sim ao terceiro, que diz respeito aos papéis, significados e impactos dos

[37] FALASSI, Alessandro. *Time Out of Time*: *Essays on the Festival*. University of New Mexico Press, 1987.

festivais na sociedade e cultura. Este modelo discursivo é o mais antigo dentro dos chamados estudos de festival e é bem inserido em literaturas antropológicas ou sociológicas sobre o que podemos compreender como um festival.

Dentro desta perspectiva, podemos perceber que existe um apelo transversal direto em sua prática. Podemos falar de Mito, de simbolismo ritual, celebração, hospitalidade e interação, mas também de identidade coletiva, impactos políticos sociais e culturais etc. As possibilidades são muitas, bem verdade. Mas também é notório que todos esses campos se encontram também na vocação transversal dos estudos de Memória Social e é aqui neste exato ponto que nós compreendemos os festivais como um fator catalisador para a melhor compreensão destes processos dinâmicos da vida coletiva dentro dos estudos de Memória.

Até mesmo porque o significado de uma experiência festival é sempre plural. Ele pode ser analisado de forma pessoal, na interação étnica intragrupos e intergrupos, visto por suas diversas camadas culturais ou como estruturas sociais de correspondência histórica. A Memória como bem sabemos nos permite ir além das amarras discurso histórico restrito, mas por isso mesmo nos permite entender as diferentes tonalidades coletivas que o compõe, sobretudo o conflito.

Isto é relativamente fluído em um sentido transversal entre as esferas individual e coletiva, passando por níveis culturais, sociais e econômicos. No entanto, essas esferas não são indissociáveis e por mais que os estudos sobre festivais foquem por demais nos estudos culturais em sua abordagem direta não quer dizer que os conflitos econômicos e entre classes sociais não estejam presentes em suas esferas locais e globais.

Os estudos que abordam festivais tem de prestar certa atenção a estes temas em suas análises, mas também não devem pensar suas dinâmicas como indissociáveis de qualquer outra que já tenha existido. Afinal, existem certas motivações que independente da prática discursiva adotada sempre estarão presentes e no caso dos festivais celtas aqui vivenciados não é diferente em sua formação. As Motivações são em geral

> *“a categoria que envolve a exploração do por que as pessoas vão para os festivais e como elas fazem suas escolhas e decisões”* (GETZ, 2010)

Essas escolhas e decisões guardam em si a pluralidade discursiva e os conflitos que buscamos compreender. Mas, além disso, elas também guardam questões mais gerais do próprio festival que deve sempre ser lido e vivenciado de maneira adequada no decorrer da experiência. Uma maneira adequada aqui em termos metodológicos é simplesmente ter em mente que as motivações são uma categoria dinâmica tal qual a Memória cultural e por isso suas considerações em meio as diferentes práticas discursivas acima citadas são sempre transversais.

Essa transversalidade pode parecer algo solto e sem bases sólidas em um primeiro momento, mas isso ocorre porque a experiência festival é ao mesmo tempo arte e ciência e sua inflexão só pode ser compreendida em um estudo de significados que busquem as memórias coletivas que a compõe.

Neste sentido, o conflito de compreensão do que é um festival em geral se dá pela qualidade de arte criativa que o forma. Obviamente não se podem planejar as experiências coletivas em um festival, por mais que grupos de marketing usem esse conceito como uma tendência construída e facilmente mercantilizada.

Em verdade, o máximo que os gestores de um festival podem fazer é facilitar e sugerir certas experiências, mas a carga histórica e emocional que elas podem produzir e evocar estão totalmente por conta das memórias coletivas extraídas das experiências vividas o que não pode ser planificado por mais que os produtores de um festival possam se preocupar em termos de design, marketing vender serviços, programas temáticos, avaliar qualidade linear, itens consumíveis (comida e bebida), localidades ou estética.

E é neste sentido que um festival deve ser pensado para fora do senso comum. Pensar o festival dentro uma perspectiva estrita de gestão ou mesmo técnica em turismo em grande parte quando se afastam das leituras antropológicas ou sociológicas tem a tendência a pensar os festivais de maneira superficial, deixando escapar suas nuances perceptíveis pela transversalidade da memória.

Bem verdade que os festivais celtas nunca foram pensados nestes termos pelos seus gestores. E podemos compreender isso, pois os festivais celtas quase sempre estão interligados com rituais entre a memória e a tradição, resignificando uma história pública que é imaginada, ganhando forma em uma invenção de memória celta.

O tempo céltico [38]é abstrato por si só, pois ele é mítico em sua característica principal que é a da memória cultural. Ele é algo que deve ser pensado de maneira diferente das explicações tradicionais aqui. Em termos gerais, dentro do que podemos falar dos festivais como grande meio produtor e reprodutor de uma invenção de memória celta, suas bases não são historicamente lineares em seu pensamento.

Afinal, a Memória pode ser um instrumento e, entre seus esquecimentos repletos de significado, uma forma de resistência. Um desenlace da História Mundo que a cerca e aparentemente a enquadra oficialmente no quadro da oficialidade opressora, da comodificação que plastifica ou da domesticação que a canibaliza.

Claro que nestas mesmas temporalidades ou camadas de percepção entre os festivais nós encontramos a fala que engloba, oprime, comodifica e canibaliza de maneira bem clara. Muitas vezes forte e muitas vezes chocante para o público que compra a entrada pensando em um imaginário romantizado do passado.

No caso de memórias coletivas ancestrais com alta carga de mutabilidade em suas invenções de memória ela se torna muitas vezes segregadora, dura e até mesmo racista em meio a delírios nacionalistas.

Com o celtismo isso não é novidade. Os festivais nos dão uma pista disso, mas é o campo de embate pós-colonial que nos coloca a partir dele em melhor perspectiva

[38] Quando falamos em um Tempo céltico, estamos evocando o debate existente sobre a indefinição do seu termo e as possibilidades mnemônicas de seu uso. Os Celtas são uma construção a-histórica e sua temporalidade não pode ser medida por formas de racionalização puramente históricas e delimitadas cronologicamente, onde os campos da arqueologia, da História e da linguística não se compreendem. O Tempo céltico é aqui medido por um único fator aglutinador que é a Memória. A Memória cultural céltica que produz o Tempo Céltico aqui abordado. Este tempo é formatado em um passado absoluto e mítico, em uma época primeva não identificada, mas partilhada no limiar de uma memória funcional e armazenada nos ritos de instituição. Ela é delimitada em um horizonte temporal duplo, onde o passado existe junto do presente em caráter nostálgico e emocional. E constantemente alimentado pelas ideias de celtitude e celticidade que em seu amálgama o produzem por meio do celticismo.

de análise de como essas pluralidades de pensamento são reais nos campos de disputa da Memória e como, principalmente dentro do celtismo, isso não é uma disputa binária. Os festivais celtas são o portfólio de tudo isso. Uma explosão de cores nacionais e de entrelaçados nós celtas que amarram, comodificam e canibalizam de certa forma a política e a economia, a sociedade e a tradição, a História e a Memória.

Neste sentido, o que conta na relação entre Memoria e História aqui nos estudos de festival é o que se lembra da História em sua vivência ou projeto de vivência. O que conta para a memória cultural não é o factual, mas sim a história relembrada. É o que torna a História tão difusa dentro da memória cultural e o que dá para a História certo verniz de Mito.

No caso do celtismo esse verniz é a sua própria matriz constitutiva, pois como bem sabemos o próprio debate do que é ser celta da antiguidade aos dias contemporâneos é tema de um embate controverso e bem organizado nas bases do que chamamos de Mito do celtismo.

Por meios com os festivais, o passado fundacional é mantido vivo no presente e sua conexão com o passado se mantêm uma base referencial para com a identidade e o grupo de lembrança que serve não apenas para legitimar o ritual institucional (que é o próprio ato de celebrar o festival), mas também a própria ideia de celtismo que os festivais formam ao longo de sua história recente.

O festival celta, em termos gerais, é em sua forma organizada por meio de uma extrema e formalizada construção dinâmica de Memória e que pode assumir em meio aos meandros da celticidade e da celtitude diferentes maneiras de ser e disputar suas espacialidades. Essa dinâmica reflete muito das preocupações que esboçamos até este momento e servirão de ponto de partida para fomentar o debate transversal da Memória em meio ao que entendemos por demandas pós-colonias destes grupos.

Mas que grupos são esses? Ou melhor perguntando que festivais são esses que dentro do celtismo se sobressaem e nos dão as pistas para essas questões? A resolução está entre a definiçnao dos festivais e o que podemos chamar de valor local e global dos mesmos.

Os Festivais celtas entre o local e o global

Os festivais celtas são plurais, pois as memórias coletivas assim o são. No entanto, eles possuem configurações, políticas internas, processos temporais e padrões espaciais que nos ajudam a compreendê-lo para além das abstrações teóricas.

Esses elementos todos juntos formam o que podemos classificar entre festivais locais (ou gaélicos) e festivais internacionais (pancélticos ou mesmo intercélticos). Cada festival possui suas peculiaridades, mas no geral eles transitam entre essas duas esferas mais gerais e que refletem também suas demandas contemporâneas de afirmação, atribuição e composição identitária tanto quanto suas outras demandas econômicas e dos conflitos sociais e políticos decorrentes disso.

As configurações que um festival celta pode adotar são variáveis de acordo com as iniciativas que o formaram inicialmente. Muitas estão muito atrás no tempo cronológico como é o caso do National Mod da Escócia, An tOireachtas irlandês ou do conhecido Eisteddfod do país de Gales que são originados no século XIX, com configurações datadas desse momento específico e que se mantiveram em maior ou menor grau nestes termos e por isso, nós podemos chamá-los de festivais locais.

Outros festivais, entretanto, são mais recentes. Eles encontram eco em um passado do início do século XX, bem verdade, mas sua configuração atual foi formulada praticamente dos anos 70 para o século XXI o que rendeu em sua própria forma uma proposta mais globalizada de se manter e estruturar. Neste sentido, eles são mais variáveis que os festivais locais, pois definiram suas configurações em um mundo de demandas globalizadas, conectados por redes e demandas econômicas que os empurraram para a esfera internacional, de onde vem, inclusive, o termo que adotamos para classificá-los.

Festivais locais e internacionais são configurações distintas, mas não estanques. Eles são interconectados e elementos existentes em um festival podem aparecer em outro de maneira um tanto quanto fluída. E é nesse entrelaçamento fluído que reside os esquecimentos, as lembranças e toda sorte de processos pelos quais as Memórias coletivas são responsáveis por elucidar em suas dinâmicas anuais de celebração e rememoração.

Cada festival nestes termos possue políticas internas que foram se formando junto da própria consolidação de cada festival. Estas políticas próprias estão plenamente ligadas com dois elementos básicos definidos pela participação pública junto ao evento em si, mas também com a forma pela qual o festival se mantém seja por meio de patrocínios, custo de participação ou mesmo o grau de comodificação de seus elementos próprios.

Sobre a participação pública junto ao evento em si nós podemos compreender um aspecto interessante de análise sobre os festivais definidos sobre o espectro do celtismo. Em geral, os festivais trabalham com a lógica do trabalho voluntário, o que já demonstra um engajamento por parte do público local ao festival em si, bem como demonstra parte de uma amostragem do público alvo que o compõe.

Mesmo festivais de grande porte e alta renda adotam a prática do voluntariado com relativo sucesso. O sentimento de pertencimento à tradição do festival é notório e formam dentro sua própria prática certos traços de uma memória comunicativa de fácil identificação.

Figura 2 Voluntários são parte importante da organização e intereção em praticamente todos os festivais celtas. Lorient, França. 2016. Fonte: Acervo do autor.

Para além deste elemento, existe toda a base de engajamento ao festival, por meio da reação dos habitantes da própria cidade e região ou do grau de participação estrangeira ao mesmo. Festivais locais raramente extrapolam suas próprias delegações de outras localidades, enquanto os maiores e mais comodificados investem pesado para atrair tal público. Os motivos são diversos e compõem variáveis interessantes na análise do festival em si.

Dentro da lógica de financiamento direto e viabilidade do próprio festival dentro de uma economia capitalista, os esquemas relacionados aos potenciais patrocínios são algo a ser contabilizado na análise, não apenas para medirmos o grau de inserção que cada festival se coloca dentro da economia capitalista, mas também para compreendermos até que grau a esfera da comodificação dos elementos tradicionais são promovidos ao longo do evento.

Os patrocínios são em geral formais e seguem a lógica direta de propaganda e marketing adotada por grupos empresariais ao longo do século XX e XXI, sejam eles de maior porte ou meros comerciantes locais. No entanto, é no processo de comodificação que devemos ficar mais atentos ao nos debruçarmos para estes elementos.

Afinal, a comodificação dos elementos culturais identificados como célticos são os mais inventivos possíveis, sobretudo, nos festivais de maior porte. Seguem tendências de mercado, de propaganda, mas são de uma liberdade em sua formulação sem precedentes, mesmo quando analisadas dentro do próprio contexto cronológico de cada festival.

Não é incomum encontrarmos produtos e quinquilharias forçadamente “celtificadas” ao longo dos festivais ou vermos certo esforço do comércio local em “celtificar” seus produtos locais, seja por homenagem ao festival ou para extrair algum lucro de toda a vivência coletiva céltica ali presente.

Alguns autores como, Moya Kneafsey (2003, p 123), advogam, por exemplo, que esse processo está diretamente alinhado com a própria proposta do que é o turismo de festival, e o processo de comodificação serve apenas para esvaziar a formação e afirmação de comunidades tradicionais em um processo bem próximo de

uma canibalização cultural (ROOT, 1996) onde os elementos são totalmente apropriados e dotados de outros significados e sentidos.

Nas análises gerais destes elementos diferentes visões coexistem. Um exemplo disso é como trabalha Matheson (2005) ao advogar um olhar mais focado nas potenciais sociabilidades que os festivais celtas promovem ou Alan M. Kent (2003, p. 208) ao olhar esse fenômeno de maneira diferente e sendo de certa maneira entusiasta desses processos, pois advoga que deles faz parte a atualização destes elementos celtas por meio do uso dos mesmos pelos círculos de socialização mais jovens, sobretudo, os adolescentes.

Em geral as diferentes visões acadêmicas sobre a comodificação de elementos celtas em festivais são bem próximos da própria concepção fluída dos "celtas de coração" elaborados por Marion Bowman (1995) e que formam todo um processo de consumo céltico dentro dos ditames de uma sociedade de consumo [BAUMAN, 2008) cada vez mais líquida em suas relações cotidianas.

Figura 3 Mercados célticos atraem todo tipo de celticidade comodificada. Lorient, França 2016. Fonte: Acervo do autor.

Dentro do campo identitário isso varia de festival para festival, sendo que cada qual se mostra dono de formas peculiares para lidar com esse aspecto de acordo com

suas políticas internas. No entanto, esses elementos são também variáveis interessantes para a avaliação dos festivais como campo de disputa de questões políticas, étnicas, econômicas e sociais dentro de sua comunidade referencial.

Outro elemento analítico interessante em nossa metodologia de festival são os processos temporais que o envolvem. Um festival possui um referencial histórico próprio e a partir dele propaga sua própria memória oficial. Neste registro encontra-se muito mais do que a própria comodificação do festival para as audiências que o sustentam, mas também a própria expressão da memória cultural que se deseja analisar.

Em outras palavras, as mudanças ao longo da história do festival produzem tanto elementos de memória cultural inerente ao próprio festival, mas também elementos de memória comunicativa entre seus consumidores. Essa vivência pode parecer subjetiva em um primeiro momento, mas nela encontram-se os elementos que indicam o referencial temporal do entorno do festival, principalmente os conflitos e os esquecimentos, base de qualquer análise que pretenda trabalhar com as diferentes dimensões de memória existentes no festival seja mental, material ou social.

A percepção histórica do seu próprio passado e também do tempo vivido são elementos principais em uma análise dos processos de rememoração do celtismo e, ao menos neste aspecto, os festivais celtas deixam isso bem evidente. Seja no discurso oficial quanto na fala de seus viventes, a percepção temporal é um fator imprescindível dentro da própria estrutura do festival celta independente dele ter uma configuração local ou internacional. O festival celta se enquadra bem nesta proposta, pois tal qual Jan Assman colocará, ele

> *"Pela repetição regular, festivais e rituais garantem a comunicação e o saber que dá ao grupo sua identidade. Repetição ritual também consolida a coerência do grupo no tempo e espaço."* (ASSMAN, 2011. P. 42)

Por esta perspectiva o festival como forma primária de organização de memória traz em si o cotidiano e o tempo onírico cerimonial. Em culturas iletradas isso é obviamente mais forte, mas em culturas informatizadas e inseridas no que

podemos chamar de culturas modernas, os festivais ainda trazem um aspecto interessante de suspensão temporal e rememoração de uma memória cultural para além da História.

No caso dos festivais celtas isto se mostra de forma ainda mais incisiva, pois a própria formação do celtismo já trabalha com essa suspensão temporal do elemento celta, formado por uma cultura de memória celta imaginativa e a-histórica.

Isso incide também sobre os chamados padrões espaciais que também são fonte de análise dos festivais celtas. A geografia do festival é algo relevante não apenas em termos de gestão ou mesmo do turismo, mas principalmente em uma análise mais próxima das ciências sociais como um todo.

A espacialidade do festival celta, tal qual dentro dos aspectos geográficos aqui suscitados, não é apenas definida em termos físicos, mas também humanos. O público alvo e o padrão humano dos viventes deste festival formam um campo de análise dos mais plurais e é nesse campo onde encontramos a polifonia de interesses tão relevantes em um estudo de Memória Social.

Figura 4 Membro da delegação galesa caminha pelas ruas de Carlow demonstrando seu pertencimento. Carlow, Irlanda. 2017. Fonte: Acervo do autor.

O festival fala por meio de seus padrões espaciais, suas disposições humanas e seu aglomerado de vivências coletivas célticas. Vivências essas repletas e transversais como propostos pelos estudos de Memória e, principalmente por meio das diferentes camadas experimentadas pela socialização dessas espacialidades.

No entanto, para melhor entendermos estas vivências coletivas célticas, é necessário compreender os processos de rememoração destas celticidades como um todo e que formam as fronteiras étnicas de uma Identidade social celta viva e presente em diferentes esferas dos indivíduos que a experimentam. Perceber estas construções mnemônicas é entender esse estilo de vida moderno e quem sabe entender os mecanismos por demais sedutores desta memória celta resistente e apaixonada, como querem vender os portfólios de apresentação destes festivais.

Afinal, estes celtas modernos ostentam seu orgulho em meio à idealização e representação de elementos de antiguidade comprovada materialmente, mas não reconhecida oficialmente. Sua vivência, assim como a maior parte de suas línguas especificas, segue uma cadência gutural ao passo que musical e estão presentes na força ancestral evocada nos festivais ao longo da chamada franja céltica.

Nestes festivais celtas reside o que acreditamos ser a melhor expressão contemporânea das memórias coletivas e deste celtismo moderno. Um encontro de cores e bandeiras célticas tentando estabelecer por meio de seu estilo de vida folclórico uma *política-vida* que busque realizar no contexto do local e do global um sistema internamente referido a esta celticidade contemporânea.

Os festivais espalhados por toda Europa são a nosso ver o local onde as celticidades são melhor abordadas e onde estes viventes do celtismo melhor exprimem seus sentimentos de pertença.

Os Elementos de análise metodológica destes festivais demonstram, por tanto, que são nestes festivais variados que nós podemos encontrar muito provavelmente as bases representativas desta vivência celta e suas relações constitutivas de uma identidade social que se pretenda representativa e reconhecida para alcançar certos status afirmativos (SILVA, 2009. p 28).

Mas de que festivais estamos falando especificamente? Afinal, o que não falta no velho continente é festival étnico buscando reconhecimento. Como falamos

anteriormente, nós entendemos aqui duas categorias gerais de festivais. Os locais, também conhecidos como gaélicos ou britônicos quando na Bretanha e os internacionais, normalmente referendados como pancélticos.

Especificamente aqui nós vamos exemplificar apenas alguns destes festivais que se intitulam celtas atualmente, pois é obviamente inviável analisar todos. Focaremos em alguns festivais mais conhecidos como: O "Festival intercéltico de Lorient", na Bretanha francesa, o Hebcelt Festival e o Royal National Mod da Escócia e o "Festival Pan Céltico" e o "An tOireachtas" da Irlanda.

Por comparação, outros festivais são dignos de nota dentro das análises, mesmo que não diretamente analisados por meio de uma participação de campo. Casos notáveis são, por exemplo, o "Festival Internacional do mundo celta de Ortigueira", na Galicia e o "Festival nacional de Eisteddfod", em Gales.

O "Festival Internacional do Mundo Celta de Ortigueira", por exemplo, acontece no mês de Julho desde 1978 até os dias atuais. Durante o verão europeu, o festival, originalmente fundado pela escola de gaitas de Ortigueira, promove anualmente um encontro com a música de todas as nações célticas recebendo viajantes acampados de toda a franja atlântica.

Ainda no referencial meramente comparativo, no País de Gales ocorre o mais antigo festival celta de que se tem notícia, o famoso Eisteddfod. Muitos são os diferenciais deste festival com relação aos outros, começando por sua tradição ininterrupta. Afinal, desde 1861 até os dias atuais o Eisteddfod nacional de Gales ocorre na primeira semana de agosto, mantendo uma tradição cultural céltica que serve ainda hoje de referência para os outros festivais tanto na Franja Céltica quanto diaspóricos.

No entanto, a relevância do Eisteddfod para se entender a vivência desta identidade celta nos dias atuais vai muito além de sua longevidade, como nos lembra Prys Morgan, em *"a invenção das tradições",* mais especificamente no artigo *'Da Morte a uma perspectiva: a Busca do Passado Galês no período Romântico'* onde ele disserta sobre a relação existente entre a formação identitária galesa, seu uso dos elementos célticos que a formam (em especial a tradição bárdica) e como estes

elementos foram referendados e apropriados pela cultura inglesa de maneira a limitá-los e isolá-los das demais tradições inventadas célticas nas ilhas.

A originalidade do movimento revivalista galês, que buscava nas antigas tradições célticas se reinventar, encontrará na figura do bardo seu ponto de articulação. Ainda segundo Morgan, o ideal do bardo que se tenta evidenciar é o existente na idade média galesa que de maneira profética *"projetava o passado galês no futuro"*, pois

> *"(...) Na sociedade céltica primitiva, os vates ou videntes, prediziam o futuro, função muitas vezes assumida pelos bardos, e assim, após a perda da independência, em 1282, a literatura do brud, ou da profecia, adquiriu grande importância."* (MORGAN, 2008. p.56)

A predileção pela figura bárdica no Eisteddfod é análoga ao entendimento de preservação e invenção de tradição estruturada em uma Memória Coletiva articulada por uma figura que por meio da musicalidade e, sobretudo, da oralidade que rememora os feitos célticos de outrora com a formação de uma identidade social galesa contemporânea.

Esta visão bárdica galesa presente nos festivais nos é muito próxima, por exemplo, na ideia do aedo existente entre os antigos helenos (VERNANT, 1990. pp 138-139), onde o poeta tem uma função próxima do bardo ao usar de técnicas mnemônicas (mneme) para transformar a percepção do presente pela vivência de um passado, ordenando o mundo por catálogos mnemônicos.

O Eisteddfod Nacional é o evento mais importante entre os diferentes *eisteddfodau* que acontecem anualmente em Gales. O próprio nome do festival significa congresso anual de bardos.

No entanto, para além da figura bárdica, ele é um evento que demanda a montagem de uma estrutura que permita um festival de tamanha proporção e tradição. E isso envolve gastos expressivos das localidades que o organizam em seus biênios itinerantes pelo País de Gales.

Se pensarmos esse festival junto com os demais festivais analisados aqui, um grande questionamento tende a sobre o uso midiático e a promoção dos festivais em meio a toda ancestralidade que eles evocam. Afinal, pode a ancestralidade ser tomada apenas como uma commodity celta? (HARVEY, 2002).

Bem, essa questão é respondida na própria análise de festivais como o Intercéltico de Lorient ou o Hebcelt da Escócia, não apenas dois dos maiores e mais conhecidos festivais deste 'mundo céltico', mas também alguns dos mais comodificados em sua estrutura e política própria.

O Festival intercéltico de Lorient

Em termos gerais, o Festival intercéltico de Lorient é o que gera maior receita entre todos eles. Este festival é atualmente o maior entre os principais festivais célticos dedicados à música e danças célticas, mas também outras formas de expressão artísticas como pinturas, fotografia, interpretação, esculturas, artesanato, gastronomia e esportes ligados às nações celtas europeias e também diaspóricas.

O Festival de Lorient ocorre desde 1971 em agosto e com o tempo veio a englobar mais do que as tradicionais e mais conhecidas nações célticas. Para além dos grupos diaspóricos como a Austrália e o Canadá, nós encontramos a participação de regiões menos reconhecidas entre os grupos étnicos celtas como é o caso das Asturias, por exemplo.

Mas onde surge o Festival intercéltico de Lorient que conhecemos hoje, com sua gigantesca estrutura técnica, turística e financeira? Sua proposta sempre foi essa? A resposta não é simples. Afinal, o festival se modificou muito ao longo das últimas décadas, fruto da própria realidade globalizada que ele tenta se inserir.

No entanto, sua memória oficial e mesmo a memória comunicativa de seus participantes nos remete a momentos anteriores ao "Primeiro Festival de gaita de Foles de Lorient" de 1971, por exemplo. É preciso saltar no tempo cronológico até a década de 1920, onde a Europa e, sobretudo, a Bretanha eram outras.

De acordo com a rememoração tanto dos usos musicais célticos da Bretanha (Falc'Her-Poyroux, 2014) quanto da própria história do interceltismo bretão (Chartier-Le Floch, 2013) é possível traçar as bases de um festival cultural intercéltico na Bretanha desde o ano de 1927, quando em Riec-sur-Belon um primeiro festival intercéltico tomou forma em idos do mês de agosto.

No entanto, não é possível pensar nesta primeira manifestação intercéltica bretã sem olhar o contexto histórico no qual o regionalismo bretão se encontrava e

principalmente a atuação da figura de François Jaffrennou, conhecido escritor regionalista (depois nacionalista) bretão que é mais conhecido por se autoproclamar Taldir entre os círculos bárdicos e neodruídicos (Gorsedd) da região.

Taldir Jaffrenou foi figura central do contato intercéltico bretão da primeira metade do século XX. Entre o debate ferrenho entre o regionalismo e o nacionalismo da Bretanha ele inicialmente se posicionou junto ao primeiro grupo e junto de Jean de Saisy surge a publicação mensal do Le Consortium Breton.

Neste momento era comum que essas publicações promovessem suas visões pessoais do passado bretão, panfletando ideias muitas vezes políticas desse sentimento de pertencimento regional próprio e seguindo um modelo das publicações irlandesas que surgiam no período do chamado *celtic revival*.

Tendo o ideal irlandês como modelo de herança periférica céltica, publicações como a controversa Breiz Atao na Bretanha ou a revista Nós da Galiza surgem dentro suas próprias demandas regionais e locais em um misto de busca por identidade cultural e política que na maioria das vezes apresentava visões não apenas divergentes como conflitantes.

Nesse momento, entre os anos 20 e 30 do século XX, Taldir Jaffrennou participará ativamente das vozes regionalistas seja com o Le Consortium Breton entre os anos de 1927 e 1928 quanto da publicação An Oaled entre os anos de 1929 e 1939. Será inclusive durante os anos de atividade do Le Consortium Breton e por sua grande iniciativa que ocorre o primeiro festival intercéltico na Bretanha.

Bem verdade que delegações bretãs já participavam de diferentes eventos pancélticos desde o século XIX, como os registros de Théodore de la Villemarqué durante o Eisteddfod galês de 1838 deixam bem claro. No entanto, é no início do século XX, com a formação do *Celtic Congress,* que as iniciativas de um ideal pancéltico tomam forma e entre elas as interações culturais.

A Bretanha começa a buscar seus contatos junto ao universo céltico de seus vizinhos irlandeses, galeses e escoceses e o *celtic congress* se torna o palco principal desses contatos. O elemento político nutrido por ideais nacionalistas dos diferentes grupos célticos não é descartado e quase sempre geravam tensões para além da própria identificação céltica, mas isso já se mostra a tônica não apenas das disputas

internas do próprio *celtic congress*, mas também dos regionalistas e nacionalistas bretões.

Taldir Jaffrennou nesse momento articula seus grupos panfletários regionalistas na própria Bretanha e forma o primeiro festival intercéltico que se tem notícia em 1927. Até hoje a própria organização do festival intercéltico de Lorient reconhece esta inciativa como pioneira e que com exceção das práticas druídicas do Gorsedd segue roteiro semelhante e conexão direta.

Obviamente existe um abismo relativamente grande entre o festival de 1927 e o festival intercéltico de Lorient tal qual este é concebido desde 1971. No entanto se olharmos para o "ideal céltico" de Taldir e a "alma céltica" evocada pelos festivais atualmente, paralelos pode ser traçados.

O ponto primordial é a música, base de qualquer festival. A música unirá os pressupostos regionalistas e nacionalistas bretões, mas também todos os demais grupos célticos sejam da Irlanda ou da Escócia. Segundo o próprio Breiz Atao [39](1922 p. 3) a música celta ajuda no desenvolvimento de uma personalidade intuitiva, algo próximo do que podemos identificar como Memórias coletivas dentro das canções e melodias conhecidas como célticas.

Mesmo que a própria definição de uma música céltica seja incerta (Fal'Her-Poyroux, 2014) e sem conceituações precisas pelos seus próprios praticantes ou mesmo distribuidores e promotores, é inegável que para seus ouvintes ela possuí um fator de identificação homogênea, da qual os regionalistas e nacionalistas da franja atlântica do início do século XX resolveram usar como fator de suas próprias aspirações e formações coletivas de uma cultura de Memória céltica.

Este ideal é interessante, pois, segundo Erick Falc'Her-Poyroux, a música céltica é uma tradição que se "equilibra constantemente entre uma tendência conservadora e uma tendência inovadora". E é este balanço que permite mesmo com as mudanças notórias dos festivais intercélticos uma percepção de continuidade dentro do celtismo ali rememorado como um rito institucional.

[39] Edição de número 38 em 15 fevereiro de 1922, ou seja ainda dentro de um ideal regionalista próprio.

Segundo esta concepção, nós podemos entender que a música céltica é usada tanto hoje quanto no início do século XX como um fator agregador das diferentes visões regionais e nacionais, bem como culturais destas regiões. Afinal,

> "O termo 'música celta' representa então uma solução simples para agrupar de maneira simplificada (para a grande mídia e o grande público) as realidades musicais e soluções de regiões vizinhas e culturalmente próximas" (Folc'Her-Poyroux, 2014. Pg 9)

Música celta então é um termo tão guarda chuva e polêmico quanto o próprio conceito de celta em si. O que ocorre é um sentimento de pertença homogêneo, mesmo que suas expressões sejam heterogêneas. E é justamente dentro de um festival intercéltico que podemos perceber essas diferenças.

Afinal, foi naquele mês de agosto de 1927 que surge a primeira experiência de um festival intercéltico na Bretanha. Segundo bem nos relata a publicação do Le Consortium Breton de setembro e outubro de 1927, nós podemos presumir que a experiência foi não apenas agregadora, mas embrionária para o que décadas mais tarde ganhou forma no festival intercéltico de Lorient.

Mas afinal, o que os relatos nos dizem do festival de 1927? Bem, segundo o próprio Le Consortium Breton, a ideia não apenas de seu editorial, mas de suas práticas como um todo era criar na elite um espécie de opinião céltica sobre os assuntos regionais. O Festival intercéltico atendia então a essa agenda de elevar o caráter regional das falas bretãs a um patamar de reconhecimento para além do local.

Vale lembrar que uma característica principal dos grupos da franja atlântica identificados com a invenção de memória céltica é seu caráter periférico e subalternizado historicamente frente aos centros dominadores seja ele londrino ou parisiense (ou madrileno se contarmos aqui a Galiza e Astúrias). O Festival, não apenas colocava no mapa os interesses regionais da Bretanha, mas buscava reconhecimento de suas demandas em outros grupos que, ao menos para seus idealizadores e grande parte dos grupos bretões da época havia um identificação cultural próxima.

Afirmar a Bretanha nesse mapa das nações celtas era vontade de grande parte dos grupos da época seja os regionalistas ou independentistas. Isso fica bem claro,

por exemplo, na declaração do nacionalista bretão Olivier Mordrelle quando da ocasião do *celtic congress* feito em Dublin em 1925, onde ele declara que

> ""Au congrés celtique de Dublin, en 1925, Malgré la forte opposition des conformistes régionalistes, tant retons que Britaniques, (...) tenterons de réaliser une union des jeunes celtes nationalistes (...). C'etait prématuré. Beaucoup d'irlandais connaissaient le nom de stations de métro de New York, mais plaiçent Rouen en Bretagne. Quant aux Écossais, ils n'avaient même pas appris à citer la Bretagne quand ils énuméraient les nations celtiques." [40](MORDREL, Breiz Atao, 1925 p. 77. Apud Chartier-Le Floch, 2013 p. 190)

Esta declaração deixa bem claro a vontade de inserir não apenas a Bretanha dentro do conjunto de nações celtas, mas de afirmar-se entre as nações celtas já estabelecidas como a Irlanda e a Escócia. É notório também que a tensão política permeava esse interesse bretão, mas a questão política era algo comum nas reuniões do *celtic congress* desta época, mesmo entre irlandeses, escoceses e galeses. Faltava um elemento realmente agregador, obviamente.

A música como já mencionamos cumpria esse papel. Claro que outros elementos também compunham um papel semelhante, como as lendas do folclore, as danças, os trajes típicos e até mesmo os círculos neodruídicos que neste momento ocupavam um papel interessante na promoção deste ideal céltico.

Estes elementos serviam tanto de maneira comparativa como distintiva, e ainda hoje seguem um modelo semelhante. Mas a música mostrou seu poder já nesse momento, pois se não facilmente identificável como estilo, ao menos era relativamente comum seu uso emocional como fator agregador das nações celtas.

E é nesse sentido que por iniciativa do Le Consortium Breton que em 1927, em Riec-sur-Belon acontece o primeiro festival intercéltico na Bretanha. O festival é

[40] Original: "No Celtic Congress em Dublin, em 1925, apesar da forte oposição dos regionalistas conformistas, bretões e britânicos, (...) tentaram conseguir uma união de jovens nacionalistas celtas (...). Era ainda prematuro. Muitos irlandeses conheciam o nome das estações de metrô de Nova York, mas colocavam Rouen na Bretanha. Quanto aos escoceses, eles nem sequer aprenderam a citar a Bretanha quando listam as nações celta"

bem descrito pela publicação bretã em questão que o desenha como o mais belo festival intercéltico que o mundo já tinha visto. O que é interessante de se pensar visto que não existiu nenhum outro antes dele.

O festival era composto por delegações variadas vindas das nações célticas, como Irlanda, Escócia, país de Gales, mas também da ilha de Mann e também da Cornualha. Correspondentes dessas regiões também lá estavam, bem como de outras partes francesas e mesmo canadenses. Na manhã de 13 de agosto de 1927 foi então possível ver um cortejo liderado por um gaiteiro escocês que anunciava o evento. Junto dele, as delegações com seus trajes típicos e bandeiras de suas associações folclóricas locais em uma visão que até hoje é comum em diferentes festivais pancélticos na Europa.

Seguiu-se então o cronograma de comida e bebida, danças e, sobretudo, música. Ainda marcando materialmente o evento como um lugar de Memória foi inaugurado na região cinco grandes pilares representando menhires em que cada um simbolizava nomes importantes para a história regional bretã como Théodore Botrel, Le Scour, Auguste Brizeux, Gilles de Kerampuil e Théodore de La Villemarqué. Este grande marco foi deixado lá, evocando de maneira religiosa e nacionalista uma união da "família celta" contra o ideal do germanismo, relembrando os mortos da grande guerra e evocando, por meio de um juramento à espada ancestral, as lendas arturianas para defendê-los no futuro.

Aparentemente, o festival atuou como uma boa iniciativa de afirmação por meio de seus lugares de memória, transcendendo o próprio registro em si por toda carga simbólica que ele compunha naquele momento. Esta impressão parece ser compartilhada, não apenas pelos organizadores do evento no seu esforço criativo, mas também por aqueles que apenas testemunharam o festival como registra o jornal parisiense *l'avenir de Paris* que por seu correspondente deixa claro que

> "(...) la minute essentielle de la fête c'etait le serment sur le glaive reconstitué, la soudure de toutes les âmes de race celtique. Sa portée comprenait le vaste remous d'idealisme qui déferlait sur cette

> lande et dont l'ampleur et la force nous ont surpris"[41] (Le Consortium Breton, out 1927, p. 957)

O que no contexto exemplificado, deixa claro a formação de um lugar de memória bem alinhavado pelos bretões. O festival intercéltico de 1927 deixa uma marca que não é apenas material. Os gigantescos menhires comemorativos foram demolidos nos anos 70 do século XX e em seu lugar monumentos mais modestos foram colocados. Mas o que realmente sobreviveu ali é o ímpeto bretão de afirmar-se em meio a sua própria celticidade por meio da música, do ato festivo e do ritual institucional que o une aos diferentes grupos da franja céltica. E é nessa proposta que em 1971 o festival intercéltico de gaitas de fole inicia sua jornada para se tornar o maior e mais conhecido festival de música e cultura celta do continente europeu.

O festival surge de forma gradativa, ganhando força ano após ano e com inspiração direta em todo o debate intercéltico do passado e em associação com a música e sonoridade dos instrumentos bretões. Não é por menos que é impossível traçar uma história recente do Festival intercéltico de Lorient sem falar da BAS (Bodadeg ar Sonerion) que fundada em 1943 por Polig Monjaret vai pelas décadas subsequentes organizar os músicos tradicionais da Bretanha e eventos esporádicos.

É por meio da BAS que os primeiros eventos festivais de gaitas de fole são elaborados. Nestes festivais é comum a presença de comitivas de outros gaiteiros de outras regiões e associações musicais tradicionais de fora do país, como a grupos escoceses e irlandeses. Aos poucos esses eventos se mesclam e juntos, em 1971, surge o primeiro Festival intercéltico de gaitas de fole.

O festival é inicialmente um sucesso de público e ao longo dos anos 70 cresce em tamanho, investimento e proposta. Em 1976 a Galicia se torna parte dos convidados oficiais do evento que agora tem um novo slogan, o de “Seiz Bro, um ene” (sete países, uma alma).

Mas o desenvolvimento do festival não para por aí. Em 78 a cantora folk americana Joana Baez faz um show histórico e marca uma guinada mais internacional

[41] No original: “(...) O momento essencial da festa foi o juramento na espada reconstituída, a união de todas as almas celtas. Essa parte resume o vasto redemoinho de idealismo que varreu esta terra e cuja magnitude e força nos surpreenderam. "

do festival, motivada por questões de afirmação de grupos minoritários no mundo todo. Bem verdade, durante os primeiros, dez anos como registro histórico oficial do próprio festival deixa bem claro (CABON, 2010), marcam uma busca pela identidade do festival entre o conservador e o internacional, entre as demandas regionais da Bretanha e o efeito globalizante de um mundo cada vez mais parte de uma sociedade em rede que transforma inclusive as relações de grupos minoritários em suas demandas como bretões, galegos, irlandeses e escoceses.

E isso reflete bem o momento que a Bretanha passa ao longo dos anos 70, com uma redescoberta de sua própria base musical e folclórica como elementos de uma afirmação própria. O orgulho bretão maculado pela experiência da segunda grande guerra e do espectro colaboracionista ressurge neste momento e com o vigor próprio que adentra os anos 80 com criatividade e desejo de investir em sua própria tradição já consolidada.

Nos anos 80, o festival abandona o epíteto de festival intercéltico de gaitas de fole e agora se chama Festival Intercéltico de Lorient, ou apenas FIL como a imprensa local até hoje gosta de chamar em seus artigos de divulgação e postagens de marketing. E essa mudança marca também a estrutura do festival. Ele possui uma identidade própria e atrai milhares de pessoas interessadas em suas atividades e não apenas grupos locais da Bretanha.

Músicos de diferentes partes da Europa, jornalistas das nações celtas, mas também de comunidades diaspóricas canadenses e australianas, italianos, espanhóis e ingleses. O festival cresce e seu público, aos poucos, se modifica.

Uma identidade pancéltica toma forma entre os anos 80 e 90 do último século. Em 1984, a região das Astúrias, vizinha da Galiza é convidada a participar como uma nova nação céltica oficial do evento, e até mesmo uma nação celta imaginária, os Kaol-moc'h é criada pelo professor Igor Dupotemkine e faz troça com esta profusão de celticidades que o evento tem evocado.

Mas o que marca mesmo estes anos é a capacidade que a música celta tem de conectar as demandas por identidade bretã e os mercados internacionais que provocam seu reconhecimento. Basta ver como o canto resistente de Glenmor é reconhecido nesse campo, ou mesmo a harpa de Alan Stivell em sua "Symphonie

celtique” que se torna um referencial não apenas da música celta, mas da música bretã no mundo todo.

Figura 5 O músico Alan Stivell ainda hoje é um dos grandes nomes representativos da música céltica bretã e sua popularização. No pavilhão de apresentação do festival é possível perceber que é Alan Stivell o grande nome que representa a celticdade do festival e que atraia a atenção dos transeuntes para todas as demais atrações célticas que o festival propõe em um amálgama de celticidades das mais diversas parte da franja céltica e, obviamente, os produtos comidifcados do festival. Lorient, 2016. Fonte: Acervo do autor.

Os anos 90 marcam então uma maior profissionalização do próprio festival e de sua estrutura. As delegações são melhores organizadas em palcos diversificados, alguns elementos tradicionais da cultura bretã, como a Festa-noz, são elementos recorrentes não apenas na sala Carnot, mas também em diversos estabelecimentos da cidade inteira. As quadras tem um sistema de divulgação própria de rádio e as culturas das nações celtas ganham seus pavilhões gastronômicos, onde uma diversidade de pratos típicos da Bretanha, mas também da Galícia, Irlanda e Escócia podem ser degustados.

Cada vez mais o investimento no festival aumenta e ele se torna um grande portfólio e referencial cultural de como se fazer um festival não apenas entre as nações celtas, mas também entre os franceses e o próprio continente europeu. As cifras aumentam e em todo momento os organizadores do evento e os demais

participantes e investidores do mesmo vem a público por meio de notas oficiais ou em jornais participantes da cobertura deixar claro que o festival não visa um lucro direto, mas apenas a celebração. Independente das verdades que esses pronunciamentos guardam, a verdade é que o número de voluntários se mantém constante ano após ano e se torna uma característica forte do festival até os dias de hoje.

Outra característica interessante que o festival traz ao longo dos anos 90 é a relação direta com a mídia e divulgação das demais culturas céltica fora da Bretanha. É neste momento que o periódico oficial do evento se une com as transmissões televisivas em sua cobertura do evento e o tamanho do festival se faz perceber pelas autoridades culturais francesas e do resto do continente europeu.

E essa percepção para além da esfera local não é utilizada em vão. Desde o ano 1994 a cobertura ao evento é robusta e elege desde então uma nação celta que o represente com exposições culturais, ênfase musical nos palcos principais, divulgação de produtos e pacotes turísticos entre as dezenas de barracas montadas para apreciação do público.

Para alguns grupos, como os galegos, por exemplo, esse tipo de divulgação se torna vital para as suas demandas locais de afirmação cultural e política. Algumas autoridades regionais galegas ligadas a Xunta de Galícia nesse período notam como o festival intercéltico de Lorient foi vital para o próprio desenvolvimento de algumas bandas tradicionais galegas que usavam da existência do FIL para seu próprio desenvolvimento local. Independente da declaração propagandística e própria de uma diplomacia intercéltica entre Galicia e Bretanha, a verdade é que muitos músicos galegos, como o famoso Carlos Nuñez, tem suas carreiras e visibilidade internacionais atreladas a sua participação junto ao Festival de Lorient.

Isso sem contar com os que participam das atividades comerciais mais explícitas no festival com suas barracas contendo produtos e alimentos tradicionais da sua região. No caso da Galícia, é possível encontrar vendedores que mantêm tradicionalmente um alto lucro de vendas nas últimas duas décadas e que usam o festival não apenas para divulgar suas marcas regionais, mas para também definir uma espécie de nicho de mercado em festivais folclóricos ao longo na Europa.

Com isso a autoafirmação céltica se encontra com a mídia, as tendências massificadas de mercado e se redefine por meio das próprias noções de redefinição de modernidade, altamente hipermodernas como sugere Gilles Lipovetsky. Afinal, a pluralidade existente no festival de Lorient nos chama atenção para o aspecto básico das diferentes esferas e a apropriação, comodificação e mesmo canibalização cultural presentes não apenas na imagem que a Bretanha francesa quer passar para o mundo, mas em praticamente todos os grupos participantes do FIL, dos europeus aos diaspóricos.

No entanto, até que ponto isso interfere na vivência do celtismo partilhado pelos celtas modernos? Até que ponto a experiência mercantilizada interfere na formação desta identidade celta atual?

A resposta reside nos diferentes níveis de Memória que este grupos advogam para si. Para além da própria representatividade, a questão aqui é a voz destes grupos e sua real possibilidade de fala que venha sobrepujar a domesticação histórica de sua própria subalternidade.

Estes entrelaçados estão presentes na imagem que atualmente o Festival intercéltico de Lorient passa de si mesmo. Uma visão superficial pode parecer que as demandas não estão lá, que todas as vozes políticas dissonantes da Bretanha em passado se perderam entre as tendências de mercado ou da modernidade da música celta.

Mas não podemos nos deixar enganar pelo sucesso comercial que o festival goza nos últimos anos ou mesmo de sua ideia de modernidade da “alma celta” que este prega em seus meios oficiais. Nem da aceleração da percepção do tempo musical céltico, entre o ideal conservador e de inovação que este prega em si. A vivência de seus personagens anônimos, dos seus voluntários, dos comerciantes, músicos folclóricos, turistas e convivas dos festivais nas últimas duas décadas do século XXI nos demonstram isso com certa propriedade.

Não podemos esquecer que o festival entra nos primeiros anos do século XXI passando por graves dificuldades de manutenção de sua estrutura financeira. Ele havia crescido demais, tomado conta da cidade inteira e suas bases de investimento não mais conseguiam acompanhar este ritmo. Por esta razão, um grupo de

investidores foi criado para planejar o evento e novos produtores tomam conta do festival na primeira década do novo milênio.

Lisardo Lombardia, um asturiano que assume a frente do festival na última década é figura fácil em entrevistas e demais meios de comunicação de divulgação do festival. Sua fala define a nova cara do festival e o fator responsável por sua sobrevivência nos últimos anos. Um trabalho que envolve uma redefinição da própria geografia do festival, englobando toda a cidade como parte de suas atribuições, além de transitar os processos temporais do festival em uma mescla de tendências passadas que visam sua crescente comodificação.

Bem verdade, a comodificação do festival de Lorient nos últimos dez anos é notória, mas não óbvia. E quando falamos isso é porque durante o festival a percepção que os meios de comunicação e os próprios organizadores passam é a mesma fala de outrora, relacionando as ideias de uma alma celta, da necessidade do orgulho pela memória, da música, da dança e da gastronomia. Sob esta ideia encontramos a comodificação plena de seus elementos.

Mas que comodificação é essa? Ela está de acordo com as políticas próprias do festival? Sim e é perceptível em uma análise mais direta pelo espaço oficial do festival junto a praça central da cidade de Lorient, próximo a prefeitura e entre as docas e o estádio Moustoir, onde ocorrem os espetáculos maiores como as noites célticas e da Bretanha e o momento final da grande parada das nações celtas, carro chefe do festival desde o seu início nos anos 70.

Neste espaço bem delimitado e fechado ocorrem shows diversos, apresentações folclóricas, vendas de comidas regionais, artesanato etc. Neste espaço relativamente grande, é necessário ter a credencial do evento, um broche de suporte do evento para entrar. No entanto, a cidade toda respira esse suporte muito antes do festival ter início. Nos dias que antecedem cada festival, enquanto as barracas da vila céltica estão sendo ainda montadas e suas diferentes camadas espaciais ainda estão sendo delimitadas é possível ver a cidade toda mostrando seu suporte intercéltico com bandeiras, adesivos e os tais broches do festival em todos os lugares. Lanchonetes e carros, mercados e motoristas dos ônibus e linhas locais.

Figura 6 Barracas da Vila céltica montada nas docas centrais de Lorient. Padronização e delimitação do celtismo por meio da comodificação e venda de sua identidade. Lorient, 2016. Fonte: arquivo do autor.

Durante os dias do festival, a cidade então passa a respirar mais ainda o festival. Os sistemas de rádio da cidade avisam dos horários das diversas programações futuras, as linhas de ônibus e barcas funcionam em horários de madrugada e a vida na cidade de Lorient ganha outras cores, muitas delas internacionais por meio do turismo. Pousadas e hotéis estão lotados, bem como as ruas, bares e restaurantes da cidade.

Já no primeiro dia é possível escutar a profusão de sonoridades célticas como flautas, gaitas de foles, bombardas e corais de marinheiros despontando nas mais diversas partes da cidade. Os pubs das ruas paralelas montam palcos em suas calçadas e vendem suas bebidas com o aval da prefeitura, usando copos reutilizáveis com o logo do evento, mostrando as atrações do ano e os patrocinadores dos mesmos. Em cada um deles não é difícil encontrar pessoas de trajes típicos ou mesmo turistas com kilts escocesas genéricas formando rodas, dançando à maneira bretã das festas noz em meio à calçada.

Para estes *festivaliers,* o festival é em si sua razão de ser. Ele tem sua própria identidade nas suas memórias comunicativas, muitos participam em família, outros

tantos com amigos. A faixa etária é exacerbadamente ampla e aparentemente todos encontram alguma atividade que os atraia. É um festival de celticidades, bem verdade.

Figura 7 turistas formam um círculo de dança bretã nas ruas de Lorient.O festival extrapola suas fronteiras oficiais e é possível encontrar turistas de diferentes partes do mundo se unindo em danças com desconhecidos em nome de uma pertença céltica própria e oferecida como possibilidade nos festivais célticos. Lorient, França. 2016. Fonte: acervo do autor.

Grande parte destas pessoas, quando indagadas sobre a celticidade em meio à informalidade de suas cervejas, indica apenas que o indivíduo é em si um ser celta por sua própria linhagem, por sua própria região de origem ou por suas características subjetivas e emocionais, não muito diferente das descrições que os antigos escritores do século XIX faziam do que era ser um celta.

No entanto, para os que trabalham no festival, para os voluntários ou demais profissionais ser celta é bem mais que isso. Ser celta é fazer parte de uma comunidade, com uma língua, com um conjunto de lendas, com bases musicais e folclóricas que os aproximam dos demais grupos igualmente celtas ao longo da franja atlântica.

É como se para estes bretões, o ser celta e ser bretão seja uma construção por si só intraregional e transnacional ao mesmo tempo. Não se concebe o ser bretão

sem alocá-lo dentro do ideal pancéltico. A chamada *matière de bretagne* [42]é constituída nessas representações e sua afirmação passa pela própria festividade em si, papel que o FIL tem feito de maneira direta nos últimos quase cinquenta anos de sua existência.Neste contexto, nós encontramos toda carga simbólica existente na grande parada das nações celtas que ocorre no último dia de festival, na manhã de domingo, e transmitido por televisão e internet para todo o país e para o mundo. A parada é o momento máximo de comunhão da cidade de Lorient com as delegações de todas as nações célticas. Nela, dezenas de famílias desfilam com seus estandartes, com suas bandeiras nacionais e regionais, trajes típicos dos mais variados e fazem tocando seus instrumentos, elaborando danças folclóricas por diversos quarteirões até chegarem a seu destino final, ao estádio Moustoir no centro da cidade, onde as cadeiras já foram vendidas para o espetáculo final semanas antes.

Figura 8 famílias bretãs desfilam na Grande Parada das nações celtas durante o FIL. Lorient, França. 2016. Fonte: acervo do autor.

[42] Por *matière de bretagne* nós podemos identificar todo tipo de lendas folclóricos e tradições locais da literatura, das artes e da música que transmitem em maior ou menor grau um ideal céltico para a identidade bretã. Nesse escopo encontramos de lendas locais ao material literário base das histórias do Rei Arthur, Merlin etc.

Acompanhamos uma família que se apresentou nessa grande parada momentos antes e depois da mesma. Em geral, a filha do casal vestida com trajes bretões de sua região desfilaria com outros membros do grupo de tradições folclóricas de sua cidade, ostentando uma roupa que anteriormente pertencia a sua própria mãe anos antes. O costume era motivo de orgulho para todos eles, como “uma forma de se conectar às suas próprias raízes bretãs, mas também com o mundo”. E Ao que parece essa é a tônica do desfile das grandes nações celtas em Lorient e da própria afirmação bretã dentro do mundo céltico.

Como podemos perceber pelo figurino da indumentária bretã (figura 8), nos desfiles e paradas célticas presentes em grande parte dos festivais internacionais é possível verificar a valorização de um ideal folclórico engessado em uma memória comunicativa e geracional. Os trajes masculinos remetem as roupas bretãs dos anos 1910, data do primeiro levanter cultural bretão (EMSAV) e que parecem permearem o imaginário próprio da masculinidade bretã que marcha para frente, mas sempre olhando para o seu passado comunicativo como referencial.

No caso da família que acompanhamos, nós compreendemos que cada região da Bretanha possuí um estilo de vestuário e adorno para a cabeça, que delimita não apenas sua localidade dentro da Bretanha, mas também a ideia de uma Bretanha regional e simples, antes das moderndiades do mundo globalizado e da soceidade em rede que os obriga a comodificação. Os trajes femininos, em geral delimitados entre o final do século XIX e as três primeiras décadas do século XX, são muito mais distintivos que os masculinos e tanto por isso que são as mulheres aquelas encarregadas de apresentar as tradições bretãs para as demais comunidades célticas ali presentes, como a ostentação da bandeira política bretã deixa bem claro na imagem.

Claro, que não podemos enxergar apenas a celtitude bretã dentro do festival. A própria configuração do festival abre espaço para o desfile das nações celtas para todos que estão na rua possam ver, mas o grande final é pago. Em verdade, todas as grandes atrações estão disponíveis apenas mediante algum pagamento de uma espécie de moeda do próprio festival, chamada de “CeltiCash” e que permite ser a grande modernização do acesso ao festival.

Figura 9 O "CeltiCash", a modernidade financeira dos festivais célticos. Lorient, França. 2016. Fonte: acervo do autor.

A comodificação não para nesse extremo claro. Afinal, tudo é vendido na cidade com o rótulo céltico, garantindo assim um status mais arrojado para seus produtos supervalorizados. Uma barraca de churros vende “churros celtas” seja isso o que for, e comidas típicas da Galícia, do país de Gales ou mesmo da Irlanda são vendidos com esse epíteto. Nações diaspóricas convidadas, como australianos e canadenses, também vendem produtos regionais do seu país com esses nomes e toda a região delimitada como “vila celta” é marcada por barracas vendendo de tudo com o nome celta, de livros e revistas em quadrinhos com lendas arturianas e irlandesas até sardinhas, chocolates e pacotes de turismo “celtas”.

Acreditamos que muitas análises atuais tendem a focar em uma tendência mais psicologicamente individual deste hiperconsumo identitário. Nós acreditamos em algo um pouco mais além disso. Afinal, mesmo que algumas análises do campo individual façam bastante sentindo dentro uma hipervalorização dos valores modernos, como diria Gilles Lipovetsky, outras tantas escapam a esse processo de

comodificação orquestrado não apenas pelo FIL, mas também outros festivais na franja céltica.

Lipovetsky advogará uma tendência hipermoderna nesse padrão de ficar entre o meio termo da inovação e a rememoração do passado, algo que é bem próximo do que os festivais celtas fazem ao se comodificarem nesse nível. Root dirá que isso é o auge de uma cultura canibalizada para as tendências globais e essa leitura de canibalização como base da comodificação é bem concordante do que Lipovetsky identifica como a ênfase no presente do fenômeno hipermoderno, tentando de maneira tentacular englobar tudo visando a experiência individual.

Como diz Lipovetsky,

> "Quanto mais nossas sociedades se dedicam a um funcionamento-moda focado no presente, mais elas se veem acompanhadas de uma onda mnêmica de fundo" (LIPOVETSKY, 2011. P. 85)

Nesse sentido, a tendência nesta visão é de que a comodificação atuasse como um presente paradoxal que redescobre o passado para fortalecer uma sensação eterna de presente. As demandas que existem e, principalmente coexistem entre as diferentes camadas representativas destes festivais seria assim minimizada frente a crítica não apenas ao hiperconsumo, mas também impossibilidade de se perceber dentro destes fenômenos uma uma formulação coletiva em disputa. É o próprio universo do efêmero, do subjetivo tomando de assalto e canibalizando os elementos do passado para se manter hiperacelerado, hiperconsumista e, consequentemente, hipermoderno.

Uma prova dessa visão em autores como Lipovetsky está expressa quando este deixa bem claro que

> "O Comércio, a moda, as exigências de melhoria do bem-estar, assim como os desejos indentitários, devem ainda por muito tempo fazer da memoria um recurso e uma necessidade presentista" (idem, p. 91)

O que devemos questionar logo de antemão é que "desejos indentitários" são esses, sempre evocados, mas nunca explícitos nessas análises? Em geral a resposta é ignorada, pois esses desejos são, para esses autores, base de uma cultura do

efêmero, são dados sem importância e que não são levados na conta final de ensaios que visam apenas criticar um certo hedonismo pessoal fazendo uso da memória.

O que é ignorado aqui obviamente são dois elementos bem cruciais. Primeiro, é o esvaziamento histórico óbvio destas análises que identificam apenas na modernidade presente, absoluta e hipermoderna as lutas de competição de prestígio entre grupos sociais distintos.

O segundo são as vozes dissonantes da tal hiperpresentificação, onde justamente as demandas por representatividade se fazem perceber em maior e menor grau e que a crítica ao hiperconsumo como algo alheio as confrontação simbólica apenas faz servir ao discurso hegemônico dominante que o engola, domestifica e o homogeneíza.

Em outras palavras, tentar explicar o fenômeno da comodificação desenfreada e dos usos e possíveis abusos da Memória apenas como um fator experimental do luxo emocional, subjetivo e psicologizado é negar toda a historicidade destes grupos, dos embates estruturais das diversas sociedades ali inseridas e, na pior das hipóteses, corroborar com o assentamento do discurso hegemônico que transforma a Memória em mero produto viável em uma prateleira de mercado.

Em meio a esse turbilhão de comodificação celta encontramos, obviamente, vozes um pouco dissonantes a esse movimento. Vozes acadêmicas e políticas, por assim dizer e que podemos demonstrar que dentro desse processo de comodificação celta presente nos grandes festivais é possível ver as disputas simbólicas e estruturais de diferentes níveis de memória.

Dentro do FIL, por exemplo, é possível observar grupos passando com listas de abaixo assinado, pedindo contribuições e suporte a demandas políticas regionais. É o caso tanto dos grupos linguísticos como dos grupos políticos formais. Campanhas que advogam pela modificação das fronteiras regionais da Bretanha dentro da república francesa são comuns e segundo seus promotores é interessante politicamente que todos aqueles que se identificam com o ideal céltico bretão possa permanecer juntos.

Nestes grupos, militam desde jovens dos vinte anos a senhores na casa dos sessenta que se demonstram segundo suas próprias falas “orgulhosos de serem

bretões, cidadãos da França e do mundo" e que o "celtismo os possibilita ir mais além nas suas falas e militâncias europeias".

Figura 10 Militantes regionalistas bretões advogam durante o Fil sua fala de "orgulhosos de serem bretões, cidadãos da França e do mundo" . Lorient, França. 2016. Fonte: acervo do autor.

Segundo estes bretões, suas vozes não são ouvidas para além do escopo regional e a presença e visualização internacional promovida pelo FIL e pelos correspondentes das nações celtas seriam a oportunidade necessária para que essas vozes chegassem para além dos conselhos regionais que representam as comunidades bretãs. Eles agradeciam a existência do festival por conta disso e suas demandas políticas eram as mais diretas possíveis.

Claro que estas vozes se perdem no meio da comodificação do festival. Mas elas estão lá mesmo que não oficialmente. Mas mesmo que fossem oficiais, seu grau de alcance inclusive é bem menor que o da celebração da celtitude ali presente. Demandas de comunidades políticas regionais e mesmo vozes acadêmicas tem seu espaço, mas suas quebras de paradigmas não são tão ouvidos pelo público em geral. A pergunta que temos de fazer é até que ponto estes discursos são realmente ouvidos ou são efetivos dentro de suas demandas políticas?

Afinal, mesmo estas vozes são conflitantes. Em meio ao Festival de Lorient também coexistem conferências acadêmicas da Universidade popular bretã que com dois horários cativos na câmara de comércio de Lorient, de frente para os pavilhões do festival organizava palestras com especialistas sobre diferentes assuntos relacionados ao festival. É interessante que grande parte destas falas como as dos professores Valéry Raydon ou de Wenceslas Kruta desmistificavam a ideia de celtismo celebrada pelo próprio festival.

Claro que as palestras eram variadas e versavam desde fenômenos da história contemporânea bretã ou irlandesa como também de temas relacionados ao campo da idade média ou da história antiga, passando por folclore, música etc. No final das contas, não importava muito. Grande parte das conferências era extremamente específica do universo acadêmico que atualmente debate os usos do termo celta como efeito de imprecisão histórica e arqueológica e dentro deste universo não era incomum ver frequentadores do festival entrarem e saírem das salas sem entender muito o que estava sendo debatido ali, ou não dando a minima atenção ao que era falado. Afinal, a celticidade e a celtitude são bases do celtismo, mas não dependentes.

Dentro da câmara de comércio e de outros prédios públicos inúmeras exposições ostentavam os símbolos folclóricos da Bretanha, das roupas aos instrumentos tradicionais, bem como a ligação dela com outras bases folclóricas intercélticas e diaspóricas. No final das contas a aposta do festival intercéltico de Lorient reside aí, uma profusão de vozes dissonantes que nem sequer concordam com o celtismo ali celebrado, mas se apoiam mutuamente e se retroalimentam.

Os Festivais Internacionais e locais: diferentes percepções do celtismo

Nenhum outro festival pancéltico tem a pluralidade de vozes que coexistem no Festival intercéltico de Lorient ou mesmo sua dimensão. A diferença é gritante se olharmos para o HebCelt Festival da Escócia ou o Festival PanCéltico da Irlanda que também analisamos de perto.

Nestes dois festivais é possível ver toda a vontade de buscar, quase que da mesma forma que os bretões, uma legitimidade por meio do celtismo. É interessante notar que o celtismo, ou melhor dizendo o panceltismo nesse caso é o elemento pelo qual a legitimidade dos festivais e das representações regionais usa para se

consolidar. O celtismo nunca é questionado por estes grupos, pois quando questionado sobre o valor desse celtismo ou do que ele é feito, é mais provável que suas celtitude recaiam nas celticidades e a esfera subjetiva, bem como a leitura emocional de pertença justifiquem o ideal céltico.

O problema é que em geral estes grupos estão buscando demandas das mais diversas em vias de colisão, como as diferentes vozes do festival intercéltico de Lorient deixa bem claro. No festival das ilhas hébridas da Escócia, o HebCelt Festival isso fica bem evidente

O festival celta das ilhas Hébridas vende a imagem de ser o mais alternativo e extremo festival entre todos os festivais da Franja céltica. Afinal, ele foi lançado em 1996 por iniciativa de duas mulhres, Fiona Morrison e Caroline Maclennon e como nos lembra Peter Symon (2002), desde o início sua proposta busca por um apelo cultural popular e mainstream como ideal de promoção da região na qual ele está inserido.

Neste sentido, ele aproveita qualquer espaço para se promover nessa proposta, das redes sociais aos espaços destinados a essa divulgação em outros festivais, como foi o caso do próprio festival de Lorient que tendo o ano de 2017 dedicado a divulgação das tradições escocesas, teve um posto de divulgação próprio do HebCelt por lá.

O HebCelt tenta ser de tudo um pouco, bem verdade. Ele ocorre sempre no mês de julho, aproveitando o verão escocês e goza de um alto fluxo de jovens mochileiros e famílias escocesas, principalmente das regiões das terras altas em direção às ilhas Hébridas, onde lotam os locais de hospedagem e principalmente a área de camping, proposta estimulada pelo evento e que parece ser a opção mais cobiçada pelos frequentadores de um festival grande em uma região de difícil acesso.

O difícil acesso até onde ocorre o festival não é motivo de desânimo e já faz parte da vida do festival nesses últimos vinte anos, adaptando suas atrações entre sexta e sábado, pois do contrário é inviável retornar para o continente seja por transporte público ou privado. Explorando mais essa característica erma e próxima a natureza da região, o Hebcelt traz tópicos como sustentabilidade e ecologia para o que se entende como uma paisagem céltica.

O que vemos é que o padrão espacial do festival é explorado nos diversos níveis aqui. Afinal, neste intento agregador, a parte tradicional do festival céltico fica por conta das comunidades locais que se engajam em desenvolver essa imagem do festival como um meio de sobreviver tudo aquilo que a domestificação da cultura das terras altas da Escócia tratou de esquecer, ou seja, as próprias comunidades tradicionais das ilhas hébridas com seu alto fluxo migratório e a crescente ameaça da fauna e flora da região.

Alguns grupos de outras nacionalidades da franja céltica são evocados, mas esse não é o foco do evento. Sua estrutura é voltada para as demandas locais das ilhas do extremo norte da Escócia, sua cultura e demandas geográficas. E falando em estrutura, ela é realmente grande. Possuí um enorme investimento financeiro por meio de patrocinadores escoceses.

De dentro de suas gigantescas lonas montadas próximas ao Lewis Castle College e perto a estação de barcas da cidade de Stornoway, uma série de músicos e falas focadas na ideia de sustentabilidade, soluções verdes e ajuda humanitária das comunidades tradicionais toma espaço. A cidade de Stornoway inclusive se mostra toda dedicada ao evento, ostentando seus pôsteres e entrando informalmente na própria programação do evento que movimenta a economia local e a cultura gaélica escocesa tradicional em seus pubs e pavilhões culturais próprios.

As atrações do festival usam de outros festivais para dar a si próprios um referencial de autoridade. Bem verdade, que apesar de usar o Festival de Lorient e o Royal National Mod, as apresentações desses artistas funcionam mais como uma promoção dos artistas locais em favor da causa maior propagada pelo festival.

As atrações aqui servem para vender a ideia do festival como uma marca que promove este ideal maior humanitário, entre o global e o local. Inúmeros participantes usando casacos, camisetas e demais produtos do evento participam de eventos paralelos aos concertos musicais fora do território “oficial” do evento e que mesmo assim se mostram exacerbadamente preocupados em demonstrar uma fala de sustentabilidade.

Figura 11 O Festival HebCelt e sua proposta ecológica de exaltar o celtismo nas ilhas Hébridas. Stornoway, Escócia. 2017. Fonte: Acervo do autor.

Neste sentido, competições de danças e coreografias escocesas ocorrem na cidade, bem como uma competição de Shinty entre cidades das ilhas hébridas como Lewis e Uist. A Proposta do festival emula em certos momentos a base do Festival de Lorient, mas os elementos são totalmente locais e demonstram que o céltico do elemento está relacionado diretamente a cultura escocesa tradicional da região. O motivo para não se usar a denominação de gaélico ao contrário de céltico se mostra na óbvia denominação mais geral e de associação internacional que a própria ideia de celtismo demonstra e que o festival HebCelt quer alcançar.

No entanto, se as demandas locais são usadas como base para as aspirações mais globais do HebCelt, o mesmo não pode ser dito do festival Pancéltico da Irlanda que ao contrário usa como base as demandas internacionais das franja céltica para dar força as suas aspirações locais.

O Festival Pan Cheilteach é um festival que como o próprio já anuncia, é pancéltico e conta com delegações não apenas da Irlanda, mas da Ilha de Mann, da Escócia, da Cornualha, do País de Gales e da Bretanha. O Festival é organizado desde 1971 e com localidade rotativa por toda a Ilha da Irlanda.

A ideia do Festival não se modificou com o tempo e permanece desde sua primeira edição na região de Killarney até os dias atuais como um festival de porte pequeno, com uma política interna aberta para os padrões irlandeses, mas com ambição relativamente diminuta se nós compararmos com os outros festivais célticos internacionais como os de Lorient e o das ilhas Hébridas.

O mais interessante deste festival irlandês itinerante é justamente sua dedicação para com o gaélico presente nas competições de músicas originais compostas exclusivamente na resistente língua celta dos irlandeses. Além disso, uma série de competições de dança, música, canções, coros, gaitas e grupos são feitos entre as nações envolvidas promovendo sua maior integração.

Figura 12 Apresentação do hino official do festival Pancéltico da Irlanda. Carlow, Irlanda. 2017. Fonte: acervo do autor.

Neste sentido, não é de se estranhar que a cidade de Carlow que sediou o evento em 2017 tenha reagido com toda a naturalidade provincial das atividades do festival durante seus seis dias de atividade. O público de 30.000 pessoas é esperado pelos órgãos oficiais da cidade e isso já se mostra algo grandioso pela estrutura modesta que ele apresenta. Afinal, cerca de 85% de suas atividades culturais são

gratuitas e olha que o evento conta com quase duzentos eventos agendados, com exatos 428 músicos registrados, corais e 5.000 dançarinos tradicionais.

Todos esses participantes são fornecidos pelas escolas tradicionais de música e dança da Irlanda, por meio de seus órgãos reguladores. Sua celebração tem uma história própria, bem verdade, mas essa celebração tem a proposta de incentivar a manutenção da música e da dança tradicional e chamar a atenção para a promoção da língua irlandesa tradicional que vive constantemente em risco.

A abertura do Festival (Figura 12) demonstra alguns elementos genéricos do celtismo, além da chamada harpa céltica que acompanha sempre o hino de abertura em todos os festivais. A Harpa céltica é aqui parte da própria representação visual do festival e em sua melodia o hino congrega os elementos do panceltismo para alavancar a cidade que o recebe. O Hino em si, bem como seus símbolos são bem representativos de uma ideal intercéltico que é sempre evocado em todos os momentos.

Com o apoio de patrocinadores locais e de grupos de turismo, o festival é garantindo como uma espécie de porta-voz mais acessível e aberto dos eventos mais locais como o An Oireachtas da Irlanda ou mesmo o Royal National Mód da Escócia que focados na promoção da língua gaélica irlandesa e escocesa respectivamente são notoriamente mais fechados em suas propostas.

A organização é dividida em diferentes escritórios que inclusive representam as comitivas de músicos e demais dançarinos tradicionais que participam do evento. Ela é itinerante também em sua presidência e a cada mudança de liderança, a nação a frente promove alguma homenagem visando à partilha da herança celta em comum que seus participantes e organizadores evocam em quase todas as apresentações do evento.

O evento tem algumas peculiaridades, mas ao menos para a imprensa local e a oficina de turismo da cidade, ele é feito para a promoção da cultura irlandesa e das tradições locais irlandesas. E isso vale desde a apresentação dos músicos e contadores de história em eventos programados até mesmo ao evento gastronômico do fim de semana promovendo sabor céltico (celtic taste) da região reunindo os mais conhecidos chefes do país.

O festival promove então a esfera local ligando esse fator ao aspecto do que é chamado de “peculiaridade céltica”. A centralidade aqui é no compartilhamento da herança cultural em comum entre as nações célticas participantes e, para isso, a troca de elementos folclóricos é a tônica. Os jornais locais como o The Nationalist publicam em suas páginas além das novidades do festival a grande parada das nações celtas na sexta feira do evento, marcando seu último dia. Mas nem é para tanto. Afinal, qualquer pessoa que ande pelas ruas da cidade sede do evento já teria a oportunidade de ver dezenas de membros das mais diversas comitivas andando pelas ruas e restaurantes, ostentando não apenas seus trajes típicos, mas também bandeiras nacionais, estandartes de agremiações folclóricas e demais instrumentos musicais.

Segundo os organizadores do evento e ativos participantes das atrações, a intenção é despertar a curiosidade e o interesse de partilhar esse ideal de patrimônio cultural em comum dos grupos celtas e assim enaltecer a cultura local.

O público se mantém como grupos de famílias celebrando o que é visto como “tradições peculiares”. A população local inclusive liga estas tradições e o uso do celtismo com seu próprio patriotismo. Não é possível vislumbrar uma identidade nacional irlandesa sem passar pelas visões do que é o universo gaélico e, além disso, céltico.

Figura 13 A interação entre os participantes e a comunidade local da cidade é base no festival panCéltico da Irlanda. Inclusive os chamando para participar de atividades intimistas como contação de histórias locais e jograis. Carlow, Irlanda. 2017. Fonte: acervo do autor.

As apresentações seguem em locais de pequeno porte, em parceria com as autoridades locais e tem certa ênfase na cultura irlandesa e, sobretudo, na luta pela língua irlandesa. O Hino pan céltico desenvolvido pelo festival toca sempre como um anúncio de que esse objetivo só pode ser feito com ajuda dos outros grupos célticos que são vistos, ao menos dentro do discurso oficial do evento como algo homogêneo. No entanto, o grande objetivo do evento é a divulgação da questão local, principalmente linguística, para um público amplo tanto irlandês como dos grupos da franja céltica que de certa maneira podem se conectar e compreender a relevância da causa local.

O Festival Pan Céltico então abre espaço para eventos mais fechados destinados à cultura gaélica. Os festivais que chamamos de locais. Eles possuem a estrutura de um festival Pan Céltico, mas sua proposta é muito mais fechada e voltada para certo grupo de indivíduos iniciados, oriundos da classe média tradicional de países como a Irlanda e Escócia, repleto de tradicionalismo e demandas locais fechadas em si.

Os festivais locais An tOireachtas na Irlanda e o Royal National Mód são exemplos deste tipo de festival. O Mód escocês ocorre sempre em outubro e é certamente um dos festivais mais longevos de todos, organizado pela An Comum Gaidhealach (A Associação das Terras Altas) desde 1892, quando ele primeiramente foi realizado na pequena cidade de Oban, que até hoje guarda esse evento em sua memória oficial e a ostenta com o mesmo orgulho reservado à divulgação do bom uísque que produz.

O modelo original do Mód era o Eisteddfod galês, que no século XIX era o maior e melhor estruturado festival céltico da franja céltica. O festival escocês, no entanto, permaneceu sempre pequeno e restrito ao campo das competições de canções seja solo ou em coral, bem como apresentação de poemas e interpretações teatralizadas. Seu sistema demanda o engajamento de um grupo grande de pessoas que promovem pequenos Móds provinciais ao longo do ano na preparação para o evento principal.

Seus prêmios que em geral são pequenos troféus e moedas de ouro são objetos de prestígio ostentado pelas famílias participantes e publicadas na internet e nos jornais locais direcionados para a língua gaélica escocesa. Esse grupo de iniciados é fechado em si. Em geral, são famílias tradicionais da região das terras altas e seu público alvo não passa dessas famílias, onde em geral praticamente todos se conhecem em maior ou menor grau.

Existe um apelo católico forte nas composições, bem como na própria experiência familiar do festival e independente de você ser escocês e falante de língua gaélica ou não, a base de vivência o catolicismo faz parte do comportamento geral das composições e demais obras gaélicas que são absorvidas por essas famílias neste sentido.

Figura 14 Membros de famílias tradicionais das terras altas estão entre os organizadores do Royal National Mod. Oban, Escócia. 2015. Foto: Acervo do autor.

Esse tipo de ambiente passou a resultar em críticas de alguns participantes nas últimas décadas, principalmente entre os anos 70 e 90 do século XX, onde era apontado que esse sistema tradicional e fechado mais atrapalhava do que ajudava na divulgação da língua e dos costumes gaélicos para além da própria comunidade que já o falava por suas próprias questões tradicionais. A resposta do festival para essas críticas foi a elaboração de apresentações musicais não competitivas pelos bares e pubs da região durante o festival (nas chamadas “sessions”) e também uma série de competições de nível “júnior” para atrair o público mas jovem.

No entanto, o caráter fechado deste festival o coloca como um caso típico de festival local que demora a se modificar por estar atrelada a sua própria tradição centenária e que apresenta dificuldades em levar suas possíveis demandas locais para além de seus círculos fechados.

A coroa de Bardo presenteada ao grande campeão do festival anualmente é também uma ostentação que só apresenta valor entre os seus participantes e que se por um lado funciona internamente como um alto prestígio entre essas famílias de

iniciados, para os demais escoceses é apenas um lembrete de uma tradição congelada dentro do universo gaélico.

O outro festival local bem conhecido é o An tOireachtas que se ao menos é melhor organizado no campo técnico, não é menos fechado que o Mód escocês em sua experiência. O público alvo do festival é quase do mesmo tipo, mas com irlandeses.

O festival é uma celebração de dez dias da cultura gaélica irlandesa e fechada entre seus pares. Claro que ele é aberto para quem desejar participar, mas bem verdade que sua própria estrutura e valorização da língua e cultura gaélica o faz lugar comum entre os que estudam a língua em caráter mais profundo e mais ninguém além desse grupo de pessoas. E sendo o público quase em sua totalidade de irlandeses fluentes na língua isso já não se mostra um número alto entre os próprios irlandeses visto que o irlandês tem apresentado um decréscimo de falantes na ilha nos últimos anos da década de 2010 segundo os dados oficiais do próprio governo.

O festival evoca as antigas tradições célticas da ilha, e é tão longevo em sua atuação quanto o Mód escocês. Ele é comemorado de maneira anual desde 1897 quando no auge do celtic revival nacionalista irlandês o Conradh na Gailge reviveu a tradição das antigas assembleias (Oireachtas) irlandesas dos tempos antigos.

A estrutura do festival mudou muito pouco no século seguinte. Suas competições teatrais e musicais se juntam aos debates, as palestras, as contações de estórias, exibições de arte e dança das mais variadas.

O ponto alto do festival são as apresentações do ‘sean-nós’, a tradicional canção à capela feita em língua irlandesa. O festival em si possui o apoio de diversos grupos locais e até recebe certo suporte financeiro do governo, mas boa parte do dinheiro que sustenta suas atividades vem do patrocínio com a TV irlandesa (TG4) que o transmite. Em geral seus participantes reconhecem que o evento é fechado e conservador e o preferem assim, por ser um espaço de divulgação e prática da língua irlandesa e das tradições culturais da Ilha. Poucas inovações são vistas no horizonte do evento por seus organizadores e mesmo participantes, que o preferem “intimista” da mesma maneira que sempre foi nas últimas décadas.

Essas diferentes formas de vivência festival dentro do mundo céltico deixam bem claro que festivais internacionais e festivais locais possuem não apenas elementos distintivos, mas também algumas características em comum e outras transversais. Grosso modo, festivais locais não buscam aceitação fora do seu próprio círculo de iniciados, fórmula alimentada pelos anos de tradição que os sustentam e, principalmente, da memória comunicativa que consolida valores e socializações familiares e linguísticas por décadas.

Os festivais internacionais seguem outras propostas de atuação e são em geral mais livres em suas pautas culturais, o que de certa maneira os mantém um alvo mais fácil para diferentes níveis de comodificação do elemento celta. Bem verdade que independente de seu aporte financeiro, estrutura administrativa ou mesmo alcance de participantes e relevância turística, os festivais internacionais sempre são alimentados por algum grau de celticidade, não apenas por esta ser mais facilmente comodificável, mas também porque ela possuí níveis de memória mais diretamente ligados a uma invenção de memória cultural céltica que se pretende homogênea quando sabemos que é a mais volátil possível em suas vivências.

Neste ponto reside uma constatação que quebra o senso comum que se mantem sobre os festivais celtas como um todo. Afinal, seria comum pensar os festivais locais como algo próximo de uma memória cultural, mítica e solidificada em simbologias de uma temporalidade ancestral e os festivais internacionais ligados a uma memória comunicativa, ligada às experiências biográficas de seus participantes e do próprio festival. No entanto, a constatação é que eles atuam de maneira justamente contrária aqui.

Festivais locais estão diretamente ligados a uma vivência de memória comunicativa enquanto festivais internacionais estão ligados a uma memória cultural céltica, que como percebemos nas representações de suas atividades são promovidas por uma profunda invenção de memória céltica, baseada em um mito de uma era ancestral não identificável, em uma era primeva do chamado celtismo que nenhum acadêmico poderia identificar.

Festivais como o de Lorient deixam isso bem claro em espetáculos como “La Nuite Interceltique”, uma grande produção feita no estádio Mustoir com iluminação, sonorização e fogos de artifício de alta qualidade e que apresentam metáforas entre

os antigos mitos celtas da antiguidade e medievo não apenas como intuito de ligá-los entre si independente das separação geográfica, mas também com as construções folclóricas contemporâneas da franja céltica e suas implicações diaspóricas, propondo uma noção de continuidade. Para todos os níveis, ao menos para estes núcleos contemporâneos, fazemos aqui as palavras de Patrick Sims-Williams (2012) e identificamos que para estas pessoas "o benefício da dúvida" dessa continuidade fala mais alto.

Figura 15 A noite intercéltica durante o festival de Lorient e sua visão própria do Ser Celta contemporâneo. Lorient, França. 2016. Fonte: acervo do autor.

No entanto, as percepções étnicas e globalizadas aqui geram outras implicações no campo político, econômico e social destes grupos, algo que só podemos perceber como algo ligado aos diferentes usos da diversidade céltica usados na construção desses festivais enquanto rituais institucionais.

Esses usos da diversidade são postulados dentro de uma esfera e agenda internacional, onde se por um lado a globalização ajuda a diminuir as diferenças entre os povos, por outro ela não tem amenizado os preconceitos e as formas de discriminação que correm em nome dessas diferenças. Isto é diretamente ligado à diferente percepção do que podemos compreender de visão etnocêntrica sobre este

material céltico trabalhado na dinâmica interacional dos festival e, obviamente, para além deles.

Seguindo uma visão e um debate próximos aos avaliados por Clifford Geertz (1999, p. 13-34), onde existe uma compreensão de que o Etnocentrismo atrapalha a própria abertura do campo de visão para além do que nós somos e do significado que os elementos culturais ganham ao serem construídos socialmente. Geertz chama a atenção para “a possibilidade da variedade estar se diluindo num espectro mais pálido e estreito” e essa uniformização fazer parte não apenas dos grupos que estamos olhando de perto ao longo dos festivais, mas de nós mesmos ao tentarmos uma distância avaliativa e fria da distinção.

As ideias não podem ser vistas sobre um prisma que obscureça as diferenças e assimetrias como se estas fossem em si apenas diferenças, condenáveis por um juízo de valor ou ignoráveis como irrelevantes. Os efeitos do etnocentrismo dentro da construção do celtismo é próprio das disputas pela memória, pelo descompasso interacional entre os grupos. A razão que define este campo de disputa da diferença é justamente o campo de construção dos próprios festivais celtas e da ideia que cada um propõe de que seu celtismo seja repleto de celtitude ou celticidade.

O que nubla muitas vezes essa percepção do celtismo é a mercantilização do mundo céltico por um lado e a negação das visões ideológicas e políticas ligadas ao etnocentrismo por outro. A mercantilização aqui é tratada por diferentes formas e nos festivais celtas nas diferentes ideias sobre quem produz, consome ou mesmo sobre o que é a música celta e seus usos folclóricos.

Afinal, é comum olharmos para estes festivais celtas com seus slogans igualemente célticos ou mesmo seus CeltiCashes debitados no seu cartão de crédito e pensar que em algum momento a “essência” céltica se perdeu. Essa é a fala de grande parte dos acadêmicos como Cath Filmer-Davies, por exemplo. Vender a ideia do celtismo é a tônica daqueles que criticam o multiculturalismo como um fator que alimenta o celtic revival ou mesmo o canibaliza em estruturas comerciais em favor do mercado.

Filmer-Davies afirma que pessoas com urgência de pertencimento são ótimos alvos para quem quer vender pertencimento. Root conduzirá esse elemento para o

campo da canibalização da cultura e no caso do celtismo isso se torna mais problemático, pois para além do próprio processo de mercantilização de identidades e pertencimentos, como nós podemos entender exatamente como esse termo celta tem sido usado entre o mito e a lenda como se fosse verdade histórica?

A crítica em geral feita os movimentos 'New Age' é em geral uma crítica a venda de identidades limpando suas bases ideológicas de conflito e focando quase sempre no desnível já demonstrado aqui entre a cultura céltica contemporânea e o que o campo especulativo acadêmico diz ser algo próximo dos celtas originais seja das populações da idade do ferro ou das comunidades do medievo. O Abismo de definições é ignorado, bem como a própria ideia de invenção de memória que é a base do mito do celtismo.

As tradições são cristalizadas quando deslocadas do seu lugar de origem, só que o problema é que o lugar de origem delas por se basear em uma invenção de memória cultural está localizada em um passado remoto não identificável pela História e muito menos reconhecidos pela especulação acadêmica, o que gera uma dúvida um geral sobre não a prática da celebração em si, mas a autenticidade céltica dos festivais e celebrações.

A questão aqui é o que pode ser considerado autêntico ou o se debate sobre a autenticidade da prática cultural pode ser colocada no mundo céltico dos festivais. Acreditamos que isso é uma questão relevante para os estudos acadêmicos como mencionamos no primeiro capítulo aqui, mas para os viventes do festival o "benefício da dúvida" é salutar não apenas por questões pessoais e subjetivas, mas principalmente por questões coletivas, dos usos políticos e do discurso comunitário que o celtismo promove.

O que importa para esses indíviduos não é a autenticidade, mas o efeito direto da tradição para com suas demandas individuais e coletivas, demandas essas perceptíveis em sua ideia de celtitude que usa da tradição. Isso é definido por meio dos usos distintos que a tradição pelo próprio indivíduo como um fala conjunto, isso é evidente no que Ray Cashman definirá ao identificar que "O indivíduo e a tradição: (...) um não pode existir sem o outro e o nós tampouco podemos apreciar inteiramente

sem ter em ideia de sua interdependência" [43](2015, p. 27). E essa interdependência é postulada pelo uso distinto da tradição que pode ser compreendido como um processo ou como um recurso.

Cada festival seja ele internacional ou local compreende formas diferentes de tradição. Festivais como National Mód ou An Oierachtas entedem suas tradições como um processo em si da construção e delimitação do uso das línguas gaélicas como forma de resistência, enquanto festivais internacionais como o FIL ou o HebCelt compreendem a tradição como um recurso, maleável e que atuam como base coletiva.

E isso é uma percepção direta de como a prática narrativa do celtismo é usada por cada um dos festivais analisados aqui. Em outras palavras, dentro da perspectiva de uma memória cultural, os Mitos atuam como uma base social conjunta da tradição, como um recurso e dentro da perspectiva de uma memória comunicativa, são as histórias de vida que atuam dentro de uma base pessoal como elemento chave da tradição enquanto processo.

Entender a tradição dos festivais internacionais como um processo nos ajuda entender novas concepções da atuação dos festivais como elementos de disputa. Peter Symon (2002) diz que a função dos festivais celtas dentro da franja céltica é uma questão em aberto e essa percepção acadêmica é mantida ainda hoje pelo desinteresse que os estudos célticos demonstram em compreender os discursos dos festivais celtas com parte de um processo histórico e sociológico que nos revela que suas vozes estão no meio termo entre o festival popular e do evento cerimonial, pois estão como propomos aqui como um ritual institucional diferenciado.

E compreender isso nos faz perceber que os diferentes usos da diversidade céltica pode significar um debate que "(...) sugere que os festivais celtas podem ser espaços significativos, onde novas formas de identidade céltica são negociadas."[44] Estas novas formas são obviamente as falas que destoam do discurso comodificado

[43] "The individuals and tradition: (...) one does not exist without the other and we cannot fully appreciate either without grasping their interdependence"

[44] "(...) suggests that celtic festivals may be significant spaces in which new forms of celtic identity ar negotiated." 2002, p. 197

inicial, que implicam a ideia geral de que os festivais celtas ajudam a fechar o abismo que existe entre o festival folclórico simples e a cultura cotidiana das comunidades da franja céltica.

Essa negociação de identidades favorece sentidos que, em geral, estão opostos. Favorece o grande capital no seu lucro canibalizado, mas favorecem em nível menor as comunidades locais em suas demandas que em qualquer outro ambiente não seriam de forma alguma ouvidas ou sequer vistas.

O problema reside, obviamente na tensão existente entre o mercado e os objetivos artísticos, políticos e regionais dessas comunidades, algo que Waterman (1998) já identificava em festivais de artes mais contemporâneos que no caso do festival celta internacional se encontra no seu centro nervoso.

Festivais celtas são espaços de excelência para a construção, disputa ou manutenção de diferentes expressões da identidade céltica contemporânea e, bem verdade que tudo isso se coloca sobre a querela geral entre etnicidade e folclore, sintetizada na simples pergunta de “Quem possui o folclore”?

A pergunta é obviamente ampla. No entanto, no caso dos festivais celtas, esta dúvida está inserida em algo um pouco além do debate entre os efeitos comerciais da música e sua percepção subjetiva entre as audiências. Afinal, a pergunta que autores como Diarmud O’Giolláin (2011) fazem sobre se pode existir o direito autoral em meio a tradição folclórica são relevantes no estúdo dos músicos tradicionais que se questionam sobre se suas obras podem ser definidas como parte de um mercado ou parte de uma tradição maior sem fins lucrativos, mas esse debate é apenas um entre os inúmeros que podem ser feitos dentro das contradições do capitalismo e sua junção com grupos étnicos e suas fronteiras forjadas.

O que temos de perceber aqui é a tradição dos festivais internacionais que é percebida como um meio, e desta maneira não apenas suas partes musicais, mas toda a tradição que compõe as vivências folclóricas de sua identidade céltica está atrelada ao conflito de interesses, dos usos e dos possíveis abusos da memória.

Se olharmos a experiência musical bretã, escocesa e irlandesa na formação destes festivais ao longo das últimas décadas, nós podemos ver de forma relativamente nítida que a tentativa de preservação da tradição por antiquaristas e

acadêmicos politicamente engajados promoveu um movimento que tentou apreender a tradição folclórica de maneira estanque, o que com o tempo ganhou força com a comodificação dos festivais internacionais e o esvaziamento ou diluição da variedade cultural “num espectro mais pálido e estreito”.

No entanto, este movimento nos apresenta uma ideia que Joseph J. Ryan identificou no desenvolvimento da música irlandesa com a construção nacionalista e que encontra paralelo tanto na história recente dos bretões quanto de escoceses na forma de se expressar por meio dos festivais celtas.

> “This move to define the tradition at a particular moment when it was, first, to be enlisted to evidence aesthetic individuality and, second, was perceived to be unable to withstand a pervasive dominant culture has had the effect for subsequent generations of confounding the question as to what precisely constitutes irish folk music” [45](Ryan 1995, p. 108)

Em geral, a consequência deste movimento nas expressões folclóricas bretãs, irlandesas e escocesas é a indefinição do que é, de fato, música celta e tradicional destes grupos, fator que foi de certa maneira catalisado pela indústria fonográfica durante a onda “New Age” nos anos 80 e 90 e de onde ainda hoje promove uma confusão evidente com a expressão popular dos grupos da franja céltica e seu eterno embate sobre o que deve ser preservado versus o que deve ser atualizado, bem como o fator comodificador no meio disso tudo, devorando vozes dissonantes no meio do processo.

As relações entre a História de dominação colonial destes grupos ou mesmo de subalternização política frente ao ideal de lealdade imperial britânica ou de integração ao hexágono político francês consolidaram então a ideia etnocêntrica de domesticação destas expressões e fizeram com o que folclore destes grupos se tornasse um pitoresco fator cultural relegado ao campo “das diferenças reprimíveis ou ignoráveis” (Geertz, 1991. p. 24) e por consequência disso nublassem a percepção

[45] “Esse movimento de definir a tradição em um momento em particular quando ela foi, primeiramente, feita para evidenciar uma individualidade estética e, em segundo, percebida como incapaz de resistir a uma penetrante cultura dominante teve o efeito de confundir as gerações futuras sobre a questão do que realmente constitui a música folclórica irlandesa”

das diversas vozes negociadas nos diferentes festivais celtas sejam eles locais ou internacionais.

Cap III – Interceltismo, pós colonialismo e subalternidade

A Memória cultural céltica é o palco das disputas discursivas entre as minorias da franja céltica e todas as vozes oficiais que a abafam. Entre as definições e redefinições da etnicidade e a autoridade cultural, é na representação própria desses grupos como coletividades célticas, por meio de sua invenção de memória que a sobrevivência de suas existências, de seus "estilos de vida", segue o curso de sua própria "história subalterna".

E essa "história subalterna" é marcada pelo silêncio oficial. A voz perdida em lugares que não se busca, que não se olha, que não se escuta. É a luta afirmativa feita em espaços alternativos e que é dentro de sua estrutura de Memória cultural, algo multidirecional. Essa talvez seja a principal dificuldade de rompermos o olhar acadêmico duro da História hegeliana neste processo.

Identificarmos que a Memória cultural, quando instrumento de resistência de vozes subalternizadas, pode adotar estratégias difusas, agressivas ou domesticadas e que ambas representam possibilidades de diálogo em si, mesmo que negados. É necessário que nós tenhamos em mente a mudança radical de identificação do olhar tal qual propôs Edward Said e ir além dele para identificar onde se encontra a possibilidade de negociação ou mesmo combate das representações destas falas.

Questionamos a voz dominante ao falar de grupos latino-americanos e africanos quando comumente falamos da teoria pós-colonial. Usamos e instrumentalizamos autores como Said, mas também Ramaji Guha, Ajiz Ahmad, Gayatri Spivak, Homi Bhabha como pontos pensantes de realidades subalternas, mas raramente aceitamos que podem existir falas subalternizadas tão perto dos dominadores e colonizadores europeus.

Questionamos os movimentos minoritários do velho continente e dentro da imensa subalternização que latino-americanos e africanos sofreram pelos europeus os diminuímos quase sempre. E isso institucionaliza e domestica as falas minoritárias da Europa que são apresentadas quase sempre como pitorescas e diluídas em um "espectro pálido e estreito" como na fala de Geertz sobre os usos da diversidade etnográfica.

A proposta dessa análise é, obviamente exercitar o olhar pós-colonial sobre estruturas que dificilmente nos chamam a atenção. O mundo celta é em geral um mundo de imaginário feérico, vigoroso em representações da literatura fantástica, da música New Age ou mesmo do cinema e da TV. Existe um romantismo piegas que domestica figuras históricas de lugares como a Irlanda, a Escócia e da Bretanha francesa.

Existe um processo de representatividade que em nada diz das realidades e querelas políticas, econômicas e sociais dessas regiões. Sua Memória se insere em uma fala oficial do dominador e que em geral controla a política-vida desses grupos de maneira não plural. Sua esfera pública é engessada e a visão internacional destes grupos também é condicionada a esta ideia quando não fantasiada nos termos do nacionalismo europeu do século XIX.

As representações estão dominadas, mas estão lá. Nas entrelinhas da literatura, na música e na dança, mas também na fala política, no estilo de vida dessas regiões e na sua constante tentativa de se representar em meio a visão que o dominador elaborou dele para que melhor se encaixasse na História Mundo, que em geral identifica o celtismo como algo poético, passional, orgulhoso, mas derrotado. Os gloriosos perdedores que deveriam se entregar e se domesticar.

Ao observar o olhar pós-colonial,

> "No momento em que o subalterno se entrega, tão somente, às mediações da representação de sua condição torna-se um objeto nas mãos de seu procurador no circuito econômico e de poder e com isso não se subjetiva plenamente." (CARVALHO, 2001)

Não pretendemos mostrar aqui a fala desses grupos celtas modernos como se fossemos representante deles. Seria tarefa impossível por nossa própria condição acadêmica. Entretanto, temos a obrigação de relatar a pluralidade discursiva e assim mostrar que existem dentro da voz céltica diferentes possibilidades para além do estereótipo, para além do circuito econômico que o transforma em objeto nas mãos de um processo homogeneizador e de um mundo hiperconectado.

O questionamento geral é colocado na ideia central de como esse pensamento homogêneo das conhecidas ideias e formações nacionais francesas ou britânicas condicionou a certa subalternidade às falas de irlandeses, escoceses e bretões. É importante a fala acadêmica como um lembrete e não como um representante oficial destes. É relevante que tenhamos a preocupação para que todas as regiões que por ventura caiam em algum tipo de opressão no mundo não se calem e reclamem seu direito de narrar suas experiências por meio de suas memórias coletivas estruturadas em seus estilos de vida que refletem uma projeção maior, uma politica-vida própria.

Suas narrativas, seus conflitos internos, bem como suas tradições e sua Memória. Nossa perspectiva parte da ideia de que uma cultura dominante é híbrida quando assume sua autoridade sobre o discurso étnico, sobre a matriz cultural que tenta canibalizar e domesticar como parte de si.

Uma das respostas reside no olhar que consegue articular onde nós estamos, sobre onde os demais atores se enquadram e, onde principalmente a interculturalidade atua. É nessa ideia intercultural que conseguimos entender os processos que buscam converter o descompasso existente entre a afirmação em luta contra processos de dominação e a dominação em si.

E mais ainda onde coexistem estas representatividades que desfavoreçam o grupo dominado em si, de maneira tal que sistemas nacionais e transnacionais (no caso do interceltismo) possam por meio de suas próprias trocas ao exprimirem suas necessidades de correção frente a possíveis desigualdades sociais e, sobretudo efeitos históricos de sua dominação.

E aqui reside outro ponto interessante de análise da fala representativa de um celtismo seja ele irlandês, escocês ou bretão. As ideias versam sobre concepções diferenciadas de nacionalismo e ao menos aqui, seguimos a ideia de Daniel G. Williams (2006, p. 5) que pensa de maneira similar a Benedict Anderson ao dizer que é impossível pensar sobre nacionalismo senão comparativamente.

Estamos aqui comparando algumas formas rituais institucionais de representação céltica como os festivais. No entanto, estamos olhando para além dos festivais em si e tentando entender onde eles se inserem na invenção de memória

cultural celta e principalmente nos usos instrumentais de uma possível etnicidade resistente.

Mas resistente a que e a quem? Afinal, grupos minoritários europeus são conhecidos por possuírem ideias não hegemônicas sobre nacionalidade, mas nunca se pensa sobre estes pequenos nacionalismos para além da ideia de nação que herdamos do século XIX. O que vemos no caso do celtismo é que isso vai além, pois questiona ideias dominantes de etnicidade e a partir delas criam um novo palco representativo tão conflitante quanto se poderia esperar de qualquer movimento social de frente ampla.

Esses movimentos múltiplos e forjados em meio a ideal céltico divergem de ideias dominantes de etnicidade e perpassam as forças hegemônicas do discurso de mercado como se pudessem fazer uso dele contra quem os usa para domesticá-los. Em outras palavras, ideias dominantes de etnicidade surgem de um constante processo de disputa cultural e é a invenção de uma memória cultural celta que conseguiu tornar resistente um estilo de vida que aparentemente era apenas mais uma estética canibalizada por forças de homogeneização política e de mercado nos dias atuais.

A crítica precisa usar do celtismo com um conceito que nos permite chegar nesses meandros. Compreender o celtismo como um meio de quebrar a simples fórmula de análise pós-colonial que apenas opõe o colonizador e o colonizado como mônadas e contendo regras fixas em sua relação. O celtismo aqui nos permite ir além de análises que muitas vezes criam campos comparativos partindo de um binarismo.

O mundo céltico contemporâneo parte da disputa sim de quetões de dominação, mas não localizada apenas na oposição nós contra eles ou na ideia de ocidente contra oriente que em geral norteiam os estudos pós-coloniais. Said por exemplo em seu livro Cultura e Imperialismo (2011) compreende que o discurso dominador europeu é grande parte responsável pelas relações coloniais e subsequentemente pós-coloniais em sua escrita e prática discursiva.

No entanto, como falar de grupos da franja céltica que usam do celtismo como parte constituinte de seu projeto de identidade resistente? Retiramos Irlanda, Escócia, Bretanha ou mesmo Galícia e País de Gales da Europa para poder compreendê-los

como subalternos ou assumimos que eles não sofreram processo de subalternização por estarem inseridos no continente que os dominou e tentou domesticar suas expressões identitárias por tanto tempo?

Os processos políticos pelos quais Irlanda, Escócia e Bretanha passaram em maior ou menor grau nos últimos dois séculos é inegavelmente próximo às teorias pós-coloniais. Tendo isso em mente talvez seja a hora de repensarmos estes fatores junto a outras possibilidades analíticas específicas destes lugares e situá-las junto as demandas do celtismo como fator de interpelação discursiva e representativa.

Não podemos esquecer que leituras problemáticas deste celtismo foram feitas e ainda são feitas. Seja por grupos políticos nacionalistas ou por acadêmicos. Nos anos 70 do século XX, Michael Hechter (1975) nos apresentou a problemática leitura do 'colonialismo interno' (Internal Colonialism) sobre as nações celtas no Reino Unido e sua análise de, foco marxista, nos mostrou uma problematização intressante no campo econômico, mas inconsistente nos termos políticos e culturais da disputa.

O colonialismo interno usa das ideias de centro e periferia e, como tal, compreende que as relações entre as nações celtas e o centro administrativo se mostram desiguais no campo econômico que não compreenderia as demandas próprias das culturas celtas. No entanto, a análise de Hechter carece de um maior entendimento de como os nacionalismos se formam nessa franja céltica e como o celtismo e o interceltismo são fatores relevantes na compreensão de como estes grupos se constituíram como grupos menores sob a influência de centros culturais de maior autoridade cultural e étnica.

Compreender como essas nações trabalham suas compreensões e representações dentro do celtismo é também compreender a relação existente entre nacionalismo e etnicidade e, consequentemente como a teoria pós-colonial atua na compreensão desses grupos célticos como subalternizados.

Williams (2006) ao debater a formação étnica céltica em comparação com outras vozes minoritárias ocidentais, deixara bem claro que

> ""Whether nations are created in the crucible of culture or emerge through the evolution of their political institutions, it is my belief that all nationalisms are to some extent 'cultural' nationalisms; all

> nationalisms have, or seek to foster, an 'ethnic' dimension"[46](Williams 2006, p. 15.)

Essa dimensão étnica apontada por Williams está de acordo com todo o pensamento acerca de etnicidade que segue a escola de Fredrik Barth. Principalmente no aspecto interacionista e relacional no qual dentro do escopo do celtismo essas fronteiras étnicas são forjadas.

A negociação é mais um jogo de forças e sobrevivência de vozes dissonantes que nunca conseguem de fato se fazer valer ou muito menos ouvir. O celtismo é a melhor forma de se compreender essas vozes dentro de uma concepção nacionalista que leva por meio de sua memória cultural uma dimensão étnica.

Afinal, como visualizar uma identidade celta, seja ela irlandesa, escocesa ou bretã, se comparada ao ideal aglutinador britânico ou do hexágono político francês? Estas concepções mais homogêneas atuam de formas a subalternizar certos elementos mesmo que atuem por motivos diferenciados. Mesmo a ideia geral do que é ser "britânico" dentro do reino unido é algo que não apenas atua diretamente em conjunto com a dominação inglesa sobre as demais nações celtas do Reino Unido como também atua de maneira diferenciada para cada uma delas.

Celtismo e Interceltismo: narrativas, disputas nacionalistas e invenções políticas

Galeses, irlandeses e escoceses se construíram nacionalmente dentro não apenas da oposição entre seu próprio projeto de identidade frente ao ideal britânico, mas cada um respondeu de maneira historicamente diferente a esse projeto. Neste sentido, apenas analisando a formação nacional e consequentemente étnica de cada um dos grupos celtas aqui compreendidos que podemos de alguma maneira compreender a atuação de seu opositor nessas relações de dominação cultural, política e econômica.

[46] Tradução nossa: "Se as nações são forjadas em um caldeirão cultural ou emergem através da evolução de suas instituições políticas, creio que todos os nacionalismos são, em certa medida, 'nacionalismos culturais'; todos os nacionalismos têm, ou procuram fomentar, uma dimensão étnica"

No caso de grupos minoritários célticos fora do Reino Unido, como é o caso dos bretões este tipo de análise também deve ser feita, mas vendo as especificidades da Bretanha com relação ao seu nacionalismo. O que temos de ter em mente aqui é tão importante como compreender o projeto homogeneizante promovido pelo projeto identitário britânico ou francês é compreender estes nacionalismos minoritários e suas formações étnicas a partir deste ponto de inflexão.

É por esta razão que o interceltismo é um fator de ligação entre não apenas os projetos de identidade e estilos de vidas célticas contemporâneas, mas também entre as demandas de resistência desses grupos que se comunicam e se relacionam em uma construção periférica e subalternizada de si. Nesse momento, é o interceltismo a principal bandeira de representações internacionais desses grupos (como os festivais celtas deixam claro), e é também o interceltismo o responsável por legitimar muitas dessas falas que se percebem periféricas e sem voz.

Neste sentido, não é possível falar das dimensões nacionais destas identidades ou mesmo do estabelecimento de suas fronteiras étnicas por meio de uma memória cultural céltica forjada sem compreendermos não apenas como o celtismo atua como categoria analítica, mas principalmente como ele atua no que podemos apreender do interceltismo que liga os grupos que aqui comparamos como melhor forma de se entender os efeitos do nacionalismo das regiões celtas como palco de disputa.

Afinal, como definir o celtismo e o Interceltismo? Podemos começar pelo Interceltismo em seu caráter mais aberto. Ele tem definições próprias entre a visão de um celtismo heterogêneo que se percebe homogêneo e é nessa zona de diálogo multidirecional que ele se constitui. Claro que a força vital do interceltismo é o próprio celtismo de cada nação celta contemporânea, mas reconhecer que o conceito tem uma Memória Multidirecional é o primeiro ponto para se chegar no seu entendimento. Alguns autores, como Georges Cadiou (2013), tratam esse tema como uma polêmica plurinacional e regional, pois no seu entendimento as relações intercélticas são evocadas por meio de um mito sonhado por diversas realidades sociais ao longo do último século e que ganharam corpo incialmente pelas festas druídicas e depois pelos festivais de música e cultura.

Para outros autores que trabalharam a questão do interceltismo de forma mais explícita, como Chartier-Le Floch (2013), o Interceltismo só pode ser compreendido nos termos de uma construção próxima da ideia de comunidades imaginadas evocadas por Benedict Anderson em seu estudo clássico. Nesta visão sobre o interceltismo, ele é concebido como nos termos de um invencionismo internacionalista tal qual o pan-arabismo ou mesmo o pangermanismo. Nesta conceituação imaginada, o interceltismo é tratado como um internacionalismo que promove de fato, uma ideologia que se percebe enquanto nação e que busca de forma incessante elementos históricos que a comprovem, mesmo que a própria história recente desses grupos os separem geopoliticamente, ou pela religião, língua e todas as outras formas que segundo esse ponto de vista ideológico em nada desmerecem os laços ancestrais que os compõem e são constantemente lembrados em seus rituais institucionais.

Não é preciso dizer que essas visões de interceltismo são complementares e representam dentro de nossa visão uma representação bem clara da interação entre Memória comunicativa e Memória cultural céltica, em um amálgama interessante que nos ajuda a pensar como cada um desses grupos construiu a si enquanto nação resistente por meio de sua própria visão do Celtismo mais geral.

Já o próprio Celtismo enquanto prática discursiva ganha suas formas contemporâneas ao longo da articulação entre a vivência acadêmica e a fala popular. Em nossa dissertação de mestrado o definimos entre os meandros da celtitude e celticidade e são esses elementos que o constituem como uma invenção de memória céltica apoiada sobre um mito, em um tema que abordamos no primeiro capítulo.

Não se pode pensar então o interceltismo e suas possibilidades sem entendermos o celtismo como uma construção que ainda hoje bebe de uma matriz histórica mesmo que difusa. Afinal, grande parte do problema de se entender o celtismo e o interceltismo dentro de suas características pós-coloniais reside que em grande parte suas definições foram feitas de forma exógena por grupos muitas vezes diretamente ligados a prática discursiva de autoridade e dominação como é o caso de falas que datam do século XIX.

Se nos remetermos a construção deste imaginário céltico fantasioso e feérico, que ainda hoje é base da representação deste ideal imaginado, vemos que a

produção acadêmica de nomes como o vitoriano Matthew Arnold ainda reverbera na forma como britânicos ou mesmo franceses concebem o mundo representativo céltico e por consequência como os elementos culturais destes grupos são domesticados em sua comodificação contemporânea.

Arnold foi poeta e ensaísta inglês, conhecido por seus trabalhos moralistas junto à Universidade de Oxford. Também pode ser reconhecido por criar dentro do imaginário inglês a visão que culturalmente se tem destes grupos nacionais ligados ao celtismo e imbuir por meio de uma articulada definição racialista própria do século XIX uma estigmatização moral dos elementos associados a irlandeses, galeses e mesmo escoceses e bretões franceses.

Arnold criará uma imagem céltica personificada e romantizada e que vai influenciar profundamente outros autores como W.B.Yeats, por exemplo. Claro que Arnold não era falante de línguas célticas e seu olhar era um olhar tipificado do que ele compreendia ser a expressão essencializada de exóticas periferias célticas vivendo ao redor de nacionalismos mais robustos.

Arnold toma inspiração de diversos autores que farão uma leitura idealizada desses exotismos nacionalistas, sobretudo os celtas como um paralelo notório de seus ensaios céticos com La Poesie des Races Celtiques (1859) de Ernest Renan, outro acadêmico bem conhecido não apenas por seu conhecimento sobre línguas e literatura, mas também por ser um dos mais importantes pensadores do século XIX ao estabelecer padrões sobre o nacionalismo. Coincidentemente ele também atuava em defesa da Bretanha francesa de onde o nacionalismo se desenvolverá não apenas por meio do celtismo, mas também do interceltismo.

Arnold abordará questões parecidas em seus ensaios sobre o caráter céltico não apenas da literatura, mas dos grupos célticos dos quais suas leituras serão profundamente racializadas e fechadas. Ele advoga o elemento céltico para dentro do universo britânico, não por valorizar a diversidade de forma autônoma, mas para que estas possam se mesclar à autoridade cultural e étnica britânica sobre as demais em caráter universalista e homogêneo.

É o pensamento de Arnold que forma o principal fator de afirmação do ideal britânico sobre as demais identidades do então Reino Unido e que traduz bem como

grupos como irlandeses, galeses e escoceses foram domesticados com esse discurso ao longo da História.

Vale lembrar que é justamente o caráter insurgente dos irlandeses que promoveu uma ruptura desse ideal, mesmo que os usos nacionalistas dos mesmos não passem de uma inversão da fala de seus dominadores de onde Arnold é base concordante. O discurso romântico do século XIX sobre o celtismo o tenta domesticar, racializar e dominar por meio da construção de um ideal que Arnold chamará de o "gênio celta" (celtic genius).

Em suas falas é costumeiro atribuir ao ideal céltico algo mais emotivo, passional, irracional, misterioso e repleto de magia. Não é muito diferente do que hoje se compreende como "cultura celta" dentro de lojas New Age e espaços místicos e bem verdade, sua construção está diretamente atrelada a esse momento do século XIX.

Nas palavras de Arnold, a cultura britânica homogênea que por sinal em nada tem de diferente do que se pretende de um inglês da época era constituída por três diferentes "gênios". Ele inclusive tem uma fala bem racializada e delimitada ao dizer em On the Study of Celtic Literature que

> "I Have got a rough, but I hope, clear notion of these three forces, the Germanic genius, the Celtic genius, the Norman genius. The Germanic genius has steadiness as its main basis, with commonness and humdrum for its defect, fidelity to nature for its excellence. The Celtic genus, sentiment as its main basis, with loe of beauty, charm and spirituality for its excellence, ineffectualness and self-will for its defect. The Norman genius, talent for affairs as its main basis, with strenuousness and clear rapidity for its excellence, hardness and insolence for its defect, and now try and trace these in the composite English genius [47](ARNOLD, CPW III, p. 389 apud Williams 2006, p. 48.)

[47] Em tradução nossa: " "Eu tenho uma idéia geral, mas espero, que clara dessas três forças, o gênio germânico, o gênio celta, o gênio normando. O gênio germânico tem a firmeza como base, e a dureza e simplicidade como defeito e a fidelidade à natureza por sua excelência. O gênio celta, tem o lado sentimental como base e a beleza, o encantamento e a espiritualidade por excelência, tendo a ineficácia e a teimosia por seu defeito. O gênio normando tem o talento para os negócios como base,

Nesta declaração fica explícito o discurso racial e estigmatizado dos gênios, onde o celtismo é tratado como um elemento étnico imponderado e passional. Esses truísmos discursivos vêm acompanhados de um profundo tom moralista na fala não apenas de Arnold, mas de todos os demais acadêmicos ingleses que ao se debruçarem sobre os estudos célticos tomaram essas características como bases, fomentando um discurso politicamente segregador e racista.

Estas falas se inserem diretamente no desenvolvimento do nacionalismo ou nas explicações típicas do século XIX sobre o que podemos chamar de um nacionalismo justificado e um nacionalismo injustificado. Para esses autores oriundos de nações politicamente estabelecidas no cenário imperialista europeu, a fala nacionalista tem um propósito claro de garantir a dominação de seus ideais gerais.

Mesmo no caso de hexágono francês independente de se tratar do período monárquico ou do período republicano, os nacionalismos são tratados dessa forma, o que promoverá ao longo do século XX uma profusão de movimentos políticos dissidentes e resistentes ao projeto dominador, na maior parte das vezes oriundos dos Emsavs (levantes) bretões.

Mas do que se trata esse nacionalismo justificado e o nacionalismo injustificado? Bem, o argumento é bastante claro. Enquanto franceses, ingleses, italianos etc merecem existir com toda liberdade e dignidade que somente a soberania de uma comunidade imaginada legítima poderia desfrutar, nações menores da Europa deveriam se contentar e serem assimiladas em um processo de amálgama com nações mais poderosas.

Neste sentido, bretões, galeses, escoceses e irlandeses, por terem o gênio celta bem aflorado deveriam se manter sob a proteção de nações essencialmente mais fortes e com uma vocação, um destino manifesto de dominar e cuidar do mundo.

---

e a força e perspicácia por excelência, mas a dureza e a insolência por seu defeito, e agora tentemos rastrear estes na compsição do gênio inglês"

Neste intento, diferentes formas de infantilização e feminização das representações nacionais célticas são formadas.

Essa essencialização do discurso do século XIX promove uma visão distinta do que podemos chamar de nacionalismo, sendo uma ativa e ligada ao projeto de História hegeliana e outro passivo, racializado e essencializado que deveria aceitar seu papel subalterno na formação europeia. É nesta base discursiva, repleta de autoridade cultural e política que as vozes do celtismo tentam sobreviver desde o século XIX e até antes. É neste sentido que o celtismo é a forma resistente de expressão de irlandeses, escoceses e bretões, mas também sua forma primária de dominação e subalternização.

Estes conceitos nacionais relacionados às nações celtas e aos grupos que os dominam é distintivo e segregador e claramente podem ser compreendidos dentro do que dentro da teoria pós-colonial, Edward Said dirá em 'O Orientalismo' das ideias de "visões" e "narrativas" sobre um determinado grupo nacional, diretamente ligado ao "essencialismo sincrônico" que cria um estereótipo como força de dominação colonial.

Neste sentido, o nacionalismo justificado entraria em uma categorização narrativa de nacionalismo, onde o ideal nacional britânico ou francês estaria inserido de acordo com essa narrativa em um fator maior, enquanto produto da História e das disputas progressivas de sua soberania frente às demais.

O nacionalismo que seria de certa maneira injustificado estaria em uma categoria de como é visualizada a nação, o que demonstra traços racializados, atemporal e estáticos. E seriam de tal maneira identificada por estas características que nunca poderiam ser superados, e sim incorporados à nações justificadas dentro do que se entende por História do mundo.

E é nesse momento que compreendemos um dos pontos cruciais da falha dos projetos nacionalistas dentro de grupos que historicamente são considerados subalternos entre suas formas visuais ou narrativas de nacionalismo. Em verdade, grande parte dos movimentos políticos que usaram dos elementos nacionalistas do celtismo ou mesmo do interceltismo propuseram uma disputa por uma voz que seria negada dentro de sua própria concepção.

É o caso de análises gerais e teóricas sobre os nacionalismos irlandeses, escoceses e bretões ao longo dos anos que atribuem suas fahas apenas a causas circunstanciais do próprio desenvolvimento dos movimentos em si, mas não concebe que o próprio surgimento dele já se faz sobre uma base desigual de disputa na dimensão espacial da Memória política europeia.

Alan Le Cloarec (2016), por exemplo, ao analisar as “origens” dos movimentos bretões o faz de maneira precisa em suas causas circunstanciais da História, mas ignora este fato em seus questionamentos finais.

Sua análise sobre os nacionalismos bretões, apoiada em diversos outros autores bretões como Denis André Yann (1992), Fouéré Yann (1977) etc analisará as bases de formação bretã do início do século XX com um prisma documental robusto e repleto de explicações coerentes sobre a profícua diversidade desse nacionalismo.

Sua visão de nacionalismo está atrelada à compreensões dos diferentes movimentos políticos e suas ideologias, algo que não podemos ignorar dentro da pluralidade de vozes abafadas ou alardeadas dentro dos movimentos nacionalistas célticos e que ganharam notoriedade sim por questões circunstanciais de suas próprias ideias de narrativas regionais.

No entanto, ao se apoiar pelo prisma explicativo do historiador Miroslav Hroch sobre o desenvolvimento do nacionalismo em meio a três fases, se consegue compreender bem como movimentos nacionalistas minoritários europeus (como é o caso do ideal nacionalista céltico) atuam em sua formação e transições iniciais, mas pouco se compreende por qual razão, para além das causas circunstanciais, eles encontram dificuldades em suas fases finais de desenvolvimento.

Nessa concepção, grande parte dos fenômenos nacionalistas passam por transições que em geral insinuam que uma fase A estaria relacionada ao corpo de eruditos, intelectuais e autores românticos que promovem por uma origem regional localizada de suas falas, as bases de uma identidade mitificada. Algo próximo do que podemos convencionar em um ideal de Memória cultural.

Na fase B deste movimento, existiria uma transição, onde os pensadores deste ideal seriam substituídos pelos ativistas, ainda dentro de um campo minoritário e ligado a demandas próximas de um campo político afirmativo amplo. É na fase B que

se concentra a transição dos movimentos representativos idealizados para algo mais concreto, mas é na fase C que as demandas próprias desses grupos não fecham com o que é teorizado.

Afinal, é relativamente fácil compreender a formação de um ideal céltico ancestral, ligado a uma invenção de memória céltica irlandesa, bretã ou escocesa no século XIX como dentro dessa fase A e mesmo suas transições mais ativas para uma fase B durante o século XX. Se estendermos para outros grupos que fazem uso do ideal céltico como parte de suas demandas afirmativas, como os galegos, essa tipificação nos ajuda a situar seus movimentos de forma mais geral também.

No entanto, o problema dessas tipificações reside na chamada fase C, onde sendo a etapa final do processo nacionalista, o ideal alcançaria um status de um movimento social afirmativo amplo, de expressão de massa, bem estabelecida e embasada por narrativa popular. Não é o caso das regiões da franja céltica.

Afinal, o caso Bretão é conhecidamente localizado como um fenômeno que se mantêm regional, com demandas plurais dentro do hexágono francês e com disputas internas de viés ideológico variado sobre o mesmo espectro nacionalista. Os escoceses mantêm um nacionalismo atrelado ao Reino Unido, dividido entre uma memória gaélica das Terras Altas e das terras baixas que juntas não conseguem se desassociar do ideal britânico que as domestica.

E mesmo o caso irlandês, que dentro da esfera periférica das nações célticas pode ser enquadrado em uma formação nacional que conseguiu alcançar um status independente desde 1922, existe uma divisão, literal, de suas fronteiras políticas que ainda hoje segrega a nacionalidade irlandesa em duas e continua como um ponto de inflexão entre as demarcações políticas e de memória.

Neste sentido se busca nas análises uma resposta para o desgaste nacionalista que fez com que as nações celtas encontrassem problemas para transporem a etapa B em direção a etapa C. As explicações em gral recaem dentro das particularidades políticas de cada região e que tem certa relevância como fator analítico, mas não explicam um ponto central que apenas o entendimento do celtismo como categoria analítica pode nos facilitar.

Entender as nações célticas comparativamente é necessário justamente para compreendermos que a própria formação do celtismo e das identidades minoritárias que usam doideal celta para se afirmarem na Europa sofrem de uma elaboração de um nacionalismo não justificável e que mesmo tentando em sua própria compreensão histórica se inserir dentro das disputas nacionais por afirmação, elas encontram bloqueios que vão além da especificidade das disputas de cada região.

Olhando por este prisma, nós não devemos ignorar as questões internas de cada grupo céltico contemporâneo seja ele irlandês, escocês ou bretão. É inegável que as disputas monárquicas e a religião ocuparam um papel relevante na segregação e dominação da Escócia dentro do Reino Unido ou que o colaboracionismo de alguns nacionalistas bretões durante os anos da segunda grande guerra serviu para minar grande parte da aceitação de seu movimento nacionalista no imaginário social. Não se trata disso.

Trata-se de compreender que a própria formação discursiva de suas nacionalidades se formam em um celtismo periférico que desde sua elaboração na fase A, durante o século XIX encontra problemas estruturais. Esses problemas eram essencializados e mesmo racializados nesse momento inicial, mas eles cresceram para se transformar em algo diferente, em algo que tenta usar o discurso que o domesticou para conseguir certa autonomia e por isso ficam presos em um círculo de lealdades ideológicas onde o discurso não sai de seu caráter de mera visão para se tornar uma narrativa, usando os termos emprestados de Said.

Vamos pegar o exemplo irlandês brevemente. A formação do celtismo é diretamente associada à Irlanda, não apenas pelo seu uso político dos elementos gaélicos, mas, principalmente, por seu caráter periférico e seu relativo sucesso em conseguir transformar seu projeto nacionalista pautado no celtismo em algo que substancialmente era autônomo, mesmo com falhas de percurso que podem ser explicadas por uma confluência de fatores tanto políticos do momento de sua independência como da própria prática discursiva que sua narrativa política se ancorava.

Diversas são as falas que evocam o celtismo nessa Irlanda do final do século XIX e início do século XX. Ativistas políticos conhecidos dessa época como Douglas Hyde, Patrick Pearse, Lady Gregory e W.B. Yeats produzem os discursos com maior

reverberação desse momento, mas é inegável que a Irlanda por seu projeto de identidade rebelde ganha espaço entre as periferias célticas que por elas foram influenciadas.

Os discursos dessas figuras irlandesas são repletos de celtitude e visam em grande parte tornar-se uma autoridade cultural sobre a fala céltica da Irlanda e do celticismo como um todo. Ao olhar a obra literária de Yeats, seus poemas e suas peças, nós encontramos um celticismo muito peculiar ali trabalhado e que serviu como grande fonte de inspiração para os irlandeses no seu imaginário celta, a se imaginarem como irlandeses em meio a um folclore próprio, gaélico e repleto de referências feéricas atemporais que o constituem.

Não é imprudente afirmar, como o faz Williams (2006, p. 169) que a estética do celticismo de Yeats é apoiado nos ensaios célticos de Matthew Arnold. Yeats parte desse ideal, próprio do século XIX como base de sua tentativa de formação de uma cultura imaginada irlandesa e celta. Yeats usa do celticismo como um aspecto de inversão de ideal nacionalista e um "gênio" celta passivo para um ativo de maneira a formar uma consciência de um eu irlandês que pode tomar seu espaço dentro da História do mundo.

Yeats, ao final da vida escreve poemas como *"Man and the Echo"* , onde descreve como ele lamenta o espectro potencialmente destrutivo que sua obra tomou nas mãos revolucionárias, mãos que morreram por suas palavras, que mataram por seu trabalho. É até interessante que um autor reconhecidamente relevante para a cultura nacional irlandesa se faça esses questionamentos ao final da vida, mas a verdade é que nesse texto reside um conlfito importante sobre a geração passada, a geração que construiu um país sobre o ideal céltico de uma memória cultural celta inventada.

O questionamento de Yeats é muito próximo do questionamento do documentário "Rocky Road to Dublin" de 1968 e que proibido de ser exibido na Irlanda da época em que foi lançado, fala do possível desespero que os mártires de 1916 sentiriam pelo que a Irlanda se tornou politicamente.

A divisão política em suas fronteiras não foi resolvida e, inclusive, viveu seu momento de maior tensão nos anos 70, durante o período político conhecido como

“The Troubles” irlandeses. A vida do irlandês, e, sobretudo, sua relação com o Reino Unido e com o resto da Europa continuou defasada e indo mais além do questionamento de Yeats feito em 1939, o que o documentário de Seon O’Faolain nos coloca é como romper os silêncios e tabus sociais irlandeses, o obscurantismo religioso e principalmente um antirrepublicanismo que partiriam justamente da reprodução de estruturas coloniais que os oprimiram em esfera local durante tantos anos antes de sua independência. O nacionalismo irlandês poderia em algum momento encontrar seu lugar representativo entre os “nacionalismos justificados” dos britânicos ou franceses?

O problema é que isso é negado ao nacionalismo irlandês. Mesmo que este tenha por questões políticas próprias da Irlanda se tornado o mais ativo no engajamento político e conquistado sua independência após o levante de Páscoa de 1916 e a guerra anglo-irlandesa que seguiu este fato, a verdade é que os irlandeses não conseguem fazer este nacionalismo escapar da própria visão que o ideal britânico construiu sobre sua imagem e ainda hoje agregam estereótipos célticos do século XIX em sua construção nacional, bem como uma Irlanda dividida entre República da Irlanda e Irlanda do Norte, onde as bases culturais dessa divisão são formadas discursivamente por uma narrativa histórica britânica segregadora em diferentes níveis do econômico ao religioso.

É sintomático que seja essa Irlanda a nação celta escolhida ao longo do século XX para se tornar o ideal do celtismo na franja céltica e que por meio dele outros nacionalismos venham a se inspirar ou mesmo buscar apoio. Em nossa dissertação de mestrado (2014), nós vimos como o discurso nacionalista galego o fez por meio de uma invenção de memória própria. Mais adiante e por meio de uma análise dos festivais célticos europeus, nós podemos perceber que esse referencial é maior e bebe de uma fonte onde o fluxo de ideias sustenta as narrativas minoritárias enquanto resistentes. Essa fonte é o interceltismo.

O interceltismo é uma espécie de internacionalismo moderno. Suas bases de formação são muito próximas das bases que sustentam a formação dos nacionalismos que, atuando como comunidades imaginadas, são definidas por afinidades históricas em comum ou a negação da participação em projetos históricos maiores.

Autores como Erwan Chartier-Le Floch (2014) ao estudarem a formação e atuação do interceltismo dentro da região da Bretanha francesa o compara a outras formas de internacionalismos como o pan-arabismo ou mesmo o pan-eslavismo. Sua perspectiva foca na formação de um imaginário resistente e partilha de valores comuns relacionados a religião, língua ou mesmo geografia e que são fatores pertinentes no caso de uma análise das nações celtas contemporâneas.

Afinal, se analisarmos as formações de um imaginário que definem a invenção de Memória Celta e que serve de base para esse interceltismo, nós podemos perceber a interrelação existente entre as representações de uma memória cultural e uma memória comunicativa que a compõem.

Em outras palavras, as diferentes vivências desse celtismo contemporâneo, sobretudo e experiências coletivas que podem ser definidas como rituais institucionais como os festivais, são repletos de mecanismos de lembranças que usam da celticidade para evocar alguma celtitude.

O Interceltismo repousa sobre a lembrança e as diferentes construções de memória que ajudam a definir as memórias coletivas celtas e a situarem em dimensões de memória materiais, mentais e sociais que formam um conjunto de valores e estilos de vida em comum.

Esse interceltismo tal qual outros ideais internacionalistas são apoiados em uma memória cultural de pontos referenciais distantes, tão distantes que é por sua indefinição dentro do campo de datação histórica que eles ganham força na definição de fronteiras étnicas elásticas o suficiente para gerar identificação entres os diferentes grupos da franja céltica.

Os elementos são muitos e se apoiam no mito do celtismo, um mito que atravessa o imaginário europeu sobre as diferentes tribos da idade do ferro europeia e os atribui certa unidade cultural e religiosa não comprovável. Esta unidade é fruto de debate, bem verdade, mas embora seu caráter de unidade não possa ser comprovado na antiguidade e medievo, ele é certamente comprovável e percebido no fenômeno do interceltismo, além de fortemente celebrado nos festivais celtas internacionais existentes no continente europeu.

Neste sentido, o mito do celtismo que serve de base para essas identidades sociais resistentes ignora o estudo acadêmico recente que comprovadamente apenas serve para título de curiosidade entre a já estabelecida franja céltica dentro desse imaginário nacionalista

Essa categoria encontra força nas alegorias relacionais entre as diferentes nações celtas, entre as micro-semelhanças de práticas sociais e estilos de vida que essas comunidades possuem, muitas delas alegadamente próximas do folclore local e atribuídas a algum truísmo medieval, algumas vezes comprovado outras vezes negado pela pesquisa histórica e arqueológica recente.

Bem verdade que se fatos acadêmicos atualmente apontam para a heteregoneidade dessas expressões celtas contemporâneas e sua total não relação de continuidade com esse passado da idade do ferro ou medieval, isso pouco importa aos viventes da franja céltica e falantes de línguas célticas modernas.

Em verdade, suas experiências constituem uma base própria de tradições geracionais que os festivais locais gaélicos na Escócia e Irlanda nos mostram bem. Estas formas de representação atestam que o espaço da continuidade de uma memória comunicativa local é decisiva para a validação da tradição como algo local e resistente que faça frente ao discurso de autoridade que as subalterniza.

No entanto, se na esfera local essas relações tradicionais são cristalizadas na própria memória da comunidade que não se percebe como se estivesse usando o discurso de autoridade étnica meio que de forma invertida e fechando-se em si, o discurso do interceltismo usa da mesma base, mas faz o caminho inverso. Ele usa também o discurso de autoridade étnica que o domina para se autopromover, mas o faz de maneira fluida e heterogênea, partilhando vivências com outras regiões que também encontre afinidade nas experiências do celtismo, seja por meio da língua, da religiosidade, da música, da dança e das lendas folclóricas.

O interceltismo surge, então, gradualmente. Suas bases estão lá no século XVII, XVIII com os primeiros investigadores linguísticos e passa a ser adotado em caráter inquestionável pelos acadêmicos do século XIX que o utilizaram da demarcação de suas disciplinas ou mesmo na essencialização racial da época.

No século XIX , as culturas da franja atlântica europeia, com suas expressões minoritárias, elevaram lendas compiladas por monges irlandeses ou das lendas arturianas medievais que compõem a "matière de Bretagne" em algo que possa suscitar bandeiras afirmativas contemporâneas.

É nesse momento que ela ganha seus componentes políticos e ideológicos. Primeiro pelas falas que buscavam imprimir um projeto de identidade legitimadora e depois ao longo de uma segunda forma pelos próprios grupos dominados que o tentaram inverter em seus próprios discursos locais como forma de reformular seu estilo de vida como algo político e ideológico dentro de uma identidade de resistência.

No entanto, se por um lado nós podemos questionar abertamente o mito do celtismo contemporâneo que promove uma visão estanque e romântica dos celtas que não sendo privilégio dos escritores do século XIX, ainda hoje é vista em famosos documentários da BBC[48], a verdade é que devemos questionar também outra forma de mito que esse interceltismo promove que é o ideal pancéltico de homogeneidade de expressões culturais, mas também religiosas ou mesmo de visão ideológica da política que esses grupos promovem.

A questão que abrimos aqui é se são esses laços intercélticos fortes o suficiente para criar uma agenda política céltica que una esses grupos? Ou mesmo uma pauta cultural tão similar assim que justifique referencial periférico e resistente como um projeto de identidade com algum valor de expressão?

A resposta reside na interculturalidade que isso promove. E indo além, na negação a autoridade étnica sobre sua própria fala afirmativa. Os grupos não falam por si sem ser mediados pela fala oficial dos grupos que determinaram suas bases e limites dentro da participação Histórica, e em seus festivais contemporâneos, o

[48] Um exemplo ocorreu em 2015, quando Neil Oliver e Alicer Roberts estrelaram a série documental *The Celts: Blod, Iron and Sacrifices* que gozando de relativo sucesso na TV britânica promoveu uma série de estereótipos românticos sobre os celtas, descrevendo suas diversas definições entre a arqueologia, História, linguística e Memória como se parte de um todo único e emocional que os ligava a uma ancestralidade europeia. O Documentário ao promover os estereótipos buscou uma espécie de denominador comum céltico baseado na ideia de celtitude e rejeitando o que seria uma celticidade plástica. No entanto, o programa que seguiu um livro vendido como best-seller é uma fonte profícua de truismos e propagação de estereótipos românticos misturados.

discurso do interceltismo busca a mesma afirmação em meio a comodificação e as tendências de mercado subservientes a agenda capitalista contemporânea.

Devemos pensar que no caso da franja céltica, suas diferenças devem ser problematizadas como um processo de disputa histórico-social, onde os grupos que advogam a bandeira do celtismo o fazem a partir de uma visão já derrotada do seu etos nacional, o que torna sua construção conflitante desde o início. Mas, é a partir da ideia de diferença que devemos chegar ao campo da interculturalidade.

A interculturalidade nesse processo promove uma visão acadêmica que nos permite ir além do binômio do conflito representativo. Afinal, nós compreendemos que a "interculturalidade também deve ser um núcleo da compreensão das práticas e da elaboração de politicas" (CANCLINI, 2015. p 69) e por isso é o estudo elaborado dessas predisposições, fugindo do essencialismo dos elementos que constituem o celtismo que pode nos fornecer a compreensão dessas falas ao longo da História até seus dilemas representativos atuais.

Vale lembrar que a tendência de se enviesar por teorias universais é bem comum ao se analisar a franja céltica. Não apenas por parte dos seus próprios habitantes, como festivais celtas deixam bem claro, mas também por acadêmicos que veem esses grupos como culturalmente homogêneos, economicamente próximos e até mesmo politicamente atuantes enquanto um bloco. [49]

Também vale ressaltar mais uma vez que ao compreendermos que o interceltismo atua por meio de interculturalidade, nós não pretendemos nos tornar o porta-voz da celtitude subalterna, nem falarmos por aqueles que julgamos sofrer

[49] Kurt W. Jefferson em seu livro "Celtic Politics" propõe que exista um modelo único para a formação política na Franja céltica. No entanto, mesmo que discordemos desta proposta da ciência política de unicidade política onde todos os demais elementos seriam influenciados diretamente pelas relações políticas, nós concordamos com algumas assertivas de Jefferson ao dizer que a política das nações célticas se estrutura por seu caráter de periferia com relação aos centros politicamente imperialistas, e que seus países viram surgir a partir de 1945 um nascimento de um etno-nacionalismo atrelado a questões políticas, o que é a nosso ver apenas a expressão estruturada de uma demanda étnica formada décadas antes. No entanto, o debate levantado por Jefferson segue a proposta das disputas por autonomia política que são a nosso ver um ponto muito relevante no entendimento das disputas políticas da região e atuação instrumental do celtismo nos nacionalismos dessas regiões.

historicamente um jugo de forma colonial e pós-colonial de acordo com suas experiências célticas. Ao contrário, nós pretendemos apenas compreender esse processo de forma clara.

Canclini, ao falar dos processos de interculturalidade na américa latina, por exemplo, se questiona sobre

> "O que ganha o especialista em cultura ao adotar o ponto de vista dos oprimidos ou excluídos? Pode servir na etapa de descoberta, para gerar hipóteses ou contra hipóteses que desafiem os saberes constituídos, para tornar visíveis campos do real negligenciados pelo conhecimento hegemônico. Mas, no momento da justificação epistemológica, convém deslocar-se entre as interseções, nas zonas em que as narrativas opõem-se e cruzam-se. Só nesses cenários de tensão, encontro e conflito, é possível passar das narrações setoriais (ou francamente sectárias) à elaboração de conhecimentos capazes de demonstrar e controlar os condicionamentos de cada enunciação. " (2015, p. 207)

A precaução de Canclini é aqui justificada pela proposta de análise diferenciada do interceltismo, por exemplo. Claro que nossas falas, mesmo enquanto acadêmicas evidenciam a diferença e seus diferentes usos. O que vemos aqui é que esse questionamento é possível se pensarmos que os usos da diversidade devem fazer parte de uma crítica maior a História, partindo da ideia de que "Toda história é a história da mudança de mentalidade".

Obviamente essas mudanças estão de acordo com uma análise onde se faz necessário evidenciar o caráter do espaço que separam os diferentes grupos. Afinal,

> "(...) os usos da diversidade cultural, de seu estudo, sua descrição, análise e compreensão dependem menos de separarmos nós mesmos dos outros e outros de nós (...) do que de definir o terreno a ser percorrido pela razão" (Geertz, 1999 p. 29)

Essa "razão", aqui explicitada, deve responder ao real, o campo onde se desenvolvem os "cenários de tensão, encontro e conflito" e onde nós podemos de forma realmente efetiva avaliar como o interceltismo enquanto categoria intercultural

nos permite compreender a formação do próprio celtismo na estrutura de cada grupo que advoga uma pertença celta em sua construção nacionalista periférica.

Nesse contexto, é a franja céltica que transforma a idealização de um interceltismo como base de sustentação para a formação de celticidades e celtitude das mais diversas. Vale lembrar inclusive que é justamente a articulação das celticidades e da celtitude que promovem o senso básico de um celtismo contemporâneo.

O interceltismo atua como fio conduíte de onde as expressões célticas se relacionam. Sua predileção pela representatividade irlandesa é notória e se concecta de maneira interessante a outras delimitações nacionalistas da franja céltica justamente pelo celtismo contemporâneo que os caracteriza.

Do celtismo periférico hibernocêntrico às disputas nacionalistas bretãs

Dentro deste celtismo contemporâneo residem então todas as expressões que associam a vivência do celtismo ao caráter periférico de nações célticas como a Bretanha, a Escócia ou a Irlanda. Essa especificidade periférica do celtismo é o aspecto preponderante para sua associação ao debate pós-colonial (Leerssen, 1996) e suas demais implicações.

No entanto, não podemos dizer que o caráter periférico dos grupos celtas é fruto direto de sua idealização do interceltismo, pois como bem vimos o próprio discurso estruturador do celtismo é, desde o século XIX ao menos, forjado como periférico e potencialmente subalternizado dentro do debate entre nacionalismos justificados e injustificados.

É essa disputa que evidencia a prática que os mantêm enquanto grupos periféricos e minoritários na Europa ainda hoje e que de certa forma justifica suas construções de identidade como uma identidade de resistência e que coloque dentro de uma carga étnica de celtitude suas principais demandas que quase sempre são ignoradas.

É até mesmo interessante notarmos que é a Irlanda, geograficamente a mais periférica das chamadas nações célticas que acaba por ocupar ao longo do século

XX o título de epicentro do celtismo e das representações do imaginário referente à celticidade e celtitude desses grupos contemporâneos por meio do interceltismo.

Essa constatação não é por mero acaso encontrada nos festivais celtas. A Irlanda se torna ao longo do século XX um referencial deste interceltismo periférico muito pela iniciativa revolucionária de seus membros que mesclaram a fala céltica ao seu discurso político de emancipação. Outros nacionalismos célticos olhavam para a Irlanda como um modelo seja cultural ou político de projeto de identidade de resistência que conseguiu ser ouvido de alguma maneira.

Claro que o projeto irlandês possui especificidades próprias do seu contexto histórico enquanto colônia britânica e dos desmandos pelos quais fizeram da "questão irlandesa" algo de grande interesse político ao longo do século XIX, promovendo movimentos cada vez mais agressivos acerca das negociações políticas até o momento que a reação do oprimido se tornou luta armada com o levante de Páscoa de 1916, em que, como diria Yeats, "uma terrível beleza nasceu", ou dizendo em outras palavras, quando o nacionalismo subalterno dos irlandeses conseguiu expressar sua voz.

Obviamente o processo histórico irlandês nos faz compreender que o levante de Páscoa e o tratado assinado após os anos da guerra anglo-irlandesa que se seguiram mostra a dificuldade que uma nação colonial tem de se afirmar. A divisão das duas Irlandas que ainda hoje é um problema político (e econômico se avaliarmos toda a carga que o Brexit coloca ao Reino Unido), não nos deixa negar que nações periféricas, mesmo quando encontram brechas para sua expressão nacionalista anda assim podem sofrer represálias dos discursos de autoridade colonial de seus dominadores.

Afinal, a invenção de Memória céltica irlandesa, tão vital na construção de um ideário nacional estruturado por Yeats, Pearse, Lady Gregory etc ainda se encontra em disputa em suas fronteiras, usadas por diversificadas bandeiras ideológicas da extrema esquerda socialista à extrema direita de contornos racistas e fascistas e que sua complexidade não pode ser relegada ao próprio celtismo ou o interceltismo que os conecta enquanto inspiração para outros grupos ao longo da franja céltica.

Neste sentido, o celtismo é algo estruturado como algo muito maior que a Irlanda enquanto fonte de inspiração periférica contemporânea da franja céltica, por mais que ela seja uma constante nas representações do celtismo seja ele escocês, bretão ou galego.

Afinal, o celtismo tem suas bases estruturadas muito antes dos empreendimentos revolucionários irlandeses do século XIX e início do século XX e seu entendimento é vital para compreendermos como o interceltismo surge nesse mesmo processo e delimita aspectos interessantes da celticidade e da celtitude seja da Irlanda, da Escócia, do País de Gales e, principalmente, da Bretanha na afirmação destes grupos dentro da franja céltica hoje.

E quando falamos principalmente na Bretanha é por uma razão direta entre como esse ideal de interceltismo ganha força na França ao mesmo tempo que se constrói sobre uma memória coletiva bretã, produzindo um celtismo de certa maneira ambivalente, pois ao mesmo tempo que alimenta um passado ancestral antigo para todos os franceses ao se orgulharem de descender de seus "ancestrais, os Gauleses"[50] da mesma forma também alimenta um nacionalismo bretão que o desloca do quadro político do hexágono francês.

E essa característica formativa do celtismo na França fica evidente desde o século XIX se nós pensarmos da criação da *académie celtique* em 1804 que buscava recuperar o passado da França por meio dos vestígios arqueológicos, linguísticos e dos costumes da antiga civilização gaulesa. Inclusive, sendo esse ideal gaulês uma antítese do que representava ser do antigo régime, onde os reis se identificavam diretamente com características étnicas dos Francos e dos demais vestígios da ocupação romana anterior para justificar suas pretensões monárquicas.

Claro que até mesmo os usos políticos desse ideal céltico gaulês são ambíguos. Ao longo do século XIX, existirão outros usos desse passado, seja por parte de uma idealização regional da Bretanha francesa por parte dos próprios

[50] Durante muitos anos as escolas francesas ensinavam aos alunos que a história dos franceses começava com os gauleses e heróis como Vercingetórix. Esse ideal nacionalista era até mesmo repassado para as escolas coloniais fora do território da França em uma bizarra formatação do imaginário colonial francês em todos os seus territórios.

bretões como também do governo francês. Afinal, as políticas de estímulo à arqueologia céltica fomentada pelo Imperador Napoleão III possuíam um claro apelo de legitimação política e a estátua do herói gaulês Vercingetórix erigida em Alésia e com as feições do Imperador em questão nos parece um exemplo bem claro disso.

O historiador Jean-Louis Brunaux levanta algumas questões interessantes sobre esses embates ideológicos do século XIX, mas sua ideia principal parte de que os gauleses e consequentemente o ideal de um celtismo eram vistos pelos membros do que podemos chamar de Antigo Régime como meros bárbaros que foram varridos do mapa pelo domínio romano e depois dos francos que o substituíram.

À primeira vista essa constatação nos faz pensar que a revolução francesa teria elencado essa memória céltica como um fator de integração de uma nova concepção francesa, mas isso não procede. Relatos sobre a Bretanha e seus usos do passado histórico no período pós-revolucionário depõem o contrário até.

O que podemos afirmar, no entanto é que a ideia de celtismo na França é bem anterior à fundação da academia céltica em 1804 e tem suas bases em nomes de um passado que é mesmo anterior ao próprio período revolucionário, como Paul-Yves Pezron, Jacques Le Brigant, La Tour d'Auvergne entre outros que elaboraram essa ideia de um celtismo na região bem antes dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade terem tomado a bandeira e o projeto ideológico de uma França politicamente burguesa.

Erwan Chartier-Le Floch nos lembra de que já no século XVI o passado gaulês da região Bretã é evocado, como atestam os escritos de Bertrand d'Argentré ao publicar em 1580 uma Histoire de Bretagne que faz essa associação. No entanto, para além da narrativa histórica constituída, é a narrativa linguística da Bretanha que vai legitimar o discurso do celtismo na região, e é atuação de Paul-Yves Pezron que dá início a essa ideia.

Pezron vai definir a base linguística céltica entre as línguas gaélicas escocesas e irlandesas de um lado e o bretão e o galês de outro lado. Este referencial que depois seria a base das teorias linguísticas célticas e sua diferenciação dialetal será vital para criar um ideal de parentesco linguístico entre esses grupos e,

consequentemente, a ideia de celtismo partilhado e de uma comunidade céltica que formará o interceltismo contemporâneo.

Claro que não era o intento de Pezron formar uma comunidade céltica europeia, mas a formação de um interceltismo não foi feito e estrturado apenas com um registro histórico do século XVI e o trabalho de Pezron no início do século XVIII tampouco. A celtomania que tomará o imaginário de uma Bretanha céltica ou mesmo de uma Gália ancestral francesa ganha força em dezenas de outros ativos participantes do celtismo, como é o caso de Jacques Le Brigant.

Jacques Le Brigant (1720-1804), figura conhecida na Bretanha, foi político e atuante membro na divulgação das ideias da origem céltica da Bretanha e da França. Suas teorias creditavam inclusive que seria o Bretão a língua mãe de todas as outras línguas e sob a ideia de "celtica negata, negatur orbis" ('Negar o céltico é negar o universal') ele receberá o epíteto já então pejorativo de "príncipe dos celtomaníacos"[51].

Seus esforços fazem ecos e formam discípulos. La Tour d'Auvergne (1743-1800) sedimentará, por exemplo, a ideia de um celtismo geral francês e baseado na Bretanha por suas características linguísticas. Ainda dentro do escopo linguístico, nós temos a atividade dos estudos gramaticais de Jean-François Le Gonidec (1775-1838) que dedicará sua vida ao aperfeiçoamento da língua Bretã e abrirá espaço para que o discurso do celtismo ganhe contornos literários e linguísticos que vão embasar os estudos históricos, arqueológicos e folclóricos.

Todos esses estudos e ideias sobre a língua bretã e seu passado céltico ajudam a compreender o imaginário bretão do século XIX e como ele se firma na ideia de uma ancestralidade gaulesa entre as tradições célticas. É nesse contexto que as falas Históricas oficiais da França vão essencializar a fala céltica, principalmente pela característica resistente do espectro político bretão.

Grande parte dessa essencialização racial vem por conta da narrativa Histórica da época. Jacques-Nicolas-Augustin Thierry, considerado um dos maiores nomes da

[51] TELEGRAME, 11 de abril de 2004. Disponível em: /www.letelegramme.fr/ar/viewarticle1024.php?aaaammjj=20040411&article=7598676&type=ar

Historiografia do século XIX, não apenas pelo seu até então inovador uso de fontes originais no estudo da História, mas também por sua atrativa forma de escrita narrativa deixa isso bem claro em seu trabalho, por exemplo. Thierry vai trabalhar seus estudos históricos em grande parte evocando a ideia de raças para compreender as motivações dos grupos analisados e é nesse sentido que os celtas, por meio dos gauleses, se estabelecem no imaginário historiográfico francês.

Ao estabelecer esse ideal como embasamento de suas premissas étnicas, uma série de grupos bretões, principalmente ligados à elite política regional, vai usar das falas históricas em ordem de romantizar suas próprias condições locais e transformá-las em algo inserido dentro do discurso histórico do seu tempo.

No entanto, para a Bretanha essa fala será utilizada contra ela própria, visto que o discurso racial vai transformar os bretões em uma espécie de Galia céltica reduzida, justificando seus regionalismos e, principalmente suas resistências políticas por meio do discurso racial céltico, minimizando-os.

É nesse contexto de formação do celtismo bretão que nasce também entre esses grupos a Associação bretã em 1843. A partir desta iniciativa, as elites bretãs assumem a tentativa de usar do passado bretão para legitimar suas demandas políticas regionais junto ao quadro político francês, porém em vão.

Mas se por um lado, a tentativa de afirmação política não deu certo, por outro lado ela rende frutos como a formação de centros de estudos de arqueologia e história local. Esses grupos apesar do sucesso em levantar dados da cultura material, acabam por se basear na ideia racial de uma Bretanha celta e principalmente na forma essencializada desse celtismo como meio de justificar suas derrotas passadas e atuais por meio de um caráter resistente inerente à própria celtitude bretã.

Essas iniciativas estimulam e embasam as falas de diversos estudiosos do celtismo e do folclore bretão, nas quais o mais famoso é Théodore Hersart de La Villemarqué (1815-1895) que ao longo de suas obras deixará bem claro que seu revivalismo céltico é de certa maneira conservador para com a Bretanha. Em um dos prefácios de sua obra em 1867 ele escreve

> “Il ne s’agit donc pas ici d’un intèrêt purement local,mais bien d’un intérêt français; car l’histoire de la Bretagne a toujours été mêlée à celle de

> la France, et la France est aussi celtique par le coeur que l'Armorique est française aujourd'hui sous le drapeau commun"[52] (HERSART DE LA VILLEMARQUÉ T, Barzaz Breiz, 1963 apud Chartier-Le Floch, 2013. p 68. Tradução nossa.)

Essa fala é bem representativa de como o celtismo bretão se estruturou em sua fase romântica ao longo do século XIX. Para deixar bem claro, Hersart de La Villemarqué foi um aristocrata bretão conhecido popularmente por sua grande compilação da tradição oral bretã *Barzaz Breiz*, publicada inicialmente em 1839 e de onde retiramos a ilustrativa citação acima. Sua obra foi palco de contestação [53]no seu tempo e sofreu profundas modificações ao longo da vida de La Villemarqué. No entanto, sua obra ainda hoje é aceita como uma grande e legítima compilação do folclore bretão e é o principal trabalho de La Villemarqué em sua defesa passional do celtismo bretão.

A obra de La Villemarqué é também parte do movimento que ele se inseriu ao longo de sua vida e que promoveu o ideal céltico e romântico da Bretanha tendo como base o interceltismo. Em grande parte, isso se explica pelas diferentes analogias que o próprio La Villemarqué fez em suas obras, comparando a Bretanha a regiões célticas como a Irlanda ou o País de Gales, mas principalmente por conta das relações pessoais que o próprio mantinha para fora da Bretanha e, em especial, os círculos bárdicos com os quais manteve correspondência após sua visita ao país de Gales para o Eisteddfod de 1838.

Ao visitar o País de Gales em 1838 e participar das atividades do Eisteddfod, La Villemarqué ficou fascinado com toda aquela vivência céltica e bárdica promovida pelos galeses. Sua resposta imediata foi buscar as relações próximas existentes entre

[52] Tradução nossa: "Não se trata então aqui de um interesse puramente local, mas também de um interesse francês; pois a história da Bretanha sempre foi unida a da França e a França é também céltica de coração tanto quanto a Armórica é francesa hoje por sua bandeira em comum"

[53] La Villemarqué será um entusiasta do celtismo bretão e do interceltismo em sua relaçnao com o país de gales. Sua fascinação, entretanto, será usada por seus opositores para deslegitimar seus estudos em folclore e colocar dúvida sobre os cantares bretões, sua principal obra. Esse estigma de obra falsa permanecerá por muitos anos até que estudos cem anos mais tarde comprovoram a originalidade e as bases folclóricas de seu trabalho, legitimando uma pesquisa que sedimentou o imaginário céltico dos bretões. Os motivos que levaram os ataques feito ao trabalho de La Villemarqué podem ser associados a suas tentativas aristocráticas de elevar o status campesino e céltico da Bretanha a algo além de sua subalternidade camponesa da época.

a narrativa céltica galesa e bretã, sobretudo a que diz respeito à língua em comum e ao papel dos bardos enquanto narradores e repositórios da tradição céltica local, bem como toda a representação druídica que atualizava tradições consideradas ancestrais em uma celebração festiva.

Ao retornar para a França, La Villemarqué vai passar sua vida estudando essas relações e principalmente compilando os cantares célticos bretões em seu *Bazarz Breiz*, do qual grande parte da legitimidade do celtismo bretão ainda repousa hoje. Ao evidenciar a similaridade das línguas galesas e bretãs em sua visita ao Eisteddfod, La Villemarqué não apenas confirmava as teses de relacionamento linguístico céltico, mas instituía o interceltismo como base do celtismo na Bretanha em seu caráter diretamente comparativo.

Hersart La Villemarqué será um dos grandes nomes celebrados pelos nacionalistas bretões ao longo do século XX, e toda a sua compilação folclórica ao longo do século XIX será palco de disputas de Memória entre os diferentes nacionalistas bretões no século seguinte.

Neste sentido, é por meio desse interceltismo retirado da obra de La Villemarqué que nós podemos dizer que a identidade bretã vai se constituir ao longo do século XX e XXI, em meio a grande disputa ideológica regional. Em outras palavras, os nacionalistas ao superarem a fase romântica do celtismo e interceltismo bretão do século de La Villemarqué empreendem outros usos da memória coletiva céltica bretã em sua busca por afirmação. Nasce assim o *Emsav* bretão.

Emsav é o termo bretão que significa movimento social, reivindicação ou simplesmente revolta. Tem sido usado abertamente desde os anos 1910 e apresenta diferentes fases ao longo do século XX. Sua característica principal é a tentativa de promover a Bretanha culturalmente e historicamente, colocando a região no mapa.

Sua motivação mobilizadora vem em grande parte do legado do século XIX Bretão. Não apenas do romantismo e do celtismo, mas principalmente das condições econômico-sociais da região. A Bretanha chega ao século XX com uma baixa industrialização em comparação aos demais territórios da França, com uma comunidade em grande parte ruralizada e com uma população local entregue ao jugo de antigas famílias locais e da ideologia clerical.

Para os demais franceses, os bretões são vistos por meio do estereótipo do caipira supersticioso e teimoso, preso em um mundo campesino atrasado. Uma imagem pela qual os escoceses das terras altas e irlandeses do Oeste também eram identificados em seus processos de subalternização.

O primeiro Emsav surge então com uma renovação bretã, em geral liderada por grupos dissidentes da União Regionalista Bretã (URB) fundada em 1898 e que em geral personificava os ideais conservadores e clericais de outrora. Outros grupos se formam a partir desse momento, como os "Bleus de Bretagne" e a Federação Regionalista da Bretanha (FRB) no ano de 1911, onde figuras como Maurice Duhamel e Yves le Diberder surgem como expoentes.

Essa cisão provoca uma disputa multifacetada de interesses, muitos dos quais mais à esquerda do espectro político Bretão da URB e discordando da influência aristocrática e eclesiástica da representatividade bretã no momento. A disputa por um passado céltico entra em jogo com a direta associação da FRB ao neodruidismo e práticas de revitalização do folclore bretão que serão base das movimentações e folhetins da Bretanha que, inclusive serão os responsáveis pelo primeiro festival pancéltico bretão no ano de 1927.

Junto desse Emsav também surge em 1912 o primeiro Partido Nacional Bretão (PNB) e que com o lema de uma Bretanha livre (Breiz Dishual) apresenta um tema a mais na disputa por representatividade política na região, o nacionalismo. A disputa parecia acirrada, mas esse primeiro Emsav serve apenas de inspiração para as demais formas de Emsav que ocorrerão ao longo do século XX. Afinal, a grande guerra (1914-1918) adia o plano da maior parte desses grupos que só retornam a uma organização própria em um segundo Emsav ao final do conflito mundial.[54]

O Segundo Emsav surge então em meio à disputa pelos espólios da representatividade bretã e, mais especificamente pela cultura bretã em si. O interceltismo se faz presente nesse processo de forma plural. Afinal, a invenção de

[54] Muitos sobreviventes do primeiro Emsav vão inflar a causa nacionalista do segundo Emsav usando um discurso passional sobre os mortos da grande guerra. Segundo eles, a morte de bretões engajados no conflito mundial era proposital para enfraquecer a Bretanha e sua causa regional. Independente da legitimidade dessa fala, a verdade é que muitos nacionalistas bretões do segundo Emsav aceitarão esse discurso ao assumir posicionamentos separatistas mais inflamados.

memória celta de uma Bretanha ancestral e romântica do século XIX agora era palco de disputa entre grupos das mais diferentes ideologias políticas, sejam os ligados ao conservadorismo regionalista e clerical ou ao autonomismo.

Grande parte dessas disputas por uma memória bretã está presente nos periódicos e folhetins da época, sendo muitos deles criados por pouco tempo como o Le Consortium Breton ou mesmo com uma vida um pouco mais longeva e mudando muitas vezes de direcionamento ideológico, como o Breiz Atao. A disputa ocorre ao longo dos anos 20 e 30 do século XX e culmina com a formação de uma diversidade política polimórfica do próprio movimento bretão, fato que ainda hoje é sua característica.

De um lado, por exemplo, nós temos a Confederação da ação bretã que tenta reunir grupos como a Associação Católica tradicional, o próprio Gorsedd neodruidico bretão e associações como a União da juventude da Bretanha de Maurice Marchal. O grupo de Marchal inclusive é responsável por tomar as rédeas da revista Breiz Atao (Bretanha para sempre) e entrar em direto conflito com o grupo regionalista da URB.

A URB por esta ocasião vai investir em ganhar espaço também pelo campo cultural e simbólico, principalmente por meio de iniciativas culturais, Sendo as mais conhecidas a revista de literatura bretã Gwalarn e a formação uma nova Bandeira para o movimento bretão, desenhada por Olivier Mordrel e intitulada de ”Gwen há Du” (A alvinegra).

A Bandeira até hoje é o símbolo dessa pertença bretã e é atualmente utilizada não apenas nas representações culturais, como os festivais celtas, mas também por grupos políticos de ideologias das mais variadas na Bretanha. Em verdade é um senso comum do hexágono francês ao dizer que as bandeiras bretãs estão em todas as partes como símbolo de resistência afirmativa.

No entanto, o caldeirão político bretão dos anos 30 se torna algo totalmente sem direção. Afinal, é ainda no período entre guerras que surge também uma visão direcionada junto a um federalismo social, com o Partido nacional revolucionário bretão (PNRB), com ideias em geral progressistas e escapando do regionalismo conservador de URB ou do ideal de extrema direita do Partido Autonomista Bretão (PAB), agora revisto como um novo Partido Nacional Bretão (PNB) com a liderança

de Mordrel e diretamente ligados ao espectro do nacional-socialismo que nessa época surgia com força na Alemanha.

Nesse momento, diversos subgrupos se formam de um lado e para o outro. A maior parte deles com uma visão completamente antagônica do que é ser bretão ou do papel que a Bretanha deveria seguir. Interessante notar que nenhum desses partidos e grupos bretões conseguiu expressiva representatividade política no hexágono francês, sendo poucas ou quase nulas as suas demandas e mesmo postulações a cargos políticos por meio do voto democrático.

No entanto, grupos clandestinos como o "Le Gwen há Du" passam a promover ataques violentos e apostando na luta armada como forma afirmativa.[55] Não demora muito para os grupos de ideologia fascista assumirem a responsabilidade das ações do "Gwen há du" e com o desenrolar da guerra e ocupação nazista ao território francês, serão esses mesmos bretões que acreditam na ideia de se aliar aos alemães como a melhor forma de alcançar a independência bretã e ainda silenciar seus adversários locais regionalistas ou autonomistas progressistas.

O colaboracionismo de grupos bretões e seus usos dos elementos neodruidicos na década de 40 ainda hoje formam uma espécie de "paradigma colaboracionista" que marca qualquer debate mais incisivo sobre como a identidade bretã se constitui. Nos festivais celtas internacionais, sobretudo o Festival Intercéltico de Lorient, o assunto é ainda espinhoso e relegado ao ostracismo se comparado à tentativa de renovação nacionalista que o terceiro Emsav trouxe à Bretanha do pós-guerra.

No entanto, a fala francesa oficial ainda acusa em grande parte todo o movimento bretão e sua busca por afirmação como culpados pelo colaboracionismo. Sobre o paradigma colaboracionista bretão, Alan Le Cloarec (2016, p. 248) deixará bem claro que sua tese central não se sustenta, pois se baseia na ideia de que o

[55] O grupo Gwen há Du é conhecido historicamente pela destruição de uma estátua na noite entre 6 e 7 de outubro de 1932 em frente a prefeitura de Rennes, a estátua de Jean Boucher. A explosão inspirada nos ataques do IRA era um protesto contra o aniversário dos quatrocentos anos do ato de união de 1532 e que atrelava a Bretanha ao reino Francês.

movimento político bretão é homogêneo e que a sua disputa representativa nacionalista leve ao mesmo tipo de abordagem ideológica.

Em verdade, a disputa por uma identidade social bretã leva a uma indeterminação ideológica no campo político e uma amplitude representativa tal que mesmo os símbolos bretões e o seu celtismo podem ser usados por grupos antagônicos. Claro que não negamos que a tendência colaboracionista ainda hoje forma seguidores, mas não podemos também identificar o celtismo como um movimento de bandeira única.

Essa preocupação inclusive está presente não apenas na Bretanha com seu paradigma colaboracionista, mas em toda a franja céltica. Na Irlanda dos anos 30, os 'camisas azuis' (blue shirts) também flertaram com o fascismo e ainda hoje os símbolos identificados com o celtismo são utilizados por grupos supremacistas brancos com grande evidência desde o surgimento de movimentos nacionalistas conservadores no mundo pós-crise econômica de 2008.

Maggie Williams e seu trabalho acadêmico sobre o uso representativo da cruz celta como um símbolo da identidade céltica irlandesa do medievo ao mundo contemporâneo é uma prova disso. Publicado em 2012, seu trabalho tem sido apropriado por supremacistas brancos que alegam ter sua descendência céltica como parte de seu projeto racista e conservador. Por mais que Williams se esforce em desmistificar isso, a verdade é que a bandeira conservadora e racista já se apropria desses elementos celtas desde a época em que o próprio fascismo era novidade e as teorias raciais gozavam de relativo amparo científico.

Na Bretanha os supremacistas também não sumiram com o período do pós-guerra. Muitos se exilaram ou obtiveram julgamentos inconclusivos graças ao caldeirão ideológico que o segundo Emsav apresentava.

Nos dias atuais, o movimento de extrema direita bretã, o ADSAV ainda propaga ideias raciais e supremacistas, usando da simbologia céltica bretã para isso, como o triskle céltico dourado de sua bandeira deixa bem claro. Inclusive, Boris le lay, membro do Adsav e editor do blog *Breizatao.com* foi condenado em 2011 por injúria racial. Seus crimes todos justificados dentro da ideologia da extrema direita bretã o fizeram inclusive se exilar do país.

Da mesma maneira que o simbolismo céltico e a invenção de memória bretã possa ainda hoje ser utilizada para fins ideológicos supremacistas, ela também pode ser usada para grupos que não compactuam com essas ideias, como é o caso dos grupos políticos mais progressistas dentro do campo político regional e que podem ser encontrados facilmente pelas edições do festival intercéltico de Lorient propagando suas ideias.

O que devemos empreender aqui é rompimento com o paradigma colaboracionista bretão que associa o jogo político regional da Bretanha a um nivelamento único de associação com a ideologia de extrema direita. Afinal, como bem percebemos o campo de disputa da Memória bretã segue em aberto.

Grande parte dessa abertura inclusive se deve ao desenrolar do terceiro Emsav bretão que podemos definir ao final da década de 40 do século XX. Michel Nicolas (1982)[56] sugere por meio de uma análise documental da época que a opinião popular condenava de certa forma o engajamento político bretão, justamente por conta do espectro colaboracionista que o mesmo tomou nos anos da guerra. Neste sentido, o terceiro Emsav bretão ganhou uma tônica mais cultural e é aí que a invenção de memória celta estabelece seu direcionamento atual por meio do ressurgimento da expressão folclórica, base do que se tornaria o Festival intercéltico de Lorient.

É na formação da Bodadeg ar Sonerion (BAS) e seu estímulo de atuação por Polig Monjarret que o movimento folclórico bretão ganhou força e expressão popular, reestabelecendo uma nova diretriz representativa da Bretanha enquanto região. Este terceiro Emsav se reflete na formação e organização de diversos grupos musicais (bagadoú) e dos *cercles celtiques*, desenvolvendo a dança, a literatura e demais formas de artes bretãs tendo por base sua relação com outros grupos célticos como os galeses e irlandeses.

É o terceiro Emsav que delimitou a base da expressão popular e folclórica bretã, mas também estabeleceu as bases do interceltismo. Montjarret é o grande nome desse movimento, bem como o nome que personifica esse momento, pois

[56] *Histoire du mouvement breton*, Syros, 1982,

possibilitou que por meio da festivalização do interceltismo fosse possível que a identidade bretã pudesse se representar de alguma forma.

A retomada de representatividade cultural bretã é notória por meio da força que o Festival intercéltico de Lorient exerce hoje dentro do espaço da franja céltica. Afinal, a reinvenção da harpa céltica pelo músico Alan Stivell e as canções de protesto identitário de Glenmor são elementos constitutivos de como esse terceiro Emsav exerceu sua busca representativa bretã por meio do celtismo que ainda hoje estão presentes na memória comunicativa da Bretanha.

No entanto, essa busca por representatividade e afirmação ainda assim apresentam limites. O primeiro limite é o do próprio interceltismo e o segundo é o limite da invenção de memória bretã como um estilo de vida que não dá conta de expor sua própria condição desigual frente às demandas de mercado e políticas que tendem a domesticar suas expressões identitárias.

Sobre ao limite imposto pelo próprio interceltismo, ele se apresenta na própria busca por representatividade bretã e sua ligação com as demais nações celtas. Bem verdade, ele também é interrelacional e se apresenta também de maneira a limitar as ações de todos os grupos celtas, pois todas as suas narrativas estão inseridas em uma percepção de um celticismo periférico que as compõem.

É neste sentido que a Irlanda se torna expoente de uma celticidade contemporânea que serve de inspiração para a disseminação de um ideal resistente inerente ao projeto de identidade céltica. O projeto de identidade irlandês se forma “bipolarmente resistente”, pois apresenta disputas de memória dentro de si, mas praticamente todas as suas vozes dissonantes se enquadram dentro da construção de um celtismo combativo.

A Irlanda será muitas vezes o elo e a inspiração do celtismo por toda a franja céltica e sua relação se não feita diretamente pela migração do elemento humano, como as comunidades diaspóricas em outros continentes ou mesmo em nações célticas vizinhas como é o caso da Escócia, é feito por meio da inspiração a movimentos periféricos de resistência que independente da ideologia política que o direcione, olham para o exemplo irlandês como certo modelo nacionalista a se seguir.

Os escoceses o fazem por sua memória comunicativa migratória, da mesma maneira que os galegos o buscaram nas bases de seu nacionalismo com a xeracion nós[57]. Os bretões, por mais identificados com os galeses que sejam em seu interceltismo, também olham para os irlandeses como certo modelo, como diversas ocasiões de sua história recente nos permitem demonstrar.

Entre os bretões, a Irlanda ofereceu uma fonte de inspiração para os nacionalistas que comparavam as ações irlandesas de 1916 e do I.R.A. como modelo de "ativismo céltico". Segundo Yann Bouessel du Bourg, militante nacionalista bretão do segundo Emsav, o livro biográfico de Patrick Pearse escrito por Louis-Napoléon Le Roux foi conhecido como um emblemático guia ao nacionalismo bretão dos anos 30, o que só comprovaria essa fascinação dos nacionalistas, sobretudo os mais extremistas dessa época pelos ideais revolucionários e a opção armada como forma ação.

O grupo extremista Gwenn-há-du será outro grupo que terá na luta armada da Irlanda uma forma de influência de suas atitudes. Em 1936, por exemplo, o grupo publica uma nota no jornal nacionalista Breiz Atao, onde deixa bem claro que suas ações estão conectadas por uma inspiração irlandesa ao afirmar que

> "Tout notre sang pour la Bretagne, pas une goutte pour la bretagne. C'est notre mot d'ordre en ce jour, vingtième anniversaire de l'heroique insurrection de Pâques 1916 qui assura la libération de l'Irlande, la première d'entre les nations celtiques qui ait recouvré la liberté" (Breiz Atao, 1936.)[58]

Para além das associações que os nacionalistas do segundo Emsav obtiveram com a sua própria visão de luta armada irlandesa, a verdade é que o fascínio bretão pela Irlanda ganha contornos bem mais efetivos quando relacionados para o campo

[57] A Xeración nós, é um grupo de nacionalistas galegos oriundo da chamada Irmandade da fala, e que nos anos 1920 lutavam por um ideal nacionalista galego apoiado no celtismo e sua relação com outros grupos célticos, sobretudo a Irlanda. Desenvolviam uma revista onde publicavam artigos de opinião, textos, poemas e demais formas de expressão cultural galega.

[58] Tradução nossa do trecho retirado do Breiz Atao n. 248 de 26 de abril de 1936: "Todo o nosso sangue para a Bretanha, e nenhuma gota derramada para a Bretanha, Este é o nosso lema neste dia, no vigésimo aniversário da heroica insurreição de Páscoa de 1916 que garantiu a libertação da Irlanda, a primeira das nações celtas a recuperar a liberdade"

cultural, onde o terceiro Emsav soube manejar de forma relativamente mais intensa pelo intercâmbio musical e folclórico.

Neste sentido, podemos considerar evidentes as ações da BAS e da atuação de figuras como Polig Monjarret nesse processo, mas é importante ressaltar que outros campos também se preocuparam em reforçar esses laços, como é o caso da revista literária e cultural Al Liamm, publicada desde 1946 em língua bretã e oriunda da fusão de outras duas revistas da época, a Kened e a Tir-Na-Nóg.

A revista possuiu, obviamente, diferentes gerações editoriais nas últimas décadas, mas em todas elas o fator irlandês e os laços de influência intercéltica estão presentes. Como nos aponta Jacques-Yves Mouton, as mudanças provocadas na Bretanha do pós-guerra, bem como a visão receosa que os bretões possuíam da política graças ao espectro do colaboracionismo favoreceram que este movimento reforçasse sua própria ideologia por meio de uma visão diferenciada de três pilares, o “espiritual, o político e o social”.

Neste sentido, o Al Liamm fornecerá um modelo intercéltico de análise de sua própria identidade bretã enquanto nação céltica, com costumes, folclore ou mesmo língua minoritária. A visão de si por meio dos irlandeses passa por um “formidável paradoxo de um Estado céltico (...) incapaz de transformar uma sociedade seguindo seus ideais” (2015, p. 149).

Em outras palavras, a visão que se tem da Irlanda segundo as expressões culturais bretãs do terceiro Emsav e de publicações como o Al Liamm é a da autocrítica. A contestação de um modelo perfeito feito unicamente por meio de sua consciência identitária dentro do interceltismo. Ao olhar para as demais nações celtas, essa expressão se vê questionando o porquê de seu projeto de resistência não gerar os frutos idealizados, da mesma maneira que os irlandeses também não conseguiram com suas lutas.

Esse questionamento é interessante do ponto de vista da literatura pós-colonial até. Afinal, se a Irlanda serve de ponto de reflexão sobre a própria identidade céltica bretã ou de qualquer outra nação celta, o interceltismo não apenas se comprova como se justifica. A questão é perceber como cada nação celta se comporta a partir deste momento.

Entre a subalternidade e a pós-colonialidade política de memória irlandesa e escocesa

Do ponto de vista político, aos poucos todos os estudos pós-coloniais ou de base subalterna passam a questionar que o problema dos grupos minoritários está inscrito em sua própria estrutura afirmativa, cercada pela autoridade discursiva de dominação.

Para os irlandeses, o questionamento é ainda maior, pois eles ocupam um destaque referencial entre essa periferia céltica causada pelo interceltismo. O momento revolucionário irlandês é questionado pelos próprios irlandeses que tem sua política de memória pautada pelo trauma, como bem afirma Emile Pine (2011).

Esse trauma é parte constitutiva do choque narrativo que uma Irlanda pós-colonial tem ao se perceber repetindo as estruturas de dominação que os mantiveram presos enquanto colônia britânica durante tantos séculos. As opiniões se dividem, tanto quanto a própria Irlanda se dividiu em sua guerra civil. Conservadores se identificam com a imagem britânica que os domesticou, republicanos se dividem sobre os rumos estruturais de sua própria formação histórica.

Até então, não existe uma explicação porque as nações celtas se perdem em seus referenciais próprios e rememoram em sua memória cultural inventada um projeto representativo derrotista e repleto de mistificações. Em nosso olhar sobre a questão isto se dá pelos próprios meandros de sua História e de seu nacionalismo subalternizado.

Os irlandeses com suas divisões políticas acirradas sobre sua própria celticidade, os bretões em meio aos seus movimentos representativos polimórficos disputando sua própria celtitude e os escoceses presos à domesticação de sua própria tradição como forma de dominação discursiva que os mantêm ligados ao Reino Unido. Esses elementos estão todos lá, escondidos em meio aos conflitos religiosos e aos apertados cordões da economia capitalista.

Nossa observação aqui é bem clara: Esses elementos precisam se tornar evidentes se desejamos compreender como se estrutura esse trato nacional por meio do celtismo. Afinal, o nacionalismo dessas regiões sempre está presente nas

diferentes formas representativas do interceltismo que os festivais tornaram evidente em seus ritos institucionais.

Sobre este quadro, os festivais apenas ressaltam a tentativa de inserção destas nações célticas em uma comunidade referencial periférica que de alguma forma possa dar alguma notoriedade as suas tentativas de atribuição e afirmação identitária. O celtismo é a base formativa do trato nacional de cada nação celta. Ele é origem de seu estilo de vida, de sua luta e, também, de sua própria derrota.

Neste sentido, se compararmos entre as nações da franja céltica, a Irlanda e a Escócia possuem muitas semelhanças no seu trato nacional. Não queremos dizer, obviamente, que as duas nações são iguais em sua forma e construção histórica, mas sim que a relação entre ambas é muito próxima durante toda a sua formação passada e mesmo nos dias atuais.

Ambas usam e abusam de um passado céltico inventado para promover certos aspectos de sua nação e, além disso, culpabilizam parte de seu proeminente fracasso frente ao mundo globalizado ao mesmo passado céltico (quando não aos ingleses, obviamente, e com certa razão histórica).

No entanto, até que ponto a invenção de uma Irlanda e uma Escócia céltica, ou mesmo um Bretanha céltica por comparação, nos ajuda a entender os desafios enfrentados por esses países hoje, com suas políticas de exclusão e valorização fetichizada de uma tradição popular? Muito provavelmente por meio de uma leitura pós-colonial destas nações e, sobretudo, por meio das invenções de tradição e de memória célticas existentes nesses lugares.

O céltico nas terras irlandesas e escocesas, por exemplo, é tratado pelo seu equivalente local oriundo de seu passado medieval, a cultura gaélica. Suas tradições gaélicas em muito são validadas pela língua e suas políticas de disseminação e divulgação ou mesmo apenas pelo seu valor alegórico presentes em festivais locais como An Oierachtas e o National Mòd. Vale lembrar que a própria noção de uma cultura céltica europeia nos termos que hoje tanto a academia como parte do senso comum a concebe tem relação com o que foi desenvolvido na Escócia do século XVI na figura de George Buchanan.

George Buchanan é um dos escoceses mais reverenciados em sua historiografia. Acadêmico do século XVI, Buchanan emerge em meio ao renascimento escocês como uma figura controversa, conhecedor da língua latina, partidário do refinamento clássico e tutor do rei escocês James VI[59] . Buchanan era falante de gaélico e é conhecido entre o meio acadêmico como aquele que primeiramente introduziu os termos 'celtas' e 'céltico' a historiografia escocesa e europeia, inspirado pelo seu reconhecido conhecimento da língua e das fontes latinas.

George Buchanan falará já nessa época de uma ligação direta entre a língua gaélica escocesa e a língua irlandesa com a temática céltica e a partir da publicação do seu em *Rerum Scoticarum Historia* em 1582 o termo passou a ser empregado tanto no campo linguístico quanto no aspecto cultural destas regiões.

No entanto, o clamor nacional que utilizará estes elementos gaélicos como parte de uma identificação e pertencimento céltico da Irlanda e da Escócia se desenvolve com certa propriedade no século XIX junto aos diversos outros nacionalismos da época. A preocupação com o que poderia ser definido como nação estava em voga entre os pensadores do momento e muito do que eles escreveram ainda pode ser diretamente utilizado para pensarmos estas nações e suas construções no século XXI até.

Afinal, muito do que Joseph Ernest Renan (*Renan*, *1990, pp 8-22)* falará sobre nação neste período será de uso e de interesse dos demais pensadores do século XIX ao teorizar sobre o que as nações célticas, em particular a Irlanda e a Escócia, a respeito do quanto que seu elemento céltico as influenciavam.

Não é por menos que em 1837, William Forbes Skene, um contemporâneo de Ernest Renan (e partidário de muitas de suas ideias), já escrevia em seu primeiro livro sobre a Escócia falante de gaélico que "feliz são os povos sem História" e que por conta disso, os habitantes das terras altas escocesas deveriam ser "um dos povos mais felizes da Europa" (COWAN, 2000).

[59] Também conhecido como James I, da Inglaterra. Filho de Mary, rainha dos Scots e responsável pela unificação das coroas inglesa e escocesa com a morte de Elizabeth I.

O interesse de Skene era obviamente traçar as raízes históricas daquele grupo gaélico e com isso categorizar nos moldes acadêmicos do século XIX aquela identidade nacional céltica local, falando pelo povo como um todo e o definindo na ideia de nação tal qual Ernest Renan a definiria a época como uma solidariedade em larga escala, constituída pelo sentimento de sacrifícios feitos no passado e das lutas futuras.

A ideia aqui segue que os grupos gaélicos possuíam um passado muito vivo e rico, mas que precisavam de um polimento para se mostrar ao mundo, ou seja, entrar de vez na linha do tempo hegeliana da História. No entanto, como efetuar isso com esses grupos gaélicos visto que, em geral, eles sempre foram tratados como pobres grupos periféricos e que teimavam em resistir com suas identidades durante todos esses séculos passados?

A solução para estes intelectuais do século XIX era tentar captar a noção de 'alma' destas nações. Suas falas intelectualizadas procuraram então captar esse legado comum destes grupos subalternizados e os tornarem visíveis não por suas memórias locais, mas sim por sua inserção na História Universal. Homens como Skene e mesmo figuras como Ernest Renan e Matthew Arnold buscavam o afastamento acadêmico do mundo céltico enquanto escreviam sobre ele. Eram homens ligados à tradição e, além disso, não se envolviam para além de seus gabinetes.

Entre os escoceses essa busca pelo gaélico tenderá a uma domesticação dos habitantes das Terras Altas, historicamente problemáticos desde os levantes jacobitas modernos e incontroláveis dentro da ótica organizada britânica. Isso resultará no mito do highlandismo como parte da identidade escocesa e uma frequente comodificação da dimensão material da Memória ao longo do século XX. Já na Irlanda isso será colocado em prática em um discurso político bem direto pelos próprios irlandeses e que implicará, inclusive, nas ferramentas usadas para a construção de sua independência política e formal em 1922.

No entanto, as relações que levam a esses dois casos são bem complexas dentro de suas respectivas construções nacionais. A noção de herança cultural e suas interpretações devem ser colocadas em destaque tanto no caso irlandês como no caso escocês. É neste contexto de autoridade discursiva étnica, de fala sobre o povo

e para o povo e domesticação política destes grupos subalternos que temos de entender não apenas a invenção de uma Irlanda ou Escócia céltica, mas a própria construção nacional e os dilemas sociais contemporâneos.

Edward Said em Cultura e Imperialismo (SAID, 2011) usará da literatura como um argumento de fôlego para não apenas criticar a estrutura colonial colocada ao imperialismo, mas, sobretudo as representações culturais que definem a construção ocidental entre os aspectos já mencionados por Ranahit Guha (GUHA, 2003) ao criticar a linha historiográfica ocidental sobre os projetos coloniais. Em outras palavras, seu foco será nos mecanismos de dominação e controle que produz a dominação e a subordinação no interior de quem é dominado. Edward Said não falará do caso bretão ou mesmo escocês que é por vezes mais complexo de se pensar dentro de uma estrutura de pensamento pós colonial, mas falará diretamente sobre o caso irlandês, não apenas por seus expoentes literários (sobretudo o poeta W.B.Yeats), mas, principalmente, por encontrar na Irlanda o repositório profícuo de suas leituras sobre atuação do imperialismo britânico no ocidente, principalmente por ser a Irlanda uma colônia tão próxima à sede da coroa britânica e por ter partilhado de sua dominação e subordinação por cerca de oitocentos anos ininterruptos.

É válido reconhecermos aqui o impacto da obra de Said nas leituras pós-coloniais na Irlanda. Inclusive muitos autores utilizarão a Irlanda como exemplo de leitura pós-colonial no ocidente devido a leitura feita por Said. Eóin Flannery em *Ireland and Postcolonial studies* (FLANNERY, 2009), começa seu trabalho questionando, inclusive, a ideia de uma Irlanda como uma "instância pós-colonial suprema" e inquestionável não apenas dado ao vulto da obra de Said, mas sobretudo, aos diversos estudos que o seguiram.

Em verdade, a leitura de Flannery buscará fazer uma média teórica entre as falas de Said, seus críticos e suas influências como a do filólogo alemão Erich Auerbach em sua conceituação de Mimesis[60]. É, inclusive, a partir da análise das

[60] O conceito de Mimesis aqui abordado por Said tem relação direta com a crítica da representação literária feita pela imitação direta pela qual as relações coloniais podem ser compreendidas por meios representativos artísticos da pretensa imitação. Neste sentido, as perspectivas coletivas, bem como suas representações devem ser enquadradas e criticadas para não cairmos nos meandros da subjetividade líquida. A chave analítica deste conceito encontra-se no tempo e na Memória para além da arte literária, como forma de se compreender as relações sociais que a compõem em meio a disputa narrativa.

obras literárias e dos seus cânones ocidentais que Said atuará para conceituar essas ideias e efetivar seu projeto analítico, não apenas na Irlanda, mas também em outras formas de representação nestes termos, como sua conhecida obra sobre o Orientalismo não nos deixa esquecer.

No entanto, em Cultura e Imperialismo ele é mais efetivo ao instrumentalizar esses aspectos ao buscar em seus diversos estudos de caso, inclusive no irlandês, suprimir os mecanismos representativos de dominação ou não simplesmente identificá-los apenas com as estruturas de poder e dominação diretamente envolvidas. Em outras palavras, identificar a fala do outro que vê seu espaço usurpado pelo imperialismo e tenta se expressar por seus meios culturais próprios, muitas vezes por meio da crítica a ideia ao conceito de mimesis, usando a própria estrutura cultural, linguística e estatal anteriormente usada para promover sua própria dominação e subordinação.

E neste debate sobre a fala de Said, inclusive, que seus principais críticos o atacam. Aijaz Ahmad falará diretamente da complacência de Said para com estes mecanismos do grupo dominante. Indo além em sua crítica, Ahmad falará do "quão tradicionalmente crítico-literário o pensamento de Said é de fato" (AHMAD, 2002, p.120) e que para além da voz de Said as únicas vozes e falas existentes no livro é a da canonicidade literária que ele visa criticar.

No caso irlandês, a crítica corresponderá a sua escolha de autores literários irlandeses que produzirão seu discurso de resistência dentro dos padrões e cânones aceitos pela fala estabelecida como é a fala do poeta nacionalista irlandês W.B.Yeats, celebrado não apenas dentro da Irlanda por sua fala profundamente nacionalista, mas fora da Irlanda por sua estrutura canônica que o rendeu aceitações das mais diversas, inclusive entre a fala dominante. Um exemplo disso é tanto seu prêmio Nobel de literatura recebido em 1923, como a impressão generalizada de seus poemas no metrô de Londres em 2015 seguindo o projeto *"Poems on the Underground"* ao celebrar seu aniversário de 150 anos de nascimento.

Essa aparente contradição inerente ao cânone artístico e seus usos por Said em sua fala é a principal menção crítica de autores como Terry Eagleton (EAGLETON, 1998) sobre a possível rejeição de Said a celebração de alguma forma de hibridismo ou mesmo alguma fala marginalizada. Isso seguindo os termos críticos

de Eagleton se justifica pela postura discursiva de Said que se preocupa mais com uma possível política de justiça que uma política de reconhecimento de identidade.

A questão aqui perpassa outros pontos. O problema da autoridade discursiva é um deles. Afinal, como se problematizar a fala imperialista britânica que por séculos subalternizou irlandeses e escoceses se utilizamos de obras canônicas aceitas pelo dominador e, mais ainda de falas que demonstram autoridade representativa sobre o povo, em geral subalternizado?

Não que tudo se resuma aos "usos do povo" (BOURDIEU, 1990) por parte dos grupos dominantes. Mas, por outro lado é inegável a participação efetiva das falas que se sentem autorizadas a falar do povo ou para o povo nesse processo. Mesmo a fala acadêmica complacente.

São nestes meandros de difícil acesso perceptivo social que residem, para além da concórdia ilusória, o confronto que, para sermos sinceros, é o que realmente nos interessa aqui. É justamente nas diferentes lutas internas dos diversos campos, onde a fala popular e subalterna residem e atuam como fatores de desencaixe (GIDDENS, 1991) das relações sociais.

A dificuldade de percebermos isso reside, sobretudo, em como a fala céltica e gaélica é inserida de maneira um tanto quanto leviana e volátil de acordo com os reais interesses dos grupos que por projeto legitimador os tentam domesticar. É essa alteração valorativa do tema "popular" ligado a uma celticidade imaginada que transforma falas subalternas irlandesas, escocesas ou bretãs em algo que deve ou não se legitimar por uma voz estranha e com propósitos de domesticação bem claros mesmo para o observador mais desatento.

Pierre Bourdieu tem ideias interessantes sobre esses convenientes usos do povo e da cultura "popular". Nesta visão, o sucesso do elemento popular acarreta uma forma direta de desvalorização, o que explicaria assim a busca por se condenar o que não pode ser controlado na esfera popular ao taxá-lo como "vulgar" e demais adjetivos depreciativos. A fala que julga, taxa e define essa desvalorização tem um propósito bem claro quanto a isso. É o conceito de autoridade de uma competência

legítima, um sistema perito pronto para se mobilizar contra tudo o que possa favorecer ou enaltecer o autoconsumo popular de seu próprio capital cultural.

A definição normatizadora do que é vulgar é automaticamente um valor negativo e que contrastam, de outra maneira, com outros elementos populares "positivos", pois poderiam ser controlados e em maior nível comodificados de alguma maneira, como é o caso da música folclórica, da estética visual festiva ou algum outro elemento cultural entre tantos comodificados pela sociedade de consumo céltica.

É de bom tom nos perguntarmos aqui quem controla a valorização e desvalorização destes elementos, não é mesmo? Até mesmo para compreendermos a crítica por trás da própria fala acadêmica complacente que nos assombra. Afinal, certamente não é a fala subalterna que o faz e muito menos os promove para além do seu círculo de vivência. Em sua grande parte, os que se colocam como pronunciadores em favor do "povo" são, em geral, aqueles que ocupam posições de destaque no campo da produção cultural dominadora.

E o discurso acadêmico entra neste grupo como já dito aqui. Não se pode negar que as preocupações acadêmicas, mesmo as que se colocam com a melhor das intenções para mostrar o "povo" em meio a sua voz negligenciada esquece que seu próprio discurso acadêmico é profundamente marcado pela distinção social e que mesmo sua fala é cercada de buscas e determinações cosméticas que são já de antemão vistas como "excessivas, mal colocadas ou deslocadas", para usar as palavras de Bourdieu, em um jogo onde as regras são dadas por grupos dominantes. Em outras palavras, a fala acadêmica será uma fala de entremeio neste processo que reflete uma tensão para além de qualquer tensão descrita etnograficamente. O mundo celta, com suas contradições e resistências também se firmará muito na legitimidade da voz acadêmica, sobretudo em sua construção nacional e padecerá da mesma problemática.

Não é por menos que as falas nacionais irlandesas e escocesas utilizarão deste elemento gaélico por meio de discursos de autoridade, muitas vezes ligados aos cânones literários dos grupos que os dominaram. Os bretões, por meio do interceltismo seguirão a mesma linha conduíte. Neste sentido, não vemos grande

problema na fala de Edward Said. Até mesmo porque, compreender a fala nacional escocesa constituída pela autoridade de Sir Walter Scott, a Bretã por seus diversificados expoentes políticos ou a irlandesa pela autoridade de W.B.Yeats ou Patrick Pearse (este último principalmente) nos parece realmente importante para o entendimento das representações destes grupos célticos e gaélicos seja feita em nome deles ou por eles próprios.

È relevante a compreensão do sistema integrado das identidades célticas contemporâneas e sua vivência subalterna que promove, como dirá Spivak, uma mudança funcional direta no sistema de signos de maneira violenta e incisiva. Perguntamo-nos nestes termos se pode o subalterno celta falar, como procede Spivak em seu texto mais célebre e em termos mais gerais. Nos parece relevante colocarmos esta questão como ponto de partida, não apenas para mantermos a fala acadêmica complacente controlada, mas para conseguirmos prosseguir na análise do problema. Não é do nosso interesse a resolução direta da questão, pois dada a sua negação é necessário que a deixemos em aberto ao longo do processo. É interessante, todavia, mantê-la fixada em nossas mentes como um lembrete para tomarmos por fato o caráter que diz ser *"delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós"*. (SPIVAK, 2010, p.108)

Devemos, no entanto, entender os processos de construção que levaram a este estado de negação da fala do outro e que no caso bretão, irlandês ou escocês tanto promoveram suas formações identitárias dentro de um viés nacionalista como o inseriram dentro de uma História universal em moldes tradicionalmente iluministas, adequando-as de maneira indefectível as prerrogativas do grupo imperialista que promoveram nos termos de Ranahit Guha os efeitos da dominação e subordinação sobre eles.

A crítica aqui é inserida nos próprios termos universais que a modernidade é posta em sua prática iluminista. Inclusive, as críticas aos pressupostos iluministas versam muito sobre isso se pegarmos como referencial a crítica feita por Theodor Adorno (ADORNO, 2005) em parceria com Horkheimer sobre o tema. O "infortúnio triunfal" de uma terra completamente doutrinada pelos pressupostos iluministas se

expressa diretamente em seu caráter mais disseminado, o ideal uniforme do universal.

Seguindo esta linha de raciocínio, concordamos com a pontual crítica feita por Adorno à uniformização da escrita iluminista da história é algo presente nas falas formadoras da História em seus primórdios nacionais. Se voltarmos a fala de Skene, Arnold e de diversos outros antiquaristas que publicaram estudos sobre os celtas da antiguidade, nós encontraremos esta necessidade universalizante de inserir esses "povos sem história" em um contexto maior, em uma escrita da História global e totalizante, visto que nos pressupostos de Adorno a racionalização iluminista é totalitária.

No entanto, só podemos entender essa crítica a História totalizante se pensarmos nos termos específicos do quanto isso afeta os grupos dominados. Neste ponto, Guha nos conduzirá a uma linha de raciocínio efetiva para entendermos a relação entre a História e a escrita legitima de um povo. A legitimidade reside na organização de uma narrativa universal que promove a exclusão de diversas narrativas julgadas como menores. Este argumento extrapola, por exemplo, a fala de uma "história vista de baixo" tal qual uma leitura benjaminiana nos indicaria, visto que o grau de subordinação promove uma inserção do elemento subalterno que nenhuma visão linear e evolutiva hegeliana poderia compreender em plenitude.

A explicação destas falas pelo que elas mesmas podem demonstrar é até mesmo explicitada por Le Cloarec, ao abordar da condição nacionalista bretã ao afirmar que

> "C'est ce que l'histoire montre et continue de montrer ajourd'hui, quelques annés ou décennies plus tard ne changent rien à ce qui a été réalisé, à ce qui s'est effectivement passé et dont nous avons les traces" [61](LE CLOAREC, 2016. p. 249)

Ou seja, é a tentativa de inserção dos discursos nacionalistas célticos dentro de uma estrutura maior e englobante que ao mesmo tempo em que promovem sua

[61] Em tradução nossa: "Isso é o que a História tem e continua a mostrar hoje, e comentários ou classificações dogmáticas de alguns anos ou décadas depois não mudam nada que tenha sido alcançado, o que realmente aconteceu e do qual temos os traços"

possível representatividade também a inserem exatamente onde a fala dominadora as precisa para se legitimar enquanto dominadora.

Esta fala dominadora promove a escrita da História como a legitima escrita do mundo, como se fosse o caminho do espírito até a consciência de si próprio. Skene ao se regozijar dos gaélicos felizes e romantizados por “não possuírem história”, deixa bem claro a mentalidade dos homens do século XIX para estas narrativas marginalizadas. Vistas como exóticas, mesmo com o “polimento” dado pela fala acadêmica elas não poderiam nunca ser as protagonistas da História de fato. No máximo, curiosas notas de rodapé que legitimam o espírito do mundo em sua narrativa evolutiva e total.

Bretões, irlandeses e escoceses gaélicos deveriam se reinventar dentro destes termos para tentar protagonizar o rumo de suas identidades nacionais. O espectro colonial é sob todos os aspectos e para todos aqueles que sofreram de sua influência, devastador. Gera traumas na memória social irlandesa e escocesa dos mais diversos e promovem um descrédito político entre os bretões desde o início do primeiro Emsav. Formam estereótipos sólidos e relegam as vozes de suas classes mais baixas a profunda e afônica subalternidade.

Em termos pós-coloniais então, seguindo Éoin Flannery, acreditamos que a Irlanda mesmo sendo descompassada em comparação a outras nações colocadas nestes modelos ainda assim possui todos os problemas de uma sociedade pós-colonial. A influência inglesa durante séculos foi tão forte que promoveu uma profunda exploração de suas terras, de sua força de trabalho e transformou a visão de sua própria cultura em algo exótico e periférico quando comparados com o que vinha de Londres e da Inglaterra. Arraigou-se o discurso étnico e estereotipou sua visão ruralizada e não moderna nos termos progressistas do século XIX.

A Bretanha mesmo com uma estrutura histórica diferenciada por conta da própria ação republicana francesa, também não se livrou da exploração de sua região por um ideal francês inserido à lógica parisiense. Os bretões em muito são os atrasados e ruralizados, sua língua por muitas décadas relegada ao exotismo e seu

modo de vida estereotipado dentro do hexágono francês tal qual uma caricatura da personagem dos quadrinhos Bécassine[62], provincial, ingênua e ignorante.

A Escócia não fica muito atrás desse panorama, apesar de possuir uma variação bem mais complexa em sua história para que a coloquemos diretamente dentro de um modelo pós-colonial. Até mesmo porque dificilmente encontraremos um modelo pós-colonial que consiga abarcar todos os seus possíveis casos, o que demonstra minimamente uma falha em sua proposta teórica universalizante.

No entanto, o problema da Escócia reside na participação dupla que esta teve no processo imperialista liderado pela Inglaterra. Alguns de seus teóricos nacionais e culturais, como Michael Gardiner apontarão que a Escócia não é, de forma alguma, pós-colonial (GARDINER, 2011). A dúvida central aqui paira sobre se poderíamos designar então a Escócia como colonizada ou colonizadora ou até mesmo os dois ao mesmo tempo. A resposta sobre o elemento pós-colonial aqui é bem mais difícil de explicar do que no caso irlandês, pois envolve uma compreensão mínima dos diferentes elementos culturais, sociais e políticos que compõem a formação histórica escocesa e que são relativamente nítidos em uma análise das diferentes memórias coletivas que a constituem.

Os elementos britânicos são reconhecidamente o outro e dominam a Escócia que se constrói tradicionalmente resistente por seus elementos folclóricos dos mais variados.

Aparentemente não se entende de onde vem tamanha dominação inglesa sobre o ímpeto resistente escocês, mas é justamente por meio deste ímpeto e

[62] Bécassine é uma personagem de histórias em quadrinhos criada em 1905 por Jacqueline Rivière, escritora da revista *La Semaine de Suzette*. Bécassine é uma camponesa que mora na região bretão de Quimper e migra para Paris para trabalhar como doméstica e faz tudo. A personagem faz troça e desvaloriza a Bretanha que era considerada pelas elites parisienses como aglo atrasado. Inicialmente a personagem nem tinha boca para se expressar, o que é sintomático de sua proposta. Nos dias atuais ela sofreu uma repaginação e tentando apagar seu passado de desmerecimento da região bretã que tanto contribuiu para estereotipar a Bretanha, seus novos editores tentaram dar a personagem uma roupagem de militante revolucionária e feminista.

representatividade que a identidade britânica encabeçada pela Inglaterra age dramaturgicamente e normativamente sobre a Escócia.

Uma pergunta importante nesse contexto é: o que faz da Escócia alvo fácil da dominação britânica se ela é tão resistente e distinta em sua construção nacional? A resposta reside na própria construção nacional, para sermos sinceros.

Afinal, internamente a ambivalência escocesa é notória. Tanto culturalmente quanto geograficamente o país é dividido em dois. De um lado nós temos as terras altas (Highlands) e do outro as terras baixas (Lowlands) que historicamente se percebem distintamente e refletem isso na valorização de seu passado e nos embates representativos de políticas públicas.

Nas Lowlands uma memória conflitante é trabalhada. Primeiro porque é nessa região onde encontramos a maior concentração populacional e de renda em todo o país, bem como uma grande industrialização, uma realidade bem diferente da visão agrária das Highlands. Em segundo ponto porque é na Lowlands que se misturam sentimentos de pertença ancestrais, fatos históricos consolidados pela narrativa oficial e, sobretudo, uma ligação direta com os ingleses em relação a subserviência e certa parcela de herança monárquica.

Essa suposta germanicidade monárquica das Lowlands, a construção religiosa protestante e por vez loyalista de alguns de seus setores detentores dos meios de produção taxou qualquer outra referência a herança cultural das Highlands nada mais que um *“sonho de um país pequeno”*, (MARR, 1995) mesmo por narradores que aparentemente defendiam certa autonomia da Escócia, como o jornalista Andrew Marr, por exemplo.

Aplicava-se aqui uma vontade de isolar parte deste legado único que possuía as Highlands, uma herança gaélica em grande parte. Essa postura das Lowlands ganha contornos de guerra religiosa ao remeter-se de maneira contrária a memória Jacobita escocesa e, sobretudo, a um catolicismo que buscava quebrar a unicidade do sentimento britânico por meio de uma independência do país.

A construção germânica da Escócia em muito é fruto de um alinhamento das terras baixas com a visão monárquica, germânica e teutônica da identidade inglesa

junto da “predisposição dos povos germânicos para liberdade (em oposição a um catolicismo tirânico)”, como nos lembra Murray Pittock (PITTOCK, 1999).

Claro que estes elementos são construções do século XIX e início do século XX. Seu ponto de articulação inclui inúmeras teorias racistas ligadas a elementos não germânicos desta formação nacional escocesa e era corroborada por elementos culturais dos mais diversos, como os textos de Matthew Arnold ou Sir Walter Scott, por exemplo. Nestes textos e inúmeros outros em um conjunto que vai de publicações, romances, e periódicos a estudos científicos tendenciosos nós encontramos nitidamente a ideia de um ideal gaélico caracterizado pelo lado emocional dos escoceses e o teutonismo monárquico como a correção intelectual do mesmo.

Neste sentido, ao menos historicamente a vivência escocesa é integrada a um sentimento de inglesidade, ao atrelar sua independência a uma ligação com a Inglaterra e certo distanciamento das ligações com a cultura gaélica das Highlands, bem como aos levantes Jacobitas visto como intrusos nas terras baixas germânicas da Escócia. Ignora-se historicamente que as terras baixas também tenham se levantado contra a Inglaterra inclusive.

Inicialmente essa cultura Jacobita escocesa é tida como desagregadora e iconoclasta. A cultura céltica das Highlands mais ainda. Até mesmo porque são as Highlands as terras tidas como atrasadas, selvagens, desregradas e com um violento potencial passional de seus habitantes, visto que estes são descendentes dos celtas e são detentores de uma tradição gaélica escocesa e de um papismo religiosamente perigoso.

O Grande trunfo cultural britânico, neste sentido, foi o uso das tradições inventadas da Escócia como uma pitoresca faceta do domínio britânico e integrar isso a sua estrutura de poder político sobre o país.

Nessa visão, a Escócia foi então dividida geograficamente entre gaélica e teutônica, entre responsabilidade e selvageria romântica, onde esta última era associada ao celticismo emocional e deveria ser suprimido em nome da unidade britânica. E é justamente a dominação dos elementos culturais gaélicos escoceses que permitiu ao Reino Unido administrar essa Escócia dividida sem que nunca esta

conseguisse se unir mais incisivamente sobre seus próprios afazeres. Todas as tradições resistentes e, sobretudo as ligadas as Highlands, são subvertidas e usadas pelo ideal dominador britânico sobre a ilha. O tradicional Kilt escocês é uma prova disso. Afinal, não é por menos que até o hoje o uso do tartan é entendido dentro do exército britânico como um símbolo de heroísmo céltico, típico de grupos que servem a atividades arriscadas sem pensar muito nas consequências.

As tradições célticas das terras altas inventadas no século XVIII em esforço de se diferenciar culturalmente da já consolidada tradição céltica irlandesa da qual possuía uma relação muito estreita, foi pouco a pouco sendo transformada em elemento diferenciado da identidade escocesa e rapidamente controlado pelo domínio britânico para que este não se tornasse deveras independente. Elementos escoceses como o tartan, a gaita de fole ou a farsa épica escrita por James Macpherson[63] por um breve momento deram ao escocês a distinção etnonostalgica que buscaram frente a seus vizinhos ingleses e irlandeses. No entanto, estes mesmos elementos que o distinguiam foram usados para sua domesticação pelo domínio britânico e relegaram ao estigma de atraso tudo aquilo que era gaélico ou Jacobita, um 'highlandismo' que definia tudo aquilo que era incisivamente escocês e não inglês.

A ambiguidade conflituosa do caso escocês criou uma cizânia entre seus teóricos nacionais que ainda hoje não se chega a um consenso. Afinal, a perspectiva escocesa ainda está atrelada a uma postura que se não nega seus próprios elementos dissonantes, está ligada à teorias étnicas ou de 'colonialismo interno' (HECHTER, 1975) oriundo de uma leitura de centro e periferia de si mesmos.

Se levarmos apenas Gardiner em consideração, nós encontraremos, como já dito, a afirmação de que a Escócia não é em nenhum sentido pós-colonial. No entanto, outros pensadores como Craig Beveridge e Ronald Turnbull tentaram adaptar as ideias de Frantz Fanon ao caso escocês para além de uma questão étnica ou de cor,

[63]James Macpherson (1736-96) foi o "tradutor" dos chamados "poemas ossianicos" entre os anos 1760 e 1763, onde teria se baseado na antiga tradição oral celta da Escócia para narrar de maneira épica um herói mítico chamado Ossian, equivalente ao herói celta irlandês Oisin. No entanto, apesar da farsa da produção textual, seus poemas tiveram grande impacto na aceitação e divulgação das tradições célticas escocesas no mundo, sendo chamado de 'Homero céltico' à época. Sabe-se, por exemplo, que figuras como Napoleão, William Blake, Thomas Jefferson, Henry David Thoreau e Goethe (que inclusive o traduziu para o alemão) eram admiradores da obra de Macpherson.

buscando entender o processo de marginalização da Escócia pela “cor de suas vogais” (KELLY, 2005), tentativa essa que para críticos como Aaron Kelly omitem diversos problemas ligados a subordinação da classe trabalhadora escocesa ou mesmo a formação nacional neste processo.

Indo mais adiante na crítica, a postura fica ainda mais confusa se pensarmos que mesmo a afirmação de Gardiner que nega o status de pós colonial a Escócia por aproximá-la com sua participação no imperialismo inglês, possui uma certa ambiguidade suspeita ao deixar em aberto não apenas as possibilidades de usar mecanismos pós coloniais para entender sua literatura, mas principalmente por se omitir sobre os aspectos sociais escoceses que foram subordinados dentro da estrutura imperial do Reino Unido.

Em outras palavras, em geral se ignora as contradições internas que o caso escocês nos propõe ao isolar o aspecto nacional oficial e consolidado na Escócia hoje sobre as práticas de dominação que residem dentro e também por fora dos parâmetros nacionais engessados. Em verdade, os embates que levaram ao referendo de 2014 pela independência da Escócia é um exemplo de como até mesmo que estes parâmetros não são tão engessados assim, mas de qualquer maneira essa forma de raciocínio não nos ajuda no entendimento dos processos de dominação de uma Escócia que que é multifacetada e conflitante em diferentes níveis.

A proposta de Ranahit Guha aqui nos é muito cara para desatarmos esse nó górdio dos conflitos escoceses que por meio da ideia de subalternidade nos ajuda a entendermos os usos da fala minoritária da Escócia e como ela é representada. Afinal, os estudos subalternos nos permitem justamente isso no caso escocês. Compreender quais partes da sociedade escocesa se beneficiou com o imperialismo britânico e quais outras foram subjugadas pela sua força destrutiva seja ela no campo militar, econômico ou simbólico.

Desta maneira nós notamos que neste processo todo, muitos grupos da sociedade escocesa sofreram com a formação de estereótipos que visam reafirmar elementos de dominação e subordinação alavancados pelos grupos dominantes da Lowlands, em geral alinhados com a coroa britânica. Entre eles, a fala gaélica que será domesticada, bem como tudo aquilo que remete a cultura das Highlands. Isto será feito de maneira deliberada não apenas por seu componente histórico, mas

sobretudo por seu caráter não alinhado com as tradições políticas inglesas, a começar pelo uso da língua gaélica minoritária que por si só já constitui um ato político.

Seguindo esta linha de pensamento, não podemos ficar presos ao debate feito em termos nacionais oficiais sobre a Escócia ser designada colonizadora ou colonizada durante a dominação imperial britânica. Certamente ela ocupou os dois espaços, fruto de sua própria subordinação e contradição constitutiva interna.

Para além disso, ao contrário de seu vizinho mais poderoso, a Escócia colheu frutos mais amargos que doces nesse processo imperial. E é nessa colheita maldita que reside o elemento subalterno escocês em diversas vozes que se não foram totalmente silenciadas pelo processo de subalternização, foram fetichizadas de tal maneira que serviram para a domesticação de suas atividades em nível nacional.

Agora, é possível reverter isso? Afinal, durante a História recente de escoceses e irlandeses, sua subalternidade seguiu seu caminho inserido dentro da esfera nacional indenitária. Por isso que reconhecemos a relevância do pensamento de figuras literárias como Sir Walter Scott ou W.B. Yeats nesse meio escocês e irlandês. De qualquer forma, foram eles que buscaram à sua maneira iluminista colonizada ou resistente esvaziar o caráter hegemônico da dominação britânica.

De maneira direta isto não resolveu de forma efetiva a questão subalterna na Escócia ou na Irlanda. Seus pressupostos demasiado iluministas promoveram a curto prazo, um descompasso no entendimento entre o que era ser escocês ou irlandês e a longo prazo, um profundo trauma coletivo nas memórias destes grupos. Por consequência e por meio do referencial intercéltico, estendemos esse entendimento ao processo formativo bretão também.

Até mesmo porque, a única maneira de se vencer a “tirania dos cânones” nas palavras de Gauri Viswanathan (1989, p. 22) seria justamente superá-los por um estranhamento deliberado que possa ver sua produção textual e cultural como estrangeiros ao invés de buscar adentrar em suas nuances de maneira aproximá-los. Seria apenas no âmbito educacional que poderíamos vencer a confusão traumática que a estrutura de dominação colonial deixa nas mentes divididas destas

nações que na confusão gerada se mantêm atrelado aos elementos de dominação e subordinação.

O caso irlandês demonstra isso relativamente bem na figura de Patrick Pearse, poeta e revolucionário irlandês morto no levante de Páscoa de 1916. Pearse passou seus anos de luta em um projeto nacionalista resistente explicito que revelava algo mais interessante que apenas sua luta por uma Irlanda independente. Sua fala demonstrava um receio pelo que acabou acontecendo na Irlanda pós-colonial. O medo de se consolidar mimeticamente em uma nova ordem justamente a antiga ordem que se desejava superar.

Inclusive, era combatendo essa ideia e não apenas a dominação inglesa sobre a Irlanda que atuava Patrick Pearse. A prova pode ser vista, por exemplo, em sua proposta de criar o projeto pedagógico da escola de St Enda's para garotos. Afinal, O projeto escolar do St Enda's é possivelmente o projeto nacionalista de maior impacto no imaginário cultural irlandês, justamente por conta dos elementos célticos por ele levantados. Patrick Pearse se tornará não apenas um ícone nacionalista para irlandeses, mas também para outros grupos dentro do espectro intercéltico, como os bretões do segundo Emsav, por exemplo.

O colégio St Enda's foi então o maior laboratório dos ideais célticos de Pearse colocados de maneira tanto nacionalista quando pedagógica (SISSON, 2005). Seu projeto e experimento pedagógico buscava inspiração na Irlanda mítica e céltica, em um universo gaélico próprio de uma memória cultural. Somado a este ideal seguia-se uma disciplina escolar rígida que visava de uma forma colonialmente subversiva formar jovens prontos para defender o projeto independentista da Irlanda.

Neste cenário de efervescência política da Irlanda pré-1916, o projeto de Pearse será crucial para o desenvolvimento do nacionalismo revolucionário irlandês, sobretudo por moldar este ideal em uma base de celtitude voltada contra o domínio colonial sobre a Irlanda. Claro que este ideal de Pearse possuía peculiaridades e idiossincrasias próprias. Como nos lembra Declan Kiberd em *Inventing Ireland* (KIBERD, 1996), os textos nacionalistas deste momento buscavam localizar de forma romântica o papel da infância, reunindo uma nostalgia étnica de um passado distante

e induzindo que apenas a resistência de uma juventude revolucionária e masculinizada poderia ditar um amanhã de esperança para a Irlanda.

Ao nosso ver Kiberd entenderá esse culto a infância de Pearse de maneira um tanto quanto simplista. Afinal, ele não é apenas um ideal esperançoso para o futuro, mas um projeto de representar um papel político nacionalista distinto, céltica masculinizado e pronto para em meio ao cotidiano pedagógico do St Enda's formar soldados e militantes anticoloniais.

Os nacionalistas irlandeses ligados ao projeto do St Enda foram em grande parte os responsáveis por legitimar dentro do campo político e nacionalista elementos célticos da tradição irlandesa do passado. Um exemplo disso é o ciclo feniano e o do Táin [64], ambos de grande relevância no imaginário irlandês ainda hoje. Claro que outros nomes da política irlandesa do século XIX já exploravam de forma romântica esses elementos imemoriais da tradição gaélica irlandesa, mas são os nacionalistas ligados a Pearse que deixam a tradição céltica e bárdica em evidência nesse momento crucial da luta por uma Irlanda totalmente independente do jugo político colonial. Uma prova disso encontra-se não apenas nas atividades de sala de aula do St Enda ou mesmo de suas representações teatrais anuais elogiadas pelos críticos de Dublin, mas no cerne do projeto escolar como um todo cujo mote principal era *"Força em nossas mãos, verdade em nossas línguas, e pureza em nossos corações"*, o mote dos próprios Fianna, por exemplo.

Além disso, algo bem interessante para identificação deste movimento como uma invenção de memória cética é colocado por Sisson em sua pesquisa sobre o St Enda. Afinal, segundo consta nos registros, Patrick Pearse insistia que o St Enda's era influenciado não pela sociedade contemporânea, mas pelo antigo código dos Fianna Éireann, e que este ideal mítico dos guerreiros celtas irlandeses do passado

[64] O Ciclo feniano e a obra conhecida como Táin são duas das principais narrativas literárias irlandesas oriundas da Idade Média e escritas por monges copistas a partir de narrativas folclóricas orais da cultura gaélica da Ilha. No ciclo feniano, nós encontramos as aventuras de Finn MacCool junto aos Fianna, uma espécie de força tarefa de guerreiros e poetas defensores da Irlanda mítica. No Táin, nós temos as aventuras do lendário herói gaélico Cuchulainn que defende o reino de Ulster contra reino de Connaught em uma disputa pelo furto de um touro castanho.

norteava toda a filosofia educacional da escola, em um claro uso de elementos de uma memória cultural céltica como estruturadora de uma celtitude autônoma.

Dentro deste modelo, apenas uma figura representativa era mais imponente e vital para o projeto pedagógico de Pearse de matriz gaélica. E essa figura era o herói Cuchulainn. O herói era praticamente onipresente nas atividades escolares do St Enda e não é por menos que neste ideal masculinizado e resistente do celtismo, Cuchulainn ocupará lugar cativo nas aspirações de Pearse.

Afinal, essa espécie de culto a Cuchulainn se mistura ao culto a infância masculinizada e visando o horizonte do amanhã. Um futuro só possível com libertação colonial da Irlanda. O herói se torna forte e como bem foi trabalhado pelo próprio Pearse ele surge na Irlanda pós independência como um símbolo, um expoente do imaginário céltico irlandês que une aspirações de um passado mítico ancestral e uma Irlanda contemporânea. St Enda's foi um dos responsáveis pela formulação desta imagem visto que ninguém sequer entrava na escola sem ler os dizeres gravados em um mural do garoto herói inspirados na famosa escolha do herói irlandês entre a vida e a fama onde se dizia: *"Eu não me importo de viver um dia e uma noite se ao menos meu nome e minhas ações viverem para sempre"*. Cuchulainn era um ideal antes mesmo da páscoa de 1916, antes mesmo de virar uma estátua em Bronze na sede dos correios em 1936 representando ainda hoje aqueles que lutaram pela independência do país.

Figura 16 A estátua de Cuchulainn do General Post Office em homenagem aos mártires da independência de 1916. Fonte: O'Connor, John. The 1916 Proclamation. 1999, Reprodução da estátua de Oliver sheppard instalada no GPO.

Nesse sentido, o uso da imagem de Cuchulainn será exaustivamente trabalhada como ícone ideológico e de identidade visual e literária entre os irlandeses. Patrick Pearse terá papel de destaque nesse momento, obviamente, mas não será o único. Folcloristas como Lady Gregory e expoentes literários e teatrais como W.B. Yeats moldaram com seus poemas essa percepção de celtitude que formam uma base de inspiração para o interceltismo na franja céltica.

Essa mescla de visões sobre o elemento céltico é típica do próprio processo revolucionário irlandês. Seus partidários de diferentes vertentes ideológicas se uniram

em luta contra o projeto colonial britânico e a domesticação do elemento céltico e nacional irlandês. No entanto, o relativo sucesso desse momento da História recente da Irlanda esconde algo que era uma preocupação de Pearse e que foi deixado em segundo plano pela coalização de forças e mesmo com a morte de Pearse e os demais revolucionários do levante de Páscoa de 1916.

Afinal, "seria a terrível beleza" escrita por Yeats em seus poemas políticos sobre a independência irlandesa uma lamentação sobre o que a Irlanda pós-colonial acabou se tornando? A verdade é que Yeats, mas também os demais intelectuais irlandeses desse momento tentarão pensar a Irlanda céltica dentro dos cânones educacionais de seus colonizadores e promovem o que Daniel Corkery entenderá como um sistema que não será nem inglês e nem totalmente irlandês, mas também não possível de se compreender em termos híbridos. Ou seja, a tentativa de se construir dentro de um padrão ditado pelos antigos colonizadores que os subalternizaram por tantos séculos apenas gerou uma confusão generalizada, próxima da ideia de "*quaking sod*", algo terrivelmente disforme e sem identificação clara. (KIBERD, 1996). [65]

A ideia de "*qucking sod*" para a indefinição política irlandesa pode ser compreendida de duas formas. A primeira é obviamente fruto da militância política e republicana de Corkery, que pode ter nublado seu melhor entendimento da maneira como a Irlanda pós-colonial se comportou no momento. A segunda é fruto de uma compreensão de que a manutenção dos cânones educacionais e representativos da Irlanda em sua descolonização e, sobretudo, deanglicização ajudaram a formar esse sentimento de confusão em sua construção nacional após a independência.

Em outras palavras, o exemplo formativo de autores irlandeses de língua inglesa, bem como sua escolha de projetos políticos próximos daqueles que por tanto tempo os dominou explicam esse movimento que ainda hoje geram confusões sobre os posicionamentos políticos e, sobretudo, culturais da Irlanda em qualquer tentativa de diálogo com seus vizinhos ingleses. Afinal, a Irlanda permaneceu geograficamente

[65] Algo como uma vegetação densa e instransponível e de difícil entendimento sobre sua função.

dividida e sua atuação política também. O fruto disso é uma indefinição do papel de afirmação da Irlanda e a incapacidade de atribuição de uma total soberania nas relações diplomáticas com o Reino Unido.

A Irlanda não superou as tentativas afirmativas de seu ideal céltico como o formulado por Pearse ou mesmo Yeats. Afinal, o espectro da obra de Yeats, que é certamente a maior dos poetas irlandeses contemporâneos, ainda segue firme nesse imaginário. Sua atuação ativa junto do revivalismo céltico e seus poemas e peças teatrais conseguiu retratar a celtitude como ninguém, bem verdade. Yeats é possivelmente a principal fonte de referências célticas no imaginário coletivo irlandês atual. O problema é que a visão de Yeats representa apenas uma entre inúmeras outras não apenas da celtitude, e uma visão extremamente dentro dos cânones usados para a dominação e subordinação da Irlanda.

E que visão é essa ainda replicada dentro da Irlanda e emulada por outras nações célticas dentro do campo do interceltismo? Bem, analisando diretamente sua obra e sua participação política no parlamento Irlandês, nós podemos afirmar que sua literatura rendeu a seu nome o status de intocável e principal referência cultural do celtismo. Seu prêmio Nobel afirma e consolida sua visão anticlerical e antimaterialista de uma Irlanda ancestral e criam dentro de um ideal céltico, uma Irlanda bucólica e ancestral, digna do estereótipo e demais representações inconsistentes sobre a região oeste da Irlanda, em especial o condado de Sligo, sua principal fonte de inspiração.

Pensar então nesse ideal primitivista céltico é ter em mente que grande parte dos revolucionários irlandeses da geração de 1916 partilhavam dessa visão. Uma visão que até os dias atuais é responsável por uma romantização do celtismo como algo bucólico e ruralista, centrado em uma ancestralidade que não se pode definir em termos históricos, onde um antimaterialismo formularia algo próximo de um comunismo céltico atacado por seus dominadores. Este ideal ganhará força no interceltismo contemporâneo e com a chegada do fim do milênio se torna a principal tônica de leituras da Nova Era, exaustivamente comodificadas e perenes.

A celticidade que resulta desta visão atua como um mecanismo duplo de dominação e representatividade plástica, pois canibaliza estruturas que anteriormente possuíam um propósito anticolonial e promovem dentro de diversas expressões célticas contemporâneas, como os festivais, uma manutenção dos mecanismos ligados a dimensão mental destas memórias célticas, contribuindo para a formulação da domesticação desse modelo de identidade de resistência irlandesa que é ainda hoje central para a sobrevivência do interceltismo.

De maneira até mesmo mais agressiva esta mesma forma de representação céltica domesticada foi trabalhada na Escócia dentro da romantização não apenas da cultura e língua gaélica, mas de todas as possíveis invenções de memória e tradição existentes nas Terras Altas (Highlands). É o que chamamos de 'highlandismo'. O highlandismo na Escócia pode ser entendido como forte invenção de tradição. Uma invenção que aparentemente é contraditória, mas que até hoje é uma marca permanente da representação da identidade escocesa no mundo. Aparentemente porque ela foi adotada pela maior parte da população das Lowlands que, em geral, sempre buscou distanciamento histórico da cultura gaélica das Highlands, bem como sua língua, costume e vestuário.

Tudo isso se resume modernamente na construção de uma memória política jacobita[66] que desde a derrota na Batalha de Culloden[67]no século XVIII, é compreendida como um ideal de resistência apoiado em tradições célticas à escocesa, onde se forma uma espaço de disputa etnonostálgicas que ditam a tônica das complicações referentes ao processo político de autonomia no país, o que ficou bem claro nas últimas tentativas de referendo por independência em 2014, bem como as estratégias de campanha nos noticiários e a pequena margem percentual de sua resolução. Desta forma, o grande entrave a plena soberania do povo escocês em

[66]Grupo que apoiava a restauração do trono católico na Escócia. Seu nome vem de Jaime VII da Escócia e foram historicamente derrotados em 1715 e 1746. Mesmo após a derrota o movimento jacobita é idealizado de maneira romântica, sobretudo, pelas tradições dos clãs das Highlands escocesas.

[67]Conhecido por ser a última batalha terrestre a acontecer no solo do Reino Unido, a Batalha de Culloden ocorreu em Abril de 1746 e marca a derrota das forças jacobitas católicas e apoiadas pelas terras altas (Highlands) da Escócia. A derrota escocesa marca o domínio total inglês sobre o território escocês sob a bandeira do Reino Unido.

muito se deve a indefinição destes elementos na construção do que é ser escocês e isso se reflete nas diferentes tradições inventadas por toda a Escócia nos últimos duzentos anos entre o highlandismo e sua utilização pelas Lowlands.

Nas Lowlands, a vida industrial era altamente desenvolvida, com uma grande população aglomerada em suas principais cidades ao longo do vale de Forth ou do Clyde e que historicamente sempre buscou se distinguir dos grupos gaélicos das terras altas seja por conflitos religiosos, ou porque os considerava também atrasados, sujos, violentos, herdeiros de um estigma Jacobita traiçoeiro etc. No entanto, o que explica que esta região tenha adotado toda sorte de tradições das Highlands como suas? O que explica como nas palavras de T.M. Devine que “uma sociedade urbana tenha adotado uma face rural” ? (DEVINE, 1999)

A resposta reside no próprio uso político que estes elementos terão dentro da identidade britânica aglutinadora e, sobretudo, em seu intento de domesticar esses elementos escoceses ao dominá-los e subordiná-los. Uma base iluminista é aplicada aqui. Não é por menos que o iluminismo escocês se apoiará em demasia na ideia da transição entre o rustico para o realmente civilizado, tendo Adam Smith mesmo elaborado uma grande e esquemática estrutura evolutiva que levaria a humanidade dos caçadores até a era do comércio.

A base evolutiva estava dada e a região das Highlands era a possibilidade de construir uma visão evolutiva dentro de sua própria cultura de maneira a enaltecer o desenvolvimento das Lowlands e domesticar as Highlands. Inúmeros intelectuais atuarão nesse processo que pouco a pouco transformará todo o elemento negativo da cultura gaélica das Highlands em algo positivo quando a favor do império britânico.

Logo a agressividade e passionalidade, bem como a revolta Jacobita dos gaélicos será resignificada dentro de uma visão loyalista das Lowlands, onde servirão bem a coroa britânica. Não é por menos que em todas as guerras travadas pelo império britânico nenhuma nação perdeu mais soldados que os escoceses. Os inúmeros monumentos ao soldado anônimo em cada cidade da Escócia não nos deixa mentir.

Devine notará, entretanto que a velocidade com a qual o imaginário gaélico de Jacobita traidor se transforma em heróis e mártires a favor do império é impressionante. Claro que o papel de intelectuais escoceses nesse processo será decisivo. David Stweart Garth, Patrick Graham e, sobretudo, Sir Walter Scott serão os principais mentores intelectuais dessa mudança representativa sobre o elemento tradicional gaélico das terras altas.

O ponto alto desta mudança reside inclusive em um episódio capitaneado pelo próprio Sir Walter Scott. Afinal, foi quando da celebração da visita do rei George IV à Escócia em 1822 que Scott preparou uma série de recepções ao monarca com toda a pompa que somente um invencionismo céltico repleto de celtitude poderia trazer. Todos os elementos estavam lá. Das kilts às gaitas de fole, enaltecendo o rei como o chefe dos chefes entre os clãs escoceses, fornecendo inclusive a ele uma kilt própria, tradição até hoje mantida pelo herdeiro da coroa britânica.

Toda essa invenção de memória concebida por Walter Scott como um grande encontro gaélico em nada possuía de representativo do que eram as Lowlands à época, mas serviu aparentemente para diversas intenções além da divulgação e aceitação do kilt como vestimenta nacional da Escócia. Ela serviu, sobretudo, para a domesticação do problemático elemento gaélico, estereotipado, marginalizado e subalternizado por seu passado Jacobita desde a emblemática e traumática batalha de Culloden. Serviu, sobretudo para atrelar de vez a Escócia aos desígnios do império britânico, ignorando completamente as vozes mais fracas que habitavam as terras mais altas da Escócia.

Em outras palavras, é por episódios como esse e inúmeros outros em seu passado recente, que podemos perceber que o elemento céltico está ainda muito vivo em toda essa invenção de memória que antes domesticada, hoje é comodificada. De qualquer maneira, tanto no caso bretão, irlandês, ou escocês, mesmo que por caminhos diferentes, esse elemento céltico resistente é parte de sua distinção e subordinação frente ao seu vizinho geográfico mais poderoso.

As memórias coletivas traumáticas ainda pairam sobre o espectro nacional e os definem em oposição bipolarmente resistente. Em longo prazo não temos como prever como lidarão com seus silêncios subalternos ainda tratados como tabu. Em curto prazo apenas nos resta observar os pequenos nós celtas que desatam diariamente em meio as suas políticas de memória e representatividade.

As consequências diretas de todo esse processo de dominação encontram-se na visão pessoal destes grupos e mais explicitamente nos festivais. Afinal, as representações de ritos institucionais célticos nestas regiões conseguem deixar bem explicito todas as contradições do celtismo e mesmo do interceltismo como elemento contestador das estruturas dominadoras que eles se propõem a contestar em suas formulações identitárias de resistência.

A esfera social de onde o festival se insere está presente nas suas práticas folclóricas comodificadas, mas também nas diferentes vozes políticas que ali residem. Neste meio, é possível compreender que a dominação do passado perdura, mas por outros meios, pois a narrativa formadora do celtismo está repleta destes elementos. Claro que não podemos olhar para a atuação ideológica da política britânica ou do hexágono francês da mesma maneira, pois são formulações diferentes e com histórias diferentes. Até mesmo porque nem mesmo o ideal britânico atuou de maneira similar na Escócia e na Irlanda, por exemplo. A questão aqui não é perceber a fala do dominador unicamente, mas sim como se comportaram dentro de suas propostas célticas e intercélticas essas regiões que se percebem ainda hoje resistentes e atuantes como se fossem de fato orgulhosas herdeiras de um passado imaginado sobre uma era de guerreiros selvagens, druidas misteriosos e lendas obscuras.

No campo da memória cultural isto está presente não apenas na invenção de memória céltica, mas nas tentativas afirmativas dessas identidades ao longo das últimas décadas até o advento do século XXI. Estas identidades tentaram desde sempre inserir-se dentro de uma História mundo atuante, repletas em suas demandas e atribuições nacionais e pleno respeito de suas soberanias nacionais. No entanto, isso não se tornou realidade.

Mesmo a Irlanda, única entre as nações célticas que por sua postura mais incisiva conseguiu um status independente não o conseguiu em plenitude, permanecendo ainda dividida. Os escoceses entre a memória gaélica das Terras Altas e as políticas monárquicas das terras baixas ainda permanece atrelados ao Reino Unido, com suas vozes ignoradas em referendos ou mesmo assuntos políticos que concernem a si próprios. A atuação do Partido nacionalista Escocês e seu crescimento afirmativo nas últimas décadas sempre foram mal vistos pela política de Westminster e suas demandas consideradas ameaças para a unidade britânica.

A Bretanha francesa ainda se mantém tímida na sua própria representação política, visto que o estigma do colaboracionista durante o segundo Emsav ainda perdura na memória do Hexágono francês. O ideal cultural bretão que ganhou força nas últimas décadas como mostra a aceitação pública do Festival Intercéltico de Lorient ainda não alcançou capilaridade política, mesmo que tímida, dentro da política regional francesa.

O que coexiste aqui, inserido na perspectiva do interceltismo é uma questão própria dos debates pós-coloniais. É a reflexão de uma política que se percebe combativa com as dominações do passado, mas que utiliza da mesma narrativa de autoridade que a subalterniza para se afirmar politicamente no presente. A consequência disso dentro do interceltismo irlandês, escocês e bretão é notória. Os nós celtas dessas regiões se tornaram cada vez mais elaborados e complexos ao longo das décadas, mas ficaram cada vez mais apertados e atados na mesma proporção em suas demandas próprias.

Capítulo IV - A antiga chama do celtismo volta a aquecer o velho mundo? Questionamentos sobre a "nebulosa celta".

O termo "nebulosa celta" cunhado por Jean-Louis Brunaux é de uma definição curiosa, mas explica muito bem os caminhos pelos quais a invenção de memória celta resolveu trilhar desde o seu ressurgimento nos últimos séculos. É interessante pensarmos que esta nebulosa se apoia no mito do celtismo, um elemento constitutivo e formativo de uma memória cultural vibrante e legitimada em diversos níveis de atuação, sem contar as próprias dimensões de memória envolvidas também.

O mito do celtismo expresso em meio as diferentes celtitudes e celticidades da franja céltica – como um bom mito moderno – carece de componentes históricos. Por esta razão, é imperativo pensarmos este mito moderno por sua característica autoestrturante, onde como nas próprias palavras de Brunaux

> ""(…) conserve le meilleur d'une culture plusieurs fois millénaire. Ainsi, dès le début du XVIII siècle, se forgeait un mythe qui sera, jusq' à nos jours, le plus efficace instrument de propagande du celtisme, celui d'un conservatoire de l'univer celtique dans l'extrême occident de l'Europe. Depuis, ce lieu s'est dèplacè encore un peu plus à l'Ouest pour se fixer dèfinitivement en Irlande – il est vrai qu'il ne pouvait aller au-delá."[68] (BRUNAUX, 2014. p. 220.)

Seguindo por esta linha de pensamento, nós podemos depreender duas coisas. Primeiro, nós temos a ideia que o mito céltico é forjado como uma metodologia afirmativa dos grupos periféricos da Europa e a manutenção de seu estilo de vida em meio as exigências políticas de seus dominadores.

Em segundo lugar, o próprio deslocamento do referencial céltico seguindo as regiões periféricas da Europa, refletindo em meio aos *finisterras* europeus um

[68] Em Tradução nossa: ˜(...)Conserva o melhor de uma cultura muitas vezes milenar. Neste sentido, desde o início do século XVIII, se forjou um mito que será, até os nossos dias, o instrumento mais eficaz da propaganda do celtismo, aquele que conservará o universo céltico ao extremo ocidente da Europa. Após isso, esse lugar vai se deslocar um pouco mais para o Oeste e se fixará definitivamente na Irlanda – E é verdade que não poderá se deslocar para além disso."

estereótipo céltico moderno para uma visão de regiões esquecidas pelas políticas representativas das grandes nações continentais, como a costa oeste da Bretanha, as terras altas da Escócia, ou mesmo o extremo oeste da Irlanda, identificados como o extremo periférico entre as nações periféricas, razão pela qual é a própria Irlanda que vem a ocupar o papel referencial deste celtismo moderno, seja no campo cultural quanto no político.

Como bem podemos perceber, este mito é a base formativa das Memórias célticas e suas implicações para com o imaginário social que a formam legitimam tanto as suas identidades coletivas como os elementos comunicativos de suas atribuições e afirmações na pratica cotidiana. Neste sentido, é a invenção de uma memória cultural céltica que fornece às nações célticas suas características e princípios gerais que serão passados adiante por meio da memória comunicativa geracional e presente em praticamente todos os festivais célticos europeus, dos locais aos internacionais.

Estes princípios regem a estrutura valorativa da memória comunicativa e desta maneira consegue, apoiada sobre a memória cultural inerente aos festivais, agir comunicativamente na elaboração de um estilo de vida que reflete minimamente suas condições materiais, econômicas e, com menor grau de representatividade, políticas.

Este processo se dá em grande parte por meio da atuação cotidiana da dimensão social desta memória céltica. Dimensão essa com forte apelo comunicativo e, por seu valor afetivo, repleto de caracterização que a definem como uma verdade profunda, não questionável e, seguramente, a-histórica.

Como já falamos, o mito do celtismo é carente de bases históricas. Seu potencial transformador é limitado por sua própria conceituação valorativa e estrutura de atuação. Seus valores esbarram na ideia central de que a visão do ser celta reflete a própria ideia que os grupos fazem de si na sua atualidade.

As críticas feitas ao engessamento das práticas e rituais institucionais dos festivais locais na Irlanda e Escócia seguem este dilema social. Afinal, sua percepção coletiva de um imaginário gaélico, seja por autopreservação ou por inviabilidade discursiva e de promoção de autoridade narrativa, demonsta uma idealização fixa de uma invenção de memória céltica ainda atrelada a visão nacionalista do início do

século XX e que os mantêm cada vez mais afastados da visibilidade discursiva que suas reuniões pretendiam ao seu formar.

Claro que a proposta diferenciada, própria dos festivais internacionais, também apresenta problemas. Questões relacionadas a ideia de comodificação das memórias coletivas, canibalismo cultural, esvaziamento discursivo ou mesmo domesticação de suas identidades e formações étnicas entram na pauta. Mas afinal, os modelos de rememoração coletiva, por meio de ritos de instituição célticos conseguem desatar esse nó multifacetado? Ou talvez estivesse a generalização do termo celta, bem como os seus usos diversificados, fadados ao fracasso total já em sua gênese.

Durante a observação feita em meio aos diferentes festivais, dos locais aos internacionais percebemos algumas falas em comum. Mesmo as mais dissonantes em seus propósitos buscavam um elemento em suas proposições que as uniam. Do mais despretensioso habitante do festival ao mais engajado na sua valorização étnica e política, praticamente todas as vozes ouvidas em nossa pesquisa apontavam para o interceltismo como um ponto em comum.

É o interceltismo então o responsável pela compreensão destes elementos ou pelo menos liga-los em meio as suas formas heterógeneas de vivenciar o celtismo. No entanto, como delimitar e definir o interceltismo enquanto conceito? Bem, sua delimitação é a limitação das fronteiras elásticas de uma comunidade imaginada. Mas não diretamente ligadas a afirmação pretendida por Benedict Anderson. Bem verdade, o interceltismo vai se definir em meio um ideal internacionalista, que busca de maneira externa fabricar os elementos de uma identidade de resistência que possa fazer diferentes grupos sobreviverem às vicissitudes modernas provocadas pela inadequação de suas propostas na História mundo, mas também por questões de cunho religioso, linguístico ou mesmo geográficos. Todos esses elementos compõem a força e a relevância desse interceltismo para as nações célticas europeias.

Independente da impossibilidade de definição histórica deste ideal de comunidade europeia ancestral que os celtas evocam, a verdade é que de uma maneira ou de outra o interceltismo permeia o imaginário social das regiões periféricas da Europa. Um imaginário linguístico, arqueológico e histórico que não coincidem e nem podem coincidir.

Afinal, qualquer um que busque entender os antigos celtas como algo real e presente nas identidades célticas contemporâneas vai se perder no entrelaçado de seus nós. Eles existem apenas como uma construção, como uma categoria bem debatida e controversa que os acadêmicos ainda usam em suas delimitações de campo por tradição.

A visão popular do celtismo, entre a celtitude e a celticidade segue outra visão obviamente. Sua noção de continuidade não precisa ser racionalmente explicada ou mesmo historicamente quantificada, pois é visível que as populações das nações célticas usam como premissa para tentar se compreender em meio a História da humanidade. Uma descrição que quase sempre se assemelha a descrição de James Joyce sobre a História, ou seja, “um pesadelo do qual tento despertar-me”. Uma descrição bem irlandesa da História e por que não dizer, céltica e moderna no mesmo tom.

Entre essas definições, o interceltismo surge como fator agregador. Uma ideologia que promove a interação entre os diferentes grupos da franja atlântica europeia e que demonstra as múltiplas aspirações políticas que cada uma destas nações deseja bem como sua consequente aplicação heterogênea de ritos tradicionais de instituição. Neste quadro tradicional reside inclusive a chave para o entendimento das diferentes memórias coletivas célticas inventadas, bem como sua interação em meio aos festivais.

As tradições celtas, inventadas e delimitadas nos últimos séculos tem sua idealização pautada em meio a um processo ideológico que já era levemente alinhavado quando Buchanann ou Pezron buscavam entender os fatores de conexões linguísticas entre elas séculos atrás. Isso se expressa ao falarmos de uma incoerência de princípios entre a percepção de homogeneidade e a prática de heterogeneidade efetiva dos rituais institucionais que a compõem. Suas peculiaridades não são vistas como diferenças, mas como fatores que permitem a integração.

Um exemplo prático disso ocorreu no festival Pancéltico da Irlanda, por exemplo, onde é comum o interceltismo se expressar dessa maneira. Logo na abertura do evento de 2017, a delegação da Bretanha resolveu homenagear a cidade sede do evento tocando uma versão da canção tradicional “Follow me up to Carlow”

como forma de diplomática gentileza entre duas nações célticas. Seu propósito colocado em discurso para os espectadores do evento de abertura era bem claro. Nas palavras da própria delegação era demostrar pelas diferenças musicais a sua unidade de ideais do que era ser celta. A crença era que as diferenças apenas fortaleciam a “cultura compartilhada” por ambos em celebração por suas heranças célticas.

Este pequeno exemplo do festival Pancéltico da Irlanda apenas demonstra que essa indefinição perceptiva do que é o ser celta em sua vivência coletiva contemporânea é o que promove a ideia de “nebulosa celta” dita anteriormente. Uma confusão de termos e conflitos representativos, responsáveis por promoverem o que podemos chamar de um nó celta social, complexo em suas nuances e diferenciações estéticas, mas profundamente estáticos em suas propostas politico-afirmativas.

O jogo afirmativo está presente e em constante conflito. O desafio aqui é confrontá-lo. E quando falamos isso, é porque as principais leituras do celtismo contemporâneo partem da ideia de coesão e representação de uma visão céltica resistente e libertadora, mas que não se sustenta nas demandas políticas de suas regiões. No final da temporada de apresentações folclóricas, os bretões continuam sem emplacar demandas políticas dentro do sistema democrático francês, os escoceses continuam tendo suas vozes diminuídas pelas políticas de Westminster e os irlandeses continuam divididos em dois países.

No final das contas, uma perspectiva pós-colonial efetiva nos ajuda a compreender esses processos fracassados em maior ou menor grau entre as nações célticas. Um pressuposto geral e controverso dentro dessa perspectiva parte da ideia de que os debates pós-coloniais das últimas duas décadas estão mais preocupados em negociar possíveis imperialismos do presente do que criticar os colonialismos do passado.

Esta abordagem se reflete diretamente nas tentativas de explicação das relações intercélticas contemporâneas e que ganha potencial força com a cada vez mais crescente tendência dos movimentos sociais de se pautarem mais nas temáticas da politização das diferenças étnicas e culturais que de uma politização econômica e coletiva dos movimentos sociais.

Este pressuposto nos foi compreendido ao longo da própria análise dos festivais, e quando percebemos que praticamente todas as falas de autoridade representativa se preocupavam mais com suas afirmações étnicas das celticidades dos festivais que com outros tipos de demandas sociais que ainda são casos de disputa nas nações célticas.

Organizadores dos festivais de identificação local tem uma tendência a refletir apenas dentro da atuação de seus núcleos linguísticos e religiosos próprios, dentro de demandas típicas de uma classe média tradicional e que acredita que a modernidade é o grande responsável por suas derrotas representativas e não qualquer meandro estrutural relacionado a política econômica que este grupos sofram. Afinal, a tendência foi se acostumar com a escassez, com a migração massificada de suas gerações laborais e a ideia de que no final das contas ser um celta é resistir em meio a derrota.

Nos festivais internacionais a fala é mais otimista, por assim dizer. Suas atuações e espaços múltiplos congregam todo tipo de identificação céltica, das leituras de celtitude politizada até as celticidades mais passionais. Um espaço que é babélico para com as vozes do celtismo e que encontram a mesma dificuldade para entender essas múltiplas vozes. Em outras palavras, a polifonia sem representatividade e objetividade é apenas um aglomerado de sons. E esta falta promove uma manutenção dos mecanismos subalternos destas comunidades, pois em grande parte as vozes mais rurais, mais afastadas dos centros que já são periféricos apenas servem de inspiração para canções e demais apresentações de luz e som, não alcançando seu potencial de mudança significativa.

Nós podemos observar isso nas tentativas de representatividades orquestradas pelos festivais celtas das ilhas Hebridas escocesas e o de Lorient, por exemplo. O HebCelt é famoso por manter pautas bem globalistas, como o pensamento verde, preservação de espécies locais e mesmo das tradições culturais locais da ilha de Stornoway, mas sua proposta tem o limite da própria viabilização comercial do festival. Os moradores locais em suas falas não percebem isso, mas qualquer conversa com os consumidores de outras regiões demonstra que a preocupação com as demandas locais é deixada em segundo plano pela experiência diversa e econômica que promove o festival. É interessante notar que existe uma fala

dupla e contraditória aqui, onde o festival se vende pela diversidade humana local, mas acredita que apenas a sua existência já é suficiente para colocar as demandas desses grupos no mapa, o que aparentemente não funciona tão bem quanto o crescimento econômico do próprio festival.

Com relação ao Festival intercéltico de Lorient, isto está presente em meio as diversas barracas do pavilhão montado no centro da cidade ao redor da “Village Celte”. Entre diversos vendedores locais, encontramos associações e grupos políticos diferenciados que tem uma visão ligeiramente diferenciada dos organizadores do evento. Bem verdade, que o FIL é o festival onde essa maior polifonia é expressa e onde o interceltismo e suas possíveis problematizações ficam mais evidentes. Dentre as associações de cunho político, uma das que se mostram mais ativas entre os transeuntes do festival é a Breizh Unvan (Bretanha Unida). A Associação composta por indivíduos de idades variadas está lá ano após ano com suas demandas políticas locais e usando do festival como meio de capilarizar sua causa principal que é a questão territorial e, atualmente a anexação de Nantes para a região bretã.

Figura 17 Breizh Unvan e sua militância política regional na Vila celta do festival de Lorient. Lorient, França. 2016. Fonte: acervo do autor.

O mais interessante da atuação da Breizh Unvan é que suas falas são absorvidas pelo festival por uma questão estratégica de Memória que consegue de maneira bem curiosa o feito de falar em meio a contradição narrativa das polifonias do FIL. Ou seja, eles apelam para aspectos da memória coletiva, da língua, do folclore e principalmente do espaço promovido pelo Festival enquanto um rito de instituição.

Em todos os anos eles estão lá com seus panfletos e meio que por aceitação afetiva dos habitantes de Lorient, eles conseguem algum espaço. Foi o caso de 2016, onde o prefeito incialmente proibira o grupo de participar da grande parada das nações celtas e de ostentar suas bandeiras e faixas políticas. Ao longo dos dias do festival a mobilização do grupo foi tanta que a própria prefeitura abriu mão de se opor

ao caso e eles marcharam junto as demais nações celtas e levando sua causa ao debate público.

O ponto de inflexão aqui é que o Festival tem um potencial de canalizar sua força para onde ele realmente desejar, e pode promover um caráter mediador das diversas forças e vozes que o compõem de acordo com a vontade dos seus organizadores. No entanto, não é intenção destes organizadores em promover as vozes como algo realmente unificado ou mesmo que possa promover alguma coerência transformadora. Exceto talvez a voz dos investidores que possuem inclusive um salão próprio e de acesso restrito dos demais pavilhões do festival.

As diversas falas ficam lá jogadas em total confusão e levadas a um curto protagonismo quando encontram certa mobilização coletiva, como foi o caso do Breizh Unvan neste episódio relatado. De resto elas não se encontram. A diversidade e demandas das diferentes nações célticas ali servem para consolidar o interceltismo, mas seu potencial de efetivo diálogo não é garantido.

Não é por menos que na sala de conferências do centro de comércio da região, inúmeras palestras acadêmicas sobre o tema do celtismo eram proferidas. Muitas delas com os temas mais atuais sobre questões históricas e sociais debatidas nas universidades. Estas palestras eram frequentadas apenas por acadêmicos. No outro lado das docas, em espaço de uma quadra nós podemos também encontrar outro círculo de palestras em uma tenda ao ar livre em um local chamado de *“Espace paroles et Solidaire”.* Neste lugar, outros palestrantes contando suas experiências pessoais junto ao festival e sobre demais aspectos da vivência bretã, da língua, dos grupos de música folclóricas, dos *cercles celtiques*. Um espaço de debate de ideias sobre questões até mesmo próximas do que era debatido no espaço acadêmico, mas com meios, estruturas de fala e conclusões bem diferentes. Ambos os lugares promovidos pelo Festival, mas nenhum deles com conexão direta de propostas. No final das contas, a ideia de que o festival fala por si só em sua polifonia é uma faca de dois gumes para as demandas representativas. E um prato cheio para a comodificação dessas falas.

A comodificação acaba tomando a força de todas essas vozes, de todos os grupos que ali participam em seus nichos. Sua atuação está em divulgar esses grupos ao mesmo tempo em que os conforma em uma estética, em um modelo que promova

a sustentação financeira do festival e forme as bases de sua manutenção e lucro financeiro. A economia local tem um retorno realmente grande durante o festival, já as politizações dos grupos célticos por sua vez, nem tanto.

Esse movimento vem com uma proposta que podemos identificar com um ideal social e liberal, alinhado com questões globalizadas e negociando possibilidades anti-hegemônicas das nações célticas por meio da circulação de uma economia local baseada nos serviços e na venda de commodities. É interessante notar que nesse processo, a própria identidade desses grupos e mesmo seu interceltismo funcionam como um produto à venda.

Estes talvez sejam os limites dos projetos nacionalistas de grupos anticoloniais burgueses. Um limite que não questiona as estruturas coloniais e de dominação do passado, mas que tenta garantir-se em meio às demandas econômicas de um liberalismo que negocia suas identidades como formas de afirmação no presente. Em meio a isso a Memória política desses grupos é plastificada e vista como algo pitoresco dessas nações célticas, algo que pode promover um lucro de investimento, mas com mudanças controláveis ou mesmo domesticáveis.

Modelos cétlicos e projetos políticos: Memória política negociada

A Memória política destes grupos célticos é negociada sobre patamares discursivos e interculturais um tanto desiguais. Analisando alguns episódios recentes destes grupos, nós podemos perceber, por exemplo, que a prática discursiva que os sustentam é não apenas fluída, mas também tem certa conveniência para os grupos que os dominaram por práticas de influência imperialista e colonial.

Afinal, a questão aqui é compreender como estas vozes “célticas” são negligenciadas dentro da sua própria prática narrativa e compreender que interessante em uma perspectiva pós-colonial é o reconhecimento das condições históricas dentro das politicas de alteridade, e não apenas a identificação de uma voz nativa que venha romper sua subalternidade. Até porque não estamos aqui para advogar um local de fala seja ele irlandês, escocês ou mesmo bretão, mas sim identificar as contradições discursivas que fomentam uma estrutura relacional submetida a um regime colonial de subalternidade.

O registro discursivo presente nos festivais, mas também existentes em todo o espectro político contraditório destas regiões célticas demonstram isso. Eles confirmam que a prática de dominação é monstruosa e desigual e que o uso conveniente da cultura do dominado deixa marcas que atravessam as dimensões da Memoria cultural e deixam marcas inconscientes nos ritos de instituição que formam a memória comunicativa destes grupos.

Seguindo esta ideia, desenvolvida por José Jorge de Carvalho (2002), mas também e principalmente Walter Benjamin, é praticamente impossível eliminar o rastro semiótico do grupo dominado na estrutura de dominação que estas relações políticas se formaram ao caminhar dos séculos. A inserção destes grupos em uma História hegeliana demonstra isso em seus mecanismos de resistência e que deixam bem claro que não existe nenhum documento de cultura que não seja ao mesmo tempo documento de babárie, e que suas marcas são perceptíveis nas narrativas do grupo dominador, na formação de estereótipos e na internalização de símbolos pelos próprios dominados que criam uma forma de “bárbarie-monumento” inserido na própria dinâmica das Memórias coletivas destes grupos.

Em outras palavras, como aponta Edward Said nas ideias acerca de como os grupos dominados conseguem ler e traduzir seus esquemas de dominação, os ritos institucionais que ainda hoje promovem o que nós podemos identificar como uma invenção de memória céltica é oriunda da fala discursiva do dominador e refletem a própria contradição de termos nas quais o uso conveniente de suas culturas se apoiou ao longo das décadas.

A tragédia céltica existente nessa construção moderna do celtismo é a tragédia dos anos de dominação estereotipada que sua própria celebração de resistências traz à tona e se reflete nas ações políticas de cada região, bem como suas contradições.

Mas que contradições são essas? Bem, o histórico político bretão, irlandês e escocês estão repletos de casos assim. Basta ver, por exemplo, como os diferentes Emsavs bretões produziram grupos totalmente antagônicos no uso do discurso céltico e que ainda hoje usam dos seus mesmos símbolos para promover causas totalmente antagônicas.

Na Bretanha você encontra desde a causa regionalista por autonomia ou mesmo questões geográficas próprias até grupos de extrema direita racista levantando a mesma bandeira bretã, os mesmos símbolos celtas como o triskle ou as lendas da *matière de Bretagne* com propósitos totalmente opostos. A bandeira branca e preta do Gwen há Du é ostentada por ambos, dos movimentos sindicais e políticos aos grupos condenáveis das práticas supremacistas brancas. Suas diferentes militânicas ainda hoje se consideram herdeiras da mesma confusão formativa do Breiz Atao do segundo Emsav bretão e suas representatividades políticas ainda continuam descontinuadas e sem voz efetiva nas dinâmicas políticas do hexágono francês.

No final das contas, a demanda afirmativa da Bretanha se mostra perdida em seu interceltismo, e o aspecto cultural do terceiro Emsav, tão alardeado por seus músicos e folcloristas acabou se comodificando e se vendendo enquanto produto como meio de sobreviver. As falas extremas dentro do espectro político bretão apenas orbitam esse meio cultural folclórico e não superam seu uso funcional das últimas décadas da qual festivais como o Intercéltico de Lorient promovem.

Em outras palavras, seguindo a ideia de conveniência da cultura de George Yúdice, as instituições culturais e, principalmente as financiadoras, destes usos célticos da cultura bretã não tem interesse na promoção social como investimento legítimo e optam por meio da comodificação do elemento céltico desenvolver uma medida voltada para a utilidade desta construção, meio pelo qual o Festival de Lorient ocupou papel relevante na transição século XX para o XXI, atualizando este uso conveniente do interceltismo e promovendo ainda mais o apagamento das vozes políticas bretãs independentemente de sua organização possível enquanto movimento social de frente ampla.

Claro que os fatores que minam os projetos políticos de resistência por meio da afirmação do celtismo não são apenas frutos de fatores econômicos embasados em um processo crescente de comodificação de seus elementos identitários. Outros elementos das disputas narrativas entre dominado e aqueles que dominam também são fatores responsáveis por grande parte dos problemas relacionados ao fracasso do modelo céltico neste sentido.

O caso irlandês segue um padrão de disputa brutal por sua história colonial que ainda hoje é a base dos conflitos internos entre as diferentes Irlandas, por exemplo. No caso escocês, isso se mostra evidente na própria memória política jacobita das terras altas e como esses ânimos afloram em diferentes momentos de tensão política escocesa, principalmente quando o parlamento escocês contraria o que as políticas de Westminster definem.

O referendo escocês de 2014 é um caso emblemático neste sentido, e que reflete não apenas essa tensão, mas, sobretudo, a voz escocesa silenciada durante décadas em sua relação desigual com a estrutura do Reino Unido.

Se olharmos o momento do referendo de 2014, nós veremos que ele é apenas a ponta de um iceberg formado nas próprias memórias políticas escocesas que a muito foram ignoradas por Westminster. A tensão já estava alinhavada já nas manchetes dos jornais de outubro de 2012, quando em St. Andrews House, moradia oficial do ministro escocês, o então premiê britânico David Cameron e o chefe do governo regional escocês à época, Alex Salmond, assinaram um acordo que previa a elaboração de um grande referendo popular na Escócia para o ano de 2014.

Este referendo marcado para setembro daquele ano possuía como proposta algo que num primeiro momento era bem simples: A Escócia deveria ou não se tornar independente do Reino Unido e, consequentemente, da Inglaterra? A resposta, no entanto, não era assim tão fácil de obter.

A complexidade de tal referendo não se encontrava na ideia em si, mas no que ela implicava em diferentes níveis participativos e representacionais da sociedade civil escocesa. Por trás de um referendo de tal porte, a atenção dos jornais ingleses e, por que não dizer, internacionais se manteve no debate econômico enquanto internamente se buscava algum outro entendimento de cunho discursivo.

De um lado se debatia o impacto financeiro de uma profunda troca do sistema monetário escocês, bem como implicações sobre usos de reservas de petróleo e do manejo de armas nucleares inglesas presentes em solo escoto. De outro lado, no entanto, outro debate bem mais profundo se apresentava. Uma batalha pela identidade escocesa, um retorno a distorcida memória jacobita dos campos de Culloden.

Afinal, os modelos políticos célticos aqui inseridos em uma dinâmica circular de poder político racional dentro da sociedade escocesa esbarram e tropeçam em seu próprio nacionalismo e, pelo menos a trezentos anos, fazem de qualquer ação afirmativa da soberania da Escócia uma disputa por uma memória conflitante das suas próprias conquistas históricas, assombrando não apenas seus inúmeros castelos, mas também toda uma nação repleta de tradições inventadas que, em muitos casos, apenas marcam a estrutura de dominação que ela foi submetida dentro do Reino Unido.

Se pensarmos por esta ótica, se existe uma nação conhecida por suas tradições inventadas mundialmente, essa nação é a Escócia. Das gaitas de fole aos kilts, muito se entende do quão tradicional esse país pode ser. No entanto, o que raramente se percebe é que não existe de fato uma cultura homogênea por toda a Escócia e que o conflito inerente ao highlandismo promoveu esquemas de dominação estruturais e que estão postas nas disputas entre a Escócia e as falas de Westminster.

As implicações políticas destas disputas são diversas. Entre as variações encabeçadas por essas diferentes visões de uma identidade escocesa, nós encontramos o aumento contínuo da complexidade da própria lógica do sistema político escocês inserido em uma esfera pública minimamente organizada, mas que nunca soube lidar com as diferentes vertentes do projeto reflexivo do eu nacional, seja ele jacobita ou céltico e orientado pelo highlandismo.

O entendimento destas implicações políticas e da falha dos projetos da Escócia nesse intento vão bem além do referendo de 2014, e perpassam as diversas memórias escocesas em disputa nos últimos quase trezentos anos e, principalmente em como a autoridade narrativa sobre a identidade coletiva escocesa explicam o engessamento de um projeto maior de autonomia e soberania escocesa até a segunda década do século XXI.

Afinal, o sentimento de pertença escocês sempre esteve em disputa interna e externa. Externamente pelas diferenças e experiências que consolidaram o fator inglês e britânico enquanto o “outro” em sua formação. Internamente por um complexo e problemático ato memorativo que divide a Escócia não apenas geograficamente, mas politicamente.

A Escócia possui elementos ambíguos em dois níveis. Na sua formação nacional limitada nós temos a identidade britânica sempre vista como uma ameaça apesar de integrada por meio de sanções políticas da estrutura do Reino Unido ao que podemos definir como um agir normativo sobre toda e qualquer ação política escocesa.

Afinal, são os elementos britânicos que formam dentro da dominação sobre o Reino Unido uma forma de domesticar algumas expressões culturais da sociedade escocesa ao transformar em disputa política a querela entre católicos e protestantes ou entre falantes de gaélico escocês e o inglês.

Se por um lado a dominação inglesa sobre o imaginário escocês no Reino Unido parece evidente, por outro lado não se compreende como essas formas de dominação efetuam uma base de dominação sobre a Escócia da qual sua própria formação nacional se torna ambivalente ao dar autonomia ao mesmo tempo que a domestica. As falas nacionalistas escocesas sempre permaneceram controladas com rédeas curtas nesse sistema de diálogo estereotipado e praticamente nulo por parte dos escoceses.

O diálogo e o debate acerca do referendo de 2014 foi um momento interessante da história recente escocesa, pois a mera possibilidade de independência do país trouxe a tona alguns debates de matriz pós-colonial e catalisou certas falas nacionalistas que cresceram nas últimas décadas e culminaram no próprio referendo. Artigos eram publicados semanalmente em periódicos e o mundo todo acompanhava o cotidiano das campanhas tanto pelo sim quanto pelo não, além do crescimento jamais visto dos simpatizantes de uma independência escocesa.

Os defensores do “não” se apegavam a um discurso exacerbadamente objetivo e socialmente normativo. Falavam das dificuldades de reestruturação econômica e apelavam para papéis de interesses privados que poderia influenciar a esfera pública e consequentemente o sistema político inserido na mesma, como se esse sistema já não fosse historicamente desmerecedor da própria fala escocesa em si.

Estes defensores do “Better together”, ou seja, do “não”, vendo que muitos de seus esforços não foram demasiado convincentes aos possíveis eleitores do sim que

atingiram uma margem de 47% de aprovação segundo pesquisas datadas de junho de 2014, adotaram até mesmo uma postura de defesa de bases afetivas da imagem consolidada do ideal britânico no mundo globalizado, com elementos de confiança etc.

Em muitos casos esses discursos eram aplicados até mesmo sobre questões estéticas menores, como possíveis novas *union jacks*[69]e como isso pareceria de certo um ataque a tudo aquilo que os definia enquanto britânicos. No entanto, ao que parece os escoceses não se entendem muito como britânicos, pois em geral eles têm plena consciência de que ser escocês é basicamente não ser inglês e não ser britânico.

Para além das construções identitária escocesas e suas diferentes leituras do seu próprio projeto reflexivo do eu escocês que perpassa as vivências etno nostálgicas de suas celticidades e celtitude, a campanha pelo sim a independência da Escócia não foi construída da mesma forma e segundo consta foi fruto de uma evolução das próprias dinâmicas políticas escocesas nas últimas décadas.

Segundo o cientista político Kurt w. Jefferson (2011), a Escócia possui um sistema político que pode ser definido como um sistema céltico e que encontra paralelos na chamada franja céltica atlântica sobre outras regiões também entendidas enquanto celtas, principalmente a Irlanda, de onde grande parte de seus integrantes das terras altas possuí um estilo de vida em comum, muitas vezes fruto da própria migração de irlandeses para essa região.

Este sistema político definido como céltico por Jefferson encontra ressonância nas demandas da esfera pública organizada e no agir comunicativo escocês cada vez menos conservador e cada vez mais ligada às demandas trabalhistas e nacionalistas nas últimas décadas, paralelo notório existente em todas as demais nações célticas europeias que apresentam dilemas parecidos.

Isso ocorre porque na Escócia nós encontramos hoje um sistema de limitado pluralismo partidário bem consolidado e que permitiu o crescimento de falas que por

[69]Nome dado popularmente a Bandeira do Reino Unido onde se encontram juntas as bandeiras da Inglaterra, Escócia e Irlanda do Norte.

décadas, e por que não dizer por séculos, foram negligenciadas pelo centralismo do projeto britânico e das ideias de um estado unificado sob a batuta inglesa. No caso irlandês, ele resultou em movimentos separatistas, por exemplo.

Esse sistema de pluralismo partidário escocês é composto em geral por cinco partidos atuantes. Em ordem de expressividade hoje nós temos o *Scottish Labour Party*, seguido do *Scottish National Party*, dos *Scottish Liberal Democrats*, dos *Scottish Conservatives (Tories)*, dos *Scottish Socialists* e por fim dos *Scottish Greens*.

Cada partido possuindo sua própria pauta que vai desde as causas trabalhistas e nacionalistas com maior número de adeptos, as causas conservadoras, liberais e em menor escala o discurso socialista e verde com menos adeptos, mas também mais novos em sua formação.

O referendo foi na verdade um laboratório para se entender como o sistema político escocês se transformou por meio da influencia de suas demandas étnicas que aos pocuos se entrincheiraram enquanto uma política de resistência à escocesa. Para isso, basta notarmos a ascensão do partido trabalhista escocês nas últimas décadas e a decrescente influência dos *tories* conservadores no mesmo período.

As influências de políticas trabalhistas, sobretudo, após os anos de influência do governo Thatcher no Reino Unido são notórias e em muito são fruto das representatividades escocesas a época. Como nos indica Jefferson sobre esta influência escocesa, muitos articulistas políticos britânicos apontam que a própria política trabalhista de Tony Blair a partir de 1997 e seu caráter conciliatório com relação as tensões sociais é fruto deste estar cercado de conselheiros de base trabalhista escocesa, o que abriu portas para demandas até então impensadas sobre representatividade no Reino Unido.

No entanto, o ponto de articulação destas propostas políticas reside no crescimento do partido nacionalista escocês que desde a década de 1970 aumentou visivelmente tanto em expressividade quanto em notoriedade. É sobre o crescimento deste ideal nacionalista que os debates sobre identidade escocesa serão retomados gradativamente e surgirão no início do século XXI com as propostas que levarão a culminância do referendo de 2014, mas também toda uma valorização da identidade escocesa como uma identidade de resistência, por exemplo.

Isto ocorre porque o modelo pluralista limitado que existe entre os partidos escoceses promove a base necessária para o que Habermas chama de uma democracia deliberativa que atuando por meio da sociedade civil promove o gradativo debate de certas pautas transmitidas comunicativamente.

No entanto, essa democracia deliberativa tem limitações que estão no cerne da própria questão discursiva do celtismo. Afinal, a possibilidade de transformação que o exercício deliberativo escocês tem no seu cotidiano político sofre por delimitações da própria narrativa escocesa que recai no uso conveniente de inúmeros elementos culturais nacionais dessa Escócia gaélica inventada. Narrativa essa que é central para o debate partidário liderado pelo SNP e que levou a proposta do referendo, por exemplo.

No caso escocês, a proposta que segue ao referendo é um Estado próprio que possa tomar suas próprias decisões, o que consolidaria esse modelo deliberativo crescente. Mesmo os partidos que não o nacionalista apoiavam a causa positiva do referendo que nunca esteve foi tão pareia em toda a existência da Escócia.

O mais interessante nesse ponto é como as diferentes nuances culturais escocesas que durante décadas e décadas foram utilizadas contra o próprio projeto autônomo da Escócia foram gradativamente com o crescimento das demandas trabalhistas e nacionalistas se tornando o recheio necessário para a força do projeto de uma Escócia independente no século XXI.

O uso da cultura como recurso a política aqui é claro. Não se pode negar como a sociedade civil influencia epistemologicamente a atuação da esfera pública por meio do uso conveniente da cultura e, principalmente, como os elementos básicos de uma memória cultural escocesa são reavaliados em momentos históricos como esse.

O uso conveniente da cultura aqui é atuante em diferentes suportes objetivos, sociais e subjetivos ligados a um entendimento das demandas identitária escocesas por meio de uma agir comunicativo cada vez mais estruturante de uma esfera pública de *Kilt* e alternativa.

Não é por menos que grande parte dos grupos alternativos pensa um projeto reflexivo do eu escocês que possa agregar as diferentes demandas das terras altas e baixas da Escócia, bem como suas diferentes culturas, sobretudo as que

historicamente receberam um valor céltico e que por séculos foram tratadas com pouco ou nenhum interesse pelas deliberações de Westminster.

Os grupos mais otimistas com relação ao novo projeto são obviamente os nacionalistas escoceses do SNP, mas também grupos minoritários entre as próprias falas regionais escocesas, onde se enquadram grupos das terras altas e das ilhas ao norte. Os mesmos grupos comodifiados pelos festivais célticos como HebCelt usando seu valor cultural como moeda de troca entre a representatividade e a divulgação comercial do meio local.

Bem verdade que todos esses grupos viventes destas regiões são costumeiramente negligenciados pela fala escocesa oficial, bastando para isso se encontrar da linha imaginária que segue da cidade de Inverness rumo ao extremo norte do País. Neste sentido, é interessante nos perguntarmos se poderia uma possível independência, livre do jugo inglês e demais influências britânicas, unir as diferentes percepções e pertenças do eu escocês em um projeto político mais efetivo para com as diferentes falas da sociedade civil escocesa.

A propaganda a favor do referendo tem esse apelo, obviamente. As que são contrárias partem de um conservadorismo per ser, uma fala ligada mais a um discurso alarmista que propriamente racional politicamente. Não é por menos que muitos comentaristas da grande impressa britânica fizeram essa análise simplista para explicar o relativo sucesso da campanha a favor da independência em número de adeptos seguindo as pesquisas publicadas no primeiro semestre de 2014.

No entanto, o melhor entendimento deste crescimento se encontra não na propaganda atual especificamente, mas em um processo ligado ao crescimento da atuação do pluralismo partidário escocês nas últimas décadas e a consolidação do projeto trabalhista e nacionalista, respectivamente.

O uso conveniente da cultura exercitado por estes grupos políticos nas últimas décadas atuaram dentro do campo epistemológico da performatividade nos termos tal qual George Yúdice o compreende dentro do processo pelo qual identidades e entidades de realidade social são constituídas por aproximação de modelos.

O projeto político nacionalista escocês ganhou força nas últimas quatro décadas enquanto o projeto conservador perdeu o espaço que possuía no mesmo

período. O resultado disso nos termos da performatividade é notório não apenas pelas ações políticas que levaram ao referendo de 2014, mas também na própria elaboração dos festivais célticos escoceses que tentam capitalizar financeiramente esses elementos ligados a pertença ancestral mítica próprio da memória cultural escocesa.

A valorização de elementos escoceses não alinhados com a britanicidade se tornou então uma bandeira e cresceram ao ponto de extrapolarem o sistema político circunscrito à esfera pública e virarem por meio da performatividade, diferenciais dos papéis e interesses variáveis da sociedade civil e dos conflitos sociais escoceses.

Vale lembrar que essa performatividade atua diretamente em propostas políticas claras dos partidos escoceses que conseguem manter um debate representativo plural sem tanta dicotomia quanto o apresentado na região da Irlanda do Norte, por exemplo. Bem verdade, nós podemos reparar que mesmo em cidades populosas como Glasgow, onde a rivalidade de projetos representativos é escancaradamente um projeto de cunho religioso (como católico versus protestante), foi o projeto de pertencimento étnico que passou a defender uma maior autonomia frente à Inglaterra depois de 1999, corroborando com o crescimento não apenas do partido nacionalista como também com o surgimento de outros partidos menores e de fala alternativa, como os verdes.

Nestas cidades escocesas do século XXI o crescimento da representatividade dos trabalhistas entranhada junto a grupos tradicionalmente católicos e proletários ou a dos nacionalistas construída junto de grupos protestantes de classe média não interfere na estrutura partidária plural e nem provoca conflitos diretos, muito pelo contrário. O que vemos é nitidamente a vontade de uma maior interação por estes grupos de propostas políticas diferentes, mas que se identificam coletivamente em meio a fronteiras étnicas não britânicas.

O que temos de compreender aqui é que esses valores estão presentes na própria estrutura social escocesa e que suas contradições não são apenas inerentes ao projeto religioso que durante tantos anos foi a tônica das análises do conflito. Afinal, excluindo o elemento religioso nós percebemos que as disputas atuam em diversas outras esferas materiais e sociais das memorias coletivas escocesas.

Em comparação ao caso escocês, o caso irlandês apresenta uma representatividade parecida e uma disputa por representatividade política em termos iguais, mesmo que bem mais dicotômica ao norte da Irlanda, justamente por conta da carga de conflito armado da época dos *Troubles* dos anos 70, 80 e 90, mas também pela falha do projeto independentista irlandês em construir uma Irlanda unida já em 1922.

O reflexo disso se encontra na delicada linha política que separa as fronteiras entre o norte da Irlanda e o resto da ilha republicana. Seu caso de maior representatividade é o conflito político entre o ideal que pensa uma Irlanda unida e separada da influência do Reino Unido contra outra percepção unionista da Irlanda da Norte, britânica e conservadora em suas estruturas.

Claro que os papéis dos elementos religiosos neste conflito são notórios ao longo processo histórico irlandês desde o momento que o projeto colonial britânico aportou na Irlanda séculos atrás. No entanto, assim como no caso dos escoceses, nós entendemos que os elementos religiosos, sejam de cunho protestante ou católico, são motivadores em potencial das tensões, mas não são suas causas únicas e diretas para se chegar ao conflito.

Nossa exemplificação no caso irlandês perpassa então todas as dimensões de memória que o conflito possui e, sobretudo, sua percepção étnica de suas identidades irlandesas, onde o celtismo ocupa um espaço interessante de atuação tanto para um lado quanto para o outro na busca por representatividade política.

Os murais políticos irlandeses presentes em bairros e distritos do norte da ilha são um pequeno exemplo disso. Presentes com maior capilaridade na cultura política irlandesa desde os anos 70, eles atestam a memória política do conflito norte-irlandês, mas também as diferentes percepções de identidade social irlandesa, suas demandas públicas e sua diversidade interpretativa dos elementos históricos próprios da tensão existente nas Memórias coletivas da região.

Nesse contexto, as memórias políticas de ideologias opostas entram em conflito usando da arte mural para se expressar. A tradição remete ao início do século XX entre os grupos unionistas de ideologia mais extremista e consequentemente loyalista. Já em 1908 e durante a década de 1920 já era possível encontrar alguns

murais dedicados ao orgulho dos orangistas e a memória de figuras históricas que os representam como Guilherme de Orange e a Batalha do Boyne, que definiu a dominação inglesa na região.

Os murais republicanos, muitos deles pregando elementos de uma memória comunicativa nacionalista surgem por volta da década de 80 de século XX, bem mais recente se comparados aos murais loyalistas. Uma explicação para isso, segundo Bill Rolston (1994) é justamente o fato desses grupos em geral fazerem parte de uma cultura guetificada e subalternizada e por isso historicamente mais pobres e com menos recursos para tal. No entanto, ao longo da década de 1980 e em decorrência das greves de fome perpetradas por Bob Sands e outros mártires da causa republicana irlandesa no Norte, os murais passaram a ser expressões populares da memória política dos dois grupos.

Os Murais se tornam expressões do próprio sistema político norte irlandês e um termômetro ideológico da Irlanda do Norte, expondo publicamente o sistema político norte irlandês.

Sobre este sistema político expresso nos murais, nós devemos entendê-lo o mais próximo possível como algo dentro de uma análise de campo da “política céltica”, como identificado por Kurt W. Jefferson. Desta maneira, não podemos compreender sua estrutura sem que a comparemos em sua relação direta não apenas com a República da Irlanda, mas também com a da Escócia e dos demais grupos célticos que orbitam a zona de influência política de um ideal britânico.

Neste sentido, ao contrário da República irlandesa ou mesmo da Escócia que apresentam ao longo de seu desenvolvimento político o que podemos compreender como um multipartidarismo moderado, e moderado justamente porque a relação direta ou indireta de um enfrentamento com o sistema político de Westminster assim o fez, os norte irlandeses possuem um sistema político de extremos e que consiste de um pluralismo polarizado, onde mesmo que existam partidos diferenciados com pautas trabalhistas ou internacionais, é a oposição entre unionistas e republicanos que dita a tônica do conflito político da região e, em seus extremos o espectro loyalista e nacionalista.

Este espectro que em conflito constante provoca o elemento necessário para que o conflito norte irlandês possa estourar a qualquer momento, mesmo após o acordo da sexta feira santa em 1997 ou cessar fogo decretado nos anos 2000, pois estes acordos que negociam as estruturas de poder e subalternização de grande parte dos grupos irlandeses frente a política britânica, atuou no sentido de culpabilizar um dos lados ao extremo (em geral o nacionalista por meio das ações do IRA) e ignorar a participação de outro grupos paramilitares, sobretudo os de alinhamento unionista que por sinal continuam ativos em suas representações e pautas políticas.

Neste sentido, os murais apresentam uma visão clara de como esses grupos se veem independente do que paute a representatividade oficial de partidos como *Democratic Unionist Party* (DUP), o *Ulster Unionist Party* (UUP), o *Social Democatic and Labour Party* (SDLP) ou o *Sinn Féin* que hoje compõem oficialmente os quadros eleitorais gerais da Irlanda do Norte, mas que no geral demonstram um sistema de consensualidade através de negociação das esferas de dominação britânica do presente sobre a região.

Inclusive, os limites de uma negociação anticolonial burguesa são expressos nessas relações políticas oficiais do norte da Irlanda. Afinal, nenhum dos partidos republicanos ou ligados à causa dos grupos guetificados da classe trabalhadora dos bairros católicos confronta diretamente as estruturas coloniais do passado, mas tenta apenas negociar as estruturas de dominação atuantes no presente em um ciclo de negociações que dá muita voz aos conservadores unionistas e loyalistas e pouca aos republicanos e nacionalistas, mesmo em tempos de Brexit, onde o ideal de unicidade britânica é questionado e o DUP ainda goza de relativo poder de barganha com os *tories* de Westminster.

Os murais então seguem a expressão destas diferenças ideológicas e refletem a oposição direta entre o extremo nacionalista e o loyalista na região. Os temas dos murais são um indicativo disso, em geral os murais loyalistas e unionistas seguem um padrão de rememoração de datas históricas orangistas que legitimam sua representatividade britânica majoritária sobre a ilha, usando de figuras históricas ou líderes militares do Ulster que definem esse ideal.

Murais republicanos tem uma elaboração mais solta e não seguem o padrão de rememoração de datas históricas fechadas, pois suas demandas são feitas ao

longo do ano como atos de denúncia e opressão ou simplesmente como meios de demonstrar sua resistência. Sua estética não segue um padrão e é variável, usando de elementos que variam desde a rememoração das greves de fome dos anos 80 até elementos culturais gaélicos como o esporte, as associações musicais, de dança e de língua irlandesa.

Algo que particularmente nos chama atenção nessas representações republicanas é que desde o início seus murais também usam vários elementos de um passado mítico céltico, como lendas ou objetos da cultura material ancestral para representar a luta ou a defesa de sua causa nacionalista. Existe um uso instrumental por essa arte popular dos elementos que constituem uma celtitude irlandesa e que se mostra desde o seu início como algo resistente.

Depois da época do tratado da sexta feira santa e ao longo dos anos 2000 e 2010, os murais loyalistas passaram a também a adotar temáticas célticas em suas composições, como se disputassem o mesmo passado mítico e lendário de uma memória céltica ancestral, mas que servissem também ao seu propósito ideológico. Alguns estudos de Bill Rolston e mais recentemente da professora Elaine Sisson do University College Dublin corroboram para essa tentativa de reimaginação ideológica de figuras míticas do passado céltico irlandês, principalmente a figura do herói lendário Cuchulainn nessa tentativa de disputar ideologicamente elementos culturais próprios da invenção de memória céltica irlandesa.

Nós encontramos alguns desses murais ao longo de nossa observação de campo na Irlanda do Norte. Entre as diversas representações da arte mural nacionalista e loyalista, a figura de Cuchulainn estava a servir ambos os propósitos. Para os republicanos Cuchulainn é a figura do herói irlandês de tempos imemoriais que morre em pé e amarrado em uma pedra, lutando até o fim em sacrifício por sua causa. A alegoria de Cuchulainn foi imortalizada pela estátua em bronze hoje presente em Dublin no centro dos correios, lugar histórico que marca o levante de Páscoa de 1916 e a luta que deu origem a independência irlandesa após a guerra anglo-irlandesa (Figura 16).

Cuchulainn está presente no ideal republicano imortalizado por Patrick Pearse em seu projeto pedagógico do St Enda, nos poemas de W.B.Yeats, na arte estatuária da capital irlandesa e é uma imagem muito usada pelos republicanos. Em 2016,

durante a comemoração do centenário do levante de páscoa, inúmeras representações de Cuchulainn eram produzidas nos mais diversos modelos para representar o evento histórico. No norte da Irlanda ele então sempre foi um elemento básico das representações murais nacionalistas desde os anos 80 e ainda hoje segue firma como uma temática recorrente.

Acontece que os grupos unionistas também entraram na disputa por sua representatividade céltica da Ilha e também fazem usos desses elementos, como mencionamos. Cuchulainn, mas também outras figuras do imaginário céltico irlandês, como Finn McCool e os guerreiros míticos da região de Ulster estão presentes nessas representações e nas disputas por uma identidade do Ulster, unionista e britânica que deseja a todo custo manter seu poder majoritário sobre os seis condados do norte da ilha que compõe a Irlanda do Norte, hoje ainda com o Reino Unido.

Figura 18 Cuchulainn loyalista defende o Ulster. Belfast, Irlanda do Norte. 2012. Fonte: acervo do autor.

A relação desses murais e sua causa ideológica é interessante. Os dois cuchulainns lutam por causas diferentes. O Cuchulainn republicano é um mártir. Moribundo, morrendo com a espada na mão e ainda lutando pela independência

céltica. O Cuchulainn unionista é um guerreiro com armas na mão, pronto para defender a terra do Ulster de seus invasores que nesse caso seriam as demais províncias republicanas da Irlanda.

Esses elementos ficam bem evidentes na figura 18. Nesse mural, nós podemos ver um Cuchulainn em campo aberto, com armas prontas para atacar os invasores que nesse caso são os próprios irlandeses de outras partes da Ilha. Ao lado de Cuchulainn temos uma pedra com inscrições estilizadas e representando as antigas pedras Ogham que serviam para demarcar, entre outras coisas, terras entre os antigos grupos gaélicos. Se sobressaindo mais para frente da tela temos um pergaminho com dizeres que pode ser transcrito como: "*Here We STAND Here We REMAIN; We simply want to take our God ordained place as indiginous Ulster people. Undestanding and living out our calling we assume our identity without shame retaliation or indignation against those who have caused harm to our Past and tried to castrate our culture, our identity and our place on this island*"[70], ou seja, uma mensagem bem clara associando as narrativas textuais ancestrais da Irlanda (em especial o *Tain Bó Cúailnge*[71]), onde Cuchulainn lutou pela própria região de Ulster que nessa perspectiva politicamente ressignifcada representa a própria Irlanda do Norte.

O passado mítico e inventado do celticismo está lá sendo resignificado por dois grupos ideológicos diferentes e externados pela arte mural que toca em assuntos que o sistema político de pluralismo polarizado não tem coragem de tocar pelas suas próprias limitações discursivas.

E o que expressa essa disputa pelo celtismo e pelos murais norte-irlandeses no contexto discursivo irlandês? Bem, o que isso expressa é basicamente que as questões de conflito da época dos *The Troubles* não foram totalmente resolvidas. Mostra também a gradual tentativa dos nacionalistas de ocuparem um espaço de representatividade política que lhes foi negado desde o período da dominação de

[70] Em tradução livre: *" Aqui nós ESTÁVAMOS e aqui PERMANECEMOS. Nós simplesmente queremos tomar nosso lugar ordenado por Deus como povo original do Ulster. Entendendo e vivendo nosso chamado nós assumimos nossa identidade sem vergonha, retaliação ou indignação contra aqueles que tem causado danos para o nosso passado e tentado castrar nossa cultura, nossa identidade e nosso lugar nesta ilha".*

[71] A Razia das vacas de Cooley.

Oliver Cromwell sobre a ilha durante o século XVII. Indica com suas questões a disputa pela memória política na Irlanda entre a campanha de direitos civis pelos nacionalistas desde o final dos anos 60 do século XX e também a tentativa voraz e agressiva dos grupos unionistas em seu intento de sufocar toda e qualquer tentativa de representatividade desses grupos, seja pela ação de marchas, comícios antirrepublicanos liderados pelo grupo de Ian Paisley ou até mesmo o endosso as táticas de controle truculento do governo britânico ou mesmo de grupos paramilitares loyalistas como *Ulster Volunteer Force* (UVF) ou a *Ulster Freedom Fighters* (UFF) que ainda hoje ostentam em seus murais suas bandeiras, brasões, armas de fogo e uniformes militarizados na tentativa de sufocar vozes contrárias as suas.

Em outras palavras, o que ocorre aqui é uma disputa aberta pela memória política do norte da ilha, fruto da cisão política falha do tratado em 1922 que não apenas decretou a falha do projeto de uma Irlanda unida e autônoma como também promoveu outros elementos de subalternização de minorias não britânicas dentro do solo irlandês. O agravamento dessa situação foi bem demonstrado no passado recente pela extremada atuação do Exército Republicano Irlandês (IRA) e dos grupos paramilitares loyalistas como a UVF ou a UFF, bem como a atuação do próprio exército britânico diretamente promovendo ataques e mortes diretas aos civis como o caso do emblemático domingo sangrento de 1972 que nem de longe foi o conflito com maior número de baixas do período.

O acordo que hoje tenta conter essa tensão é assegurado em uma constante negociação de ações imperialistas britânicas na região, nunca caminhando além deste limite, em uma relação direta com o receio de voltarmos a tensão de conflito existente ao momento anterior as negociações do acordo da sexta feira santa de 1997. Mas a tensão está latente em todos os processos políticos que são noticiados na ilha, desde o debate sobre a possibilidade de uma fronteira rígida ou mais flexível entre as irlandas após o Brexit e a retirada do Reino Unido da União Europeia ou mesmo a simples incapacidade dos partidos políticos de debaterem e confrontarem o colonialismo do passado sobre a Ilha. Neste sentido, os murais o fazem muito bem, expondo essas vozes perdidas entre pautas atuais e suas noções de identidade, de delimitação étnica e de usos instrumentais da memória cultural celta inventada.

Estes exemplos apenas atestam questões diretas pelas quais as lutas representativas dessas nações celtas passam ainda hoje. Seus dilemas são fruto do seu passado de subordinação e sua incapacidade de lidar com seus problemas oriundos de uma realidade pós-colonial. Seus conflitos estão na base de imaginar-se dentro das estruturas que o dominador as delimitou sobre eles e a impossibilidade de se reconstruir de forma plenamente autônoma enquanto essas estruturas de dominação não foram totalmente repensadas em uma perspectiva descolonizadora.

Independente do rumo político que estes grupos possam tomar, seja o do independentismo ou da autonomia regional, o que importa aqui é se identifique seu problema narrativo. Mesmo regiões célticas como a Repúbica da Irlanda que hoje é um país independente ainda guardam em si as marcas de seu passado colonial e a postura subserviente daqueles que acabaram adotando a narrativa de seus dominadores como possibilidade de autonomia.

O silenciamento sistemático de vozes que poderiam pensar uma inversão da narrativa nunca foi colocada para frente, seja por uma domesticação cultural no caso escocês, de uma indefinição narrativa como a dos bretões ou mesmo um conflito direto sobre o modelo político e cultural pelo qual passou a Irlanda após o levante de Páscoa de 1916 e sua independência em 1922, praticamente condenada a reproduzir os erros do seu dominador sobre si por não conseguir sair totalmente da narrativa que a dominou.

Conclusão: A chama do celtismo voltou a aquecer o velho mundo?

Concluímos aqui esta análise tentando responder a grande questão deste estudo, ou seja, se a chama do celtismo voltou a aquecer o velho mundo. Para este intento, nós devemos compreender alguns tópicos abordados ao longo deste percurso e que dizem respeito a própria definição de Memória cultural e como essa memória se aplica a noção de celticidade, oriunda de um celtismo percebido ao longo do século XIX, mas que ganha força e nuances em épocas posteriores.

Seguindo este entendimento, é necessário saber observar em quais lugares o celtismo forjado em meio a diversas invenções de tradições foi definido e continua a se estruturar em práticas próprias de um rito social constante. Estamos a falar, obviamente, dos festivais célticos. São nos diferentes festivais que conseguimos alcançar o substrato de memória cultural que se diz céltica, delimitado de maneira um tanto quanto elástica em suas fronteiras, pois se baseia no podemos chamar de interceltismo.

O interceltismo é então a linha condutora para romper um entendimento do celtismo moderno apenas pela leitura da celtomania do século XIX ou dos estereótipos praticados por aqueles que se debruçam pelo entendimento do chamando mundo céltico no Brasil. É no entendimento deste conceito que se compreende partes históricas e sociais próprias dos conflitos identitários da franja atlântica europeia, questões relacionadas ao escopo pós-colonial e a subalternidade.

Este é o caminho que nos permite ir além do entendimento superficial dessa construção contemporânea do celtismo. Verticalizando o entendimento da política de memória seja na Irlanda, na Escócia ou mesmo na Bretanha francesa de tal maneira que nos permita ao menos encaixar certas peças de um mosaico multifacetado de disputas históricas e sociais, mas que se percebem em suas identidades como parte de um celtismo homogêneo e de contorno a-históricos, como um mito aglutinador de um “ser celta” etnonostálgico e historicamente localizado em diferentes fases do século XIX ao século XXI.

O Mito do celtismo é a estrutura. É claro que tanto o celtismo quanto a própria ideia de Mito aqui empregada são construções históricas do passado e não comprováveis em um entendimento histórico linear. São, no melhor dos casos,

percepções de uma verdade não comprovável. São uma construção identitária que perpassa os diferentes grupos regionais da franja atlântica, das ilhas e do continente e que se estrutura pela identificação. Afinal, qualquer um que queira identificar nos grupos celtas contemporâneos os mesmos grupos que habitavam essas regiões durante a idade do ferro europeia estará em um caminho sem nenhuma correlação lógica.

Afinal, os celtas, seja no campo linguístico, arqueológico ou mesmo sociológico de suas identidades são para todos os aspectos um fenômeno moderno. Uma construção incialmente acadêmica que ganha força e se entrelaça com a celtomania do século XIX de tal maneira que mesmo ao longo do século XX é difícil perceber as diferenças entre os dois discursos e, se pensarmos na visão que os brasileiros e outros grupos culturais estrangeiros tem do que é o celtismo, a diferença é mais encoberta ainda por um véu de estereótipo e construções românticas.

É no meio dessa nebulosa celta que se encontra o mito do celtismo. Um elemento forte de afirmação identitária que promove experiências culturais diversas, que permite inclusive que os debates pós-coloniais venham à tona. É no mito do celtismo que o elemento a-histórico é colocado de maneira a formar um aparato político de voz em meio a negação histórica de suas peculiaridades regionais. É, seguramente, um elemento inerente a cultura de memória de diferentes localidades, bipolarmente resistente e bastante incisiva. É uma realidade que o discurso histórico formal muitas vezes não alcança e que a Memória se torna o seu meio de expressão por excelência.

O Mito é a compreensão de uma verdade compartilhada por caminhos não comprováveis. É por essa razão que seja no celtismo ou em qualquer outro caso relacionado a construção de identidades coletivas que o mito se torna tão importante. Ele permite diferentes visões de uma mesmo discurso e nuances que antes estariam em um patamar inconteste do fato histórico. O mito do celtismo cria uma narrativa que guarda uma realidade própria e que divulga sua verdade em meio as disputas por memória da franja atlântica europeia.

O Mito não sinônimo de mentira encoberta, mas sim de verdades polidas pela tradição e pelas memórias coletivas. E para mergulhar na compreensão desse mito

embasado nas mais diversas tradições folclóricas e desenvolvido nas mais variadas disputas sociais, nós temos de compreender o celtismo em meio a própria Memória.

E quais são diferentes usos e abusos da Cultura e da Memória "célticas" nesse processo? Bem, a Memória é, por excelência, um campo narrativo transdisciplinar e de disputa. As diferentes memórias coletivas sobre um determinado assunto são alocadas em meio a uma tradição cultural e, a partir dela, os conflitos são o cerne de sua própria estrutura.

Trabalhar o passado é a base dessa memória cultural e nesta perspectiva é necessário trabalhá-lo mitologicamente por uma ideia de identidade, no caso de uma imaginação política e de continuidade cultural a partir de uma invenção de tradição étnica. O que chamamos aqui de "Memória Celta" é uma construção, uma tradição inventada de contornos e vivências plurais, mas que é exacerbadamente legítima em sua expressão justamente por isso.

Quando percebemos a força política da construção identitária destas diferentes vivências do celtismo contemporâneo, nós compreendemos que relegar a ideia de uma memória celta a um mero invencionismo irrelevante de celtomaníacos do século XIX ou de ávidos consumidores New Age das décadas finais do século XX é um verdadeiro engano. Afinal, o mito do celtismo - embora difuso - é um fator agregador em diversos campos políticos, culturais e econômicos e que é basilar para entendimento das realidades sociais de grupos humanos tais quais os irlandeses, escoceses ou britônicos atualmente.

O objetivo desse estudo foi justamente perceber a atuação desse interceltismo, compreender como a memória cultural celta funcionou como uma invenção de memória profundamente longeva e relevante nos diversos elementos que compõem certos grupos sociais e na percepção destes grupos sobre sua própria história, língua, tradições e identidade.

E isto está presente diretamente nos lugares de memória, nos elementos institucionais, folclóricos e nos festivais por toda a franja atlântica. Nestas localidades a cultura de memória céltica se desenvolve. Esta cultura depende, mesmo que não exclusivamente, de ligações diversas com o passado e neste processo é a cultura de memória que acessa o imaginário coletivo do celtismo para se legitimar e afirmar.

Em outras palavras, é a cultura de memória que demanda uma certa obrigação social ligada firmemente ao grupo de referência e que nos remete a uma questão básica da constituição do ser, ou aquilo que nós não podemos esquecer para sermos o que somos. No caso da cultura de memória celta, apoiada em construções diversas de um passado mítico ancestral, essa construção é uma comunidade imaginada com fronteiras transnacionais e etnicamente forjada sobre um ideal resistente. É nesse espaço conflitante que se desenvolve identidades, falas e discursos historicamente negados.

O espaço aqui apresentado é determinado pelo celtismo contemporâneo. É a construção que se vale de conceitos como a ideia de celtitude e de celticidade para advogar um valor cultural céltico para as mais variadas formas de expressão política, econômica e folclóricas de grupos nacionais e regionais tanto na franja atlântica europeia como diaspórica.

Vale lembrar que fora do continente europeu essas tradições são mais estereotipadas em sua forma. Afinal, os meandros dos ritos institucionais da memória são mais cristalizados quando sua referência territorial é descolada da vivência cotidiana. Isto explica em certa parte porque coloniais de imigrantes são mais rígidos em suas representações folclóricas do que grupos não diaspóricos em seu território de origem.

Globalmente falando, no entanto, a cultura de memória celta está diretamente conectada a demandas do que podemos definir como uma sociedade em rede, buscando sob esta nova perspectiva se afirmar e confrontar as falas politicamente legítimas que as obliteraram.

Neste sentido, outros componentes se juntam ao ser celta no século XXI. Fatores políticos e, sobretudo, fatores mercadológicos. Estes fatores são os que se mostram mais flexíveis em sua representação, tentando flexibilizar certos conceitos de acordo com as necessidades estratégicas da conjuntura política de sua região ou das tendências do sistema capitalista atual.

A celtitude e a celticidade são dois conceitos complementares e que são igualmente flexibilizados nesse processo de elaboração do celtismo contemporâneo. A celtitude que como pensou Michael Dietler, é uma orientação etnonostálgica com um senso específico de pertencimento étnico baseado na identificação emocional sobre

memórias coletivas regionais. É um sentimento que encontra terreno fértil na flexibilização política de certos grupos independente de um viés ideológico mais a direita ou a esquerda do espectro político.

A celtitude é conectada com elementos genealógicos e territoriais. Muitos deles também com elementos linguísticos. E nesse caminho sua flexibilização é feita.

Com a celticidade também não é diferente. Afinal, é por meio dela que a "Canibalização cultural" destes elementos da cultura de memória celta se dissemina, seja pela forte exploração estereotipada das identidades nacionais e regionais da franja céltica pelo mundo, seja pela própria estratégia desses grupos para sobreviverem ou se representarem, como os ritos institucionais dos festivais intercélticos evidenciam.

Até mesmo porque a celticidade é algo mais aberto também. Os "celtas de coração" como definidos por Marion Bowman, se baseiam em laços puramente emocionais e são alimentados pela vivência globalizada do termo, fragmentado, interculturalizado e, sobretudo, comodificado. Neste aspecto, o estereótipo se torna elemento corriqueiro nas suas definições e a inerente flexibilização do sistema capitalista internacional se torna mais incisiva.

Os Festivais como Dimensão social do interceltismo

Os festivais funcionam como ritos institucionais do celtismo, seja pela celtitude ou pelas celticidades que o compõem. Em verdade, a dimensão social da memória presente nos festivais é a grande organizadora da memória cultural céltica contemporânea, de onde seus signos e práticas são constantemente afirmadas e atualizadas.

A dimensão social presente na vivência do festival celta é evidente na repetição ritual que consolida a coerência do grupo, em um mecanismo que funciona como um rito de instituição planejado para consagrar e instituir a diferença. O ritual aqui flerta com a invenção de memória, naturalizando performaticamente a imaginação céltica sobre as identidades das comunidades, o que alimenta a cultura de memória céltica.

Neste contexto, as possibilidades de um festival céltico são plurais e vão além de sua obvia e notória comodificação folclórica e mercantilização de identidades. O festival

celta não é cristalizado no tempo e suas atrações tem um apelo emocional condizente com as celticidades que eles evocam.

Afinal, experiências e significados são a base analítica para a compreensão de festivais como prática de uma Memória histórica que alimenta a criatividade e representa diversos grupos em um mesmo espaço comemorativo. As respostas mnemônicas de um festival são a própria vivência e existência do festival, agregando valores, ideologias e identidades muitas vezes contrárias em uma mesma experiência social, celebrando a diferença e tornando evidente as disputas por sua própria Memória.

O festival celta seja ele local ou internacional é um palco de diferentes papéis, significados e impactos sociais tais que se interligam por rituais entre a memória e a tradição, se inserindo em uma História pública imaginada pela invenção de memória céltica.

Em meio a celebração de sua própria existência identitária ou mesmo resistência coletiva, as relações entre a História de dominação colonial ou mesmo de subalternização política dos grupos celebrados como célticos é notória. O festival se torna um palco representativo das diferenças ora reprimíveis ou ignoráveis pelos que pretendem domesticá-las, ora afirmadas por diversas vozes negociadas, sejam em espaço local ou internacional.

Esta base representativa afirmação só é possível por conta do interceltismo que muitas vezes promove a fala local dos festivais quando não é a própria base ritual que estruturam os festivais em si, como é o caso dos festivais internacionais como Pancéltico da Irlanda ou o intercéltico de Lorient. Independente da localidade e, sobretudo, da atratividade desses festivais que agregam de poucas centenas a milhares de pessoas, o festival céltico é o local onde a diferença se torna evidente e os conflitos entre uma identidade legitimadora que o canibaliza e uma identidade de resistência que o problematiza alcançam a já citada dimensão social da memória cultural céltica.

Do celtismo ao interceltismo: A disputa social da memória cultural celta

Os conflitos de identidade e das diferentes vozes célticas presentes em um festival são apenas a representação mais visível de algo que está na própria constituição do celtismo moderno.

O celtismo transmite aspectos e estilos de vida dos mais variados, mas são nesses estilos de vida que conseguimos alcançar a História subalterna destes grupos e entendemos como as invenções de memória célticas tem sua legitimidade interligadas com a própria luta afirmativa de uma identidade bipolarmente resistente.

A bipolaridade de resistência está enquadrada no que podemos compreender como os espaços alternativos de uma Memória multidirecional. Sua multirecionalidade aplica-se ao embate cotidiano contra o silêncio oficial, em um nível de memória que demanda diferentes estratégias, invenções ou mesmo ações.

E de que ações o celtismo se vale? Dos próprios ritos institucionais, dos festivais e demais meios entre uma memória cultural e uma memória comunicativa céltica. Em geral, são estratégias difusas, articuladas em um movimento pendular de agressividade discursiva a narrativa domesticada.

E é neste ponto que é possível entender estas apreensões de memória céltica como uma faceta próxima do discurso pós-colonial. E sem qualquer estranhamento nisso, claro. O primeiro passo para a compreensão desta afirmativa é perguntar se é possível identificarmos falas subalternas tão próximas do colonizador europeu. Nossa resposta para isso, evocadas pelas tensões mnemônicas da franja céltica e pelos conflitos históricos que a precedem é de que sim, isso é possível.

A partir deste desdobramento, o segundo passo é compreender que identidades regionais e menores na Europa não podem ser entendidas apenas como pitorescas e diluídas como se fossem apenas um ‘espectro pálido’ etnográfico. Este é o olhar doméstico que, embora sirva para o discurso de venda de identidades comodificadas dentro de um sistema capitalista formal, em nada contribuiu para o real entendimento de suas dinâmicas afirmativas e resistentes.

A saída é inicialmente traçar um caminho processual entre os estereótipos do século XIX até a formação dessas identidades nas últimas décadas, atingindo uma memória

comunicativa céltica que é parte integrante da política-vida dessas regiões. Este é, em geral, o ponto onde se pode perceber que essa agenda não comodificada está lá e que um olhar minimamente atento para com suas nuances pode desbravar inúmeras disputas políticas e de afirmação social conflitantes.

É a partir desse meio que se constata que a o subalterno permanece subalterno quando se entrega, tão somente, a mediar as representações de sua própria mediação e que as ferramentas para sua colocação não os pertence e sim ao seu dominador.

A base desse entendimento das nuances se vale então do caminho da interculturalidade, um meio pelo qual a expressão tenta quebrar o silêncio oficial dos instrumentos de canibalização e dominação de suas identidades, alcançando assim o substrato inerente a condição subalterna, que por questões de constituição própria é negado ao se expressar.

Nesse substrato encontramos diferentes expressões da identidade coletiva, entre elas as diferentes visões do nacionalismo. Os nacionalismos expressam, inclusive, diferentes visões do celtismo. E é nesse ponto que temos de observar para a necessidade de se enveredar pelo caminho da inerculturalidade. Afinal, é praticamente impossível pensarmos nacionalismo senão comparativamente, logo, é importante pensarmos o celtismo também comparativamente.

Neste plano, é o celtismo o fio que conduz uma memória cultural que consegue em sua expressão e diálogo internos transformar um estilo de vida aparentemente domesticado e comodificado em algo resistente dentro da lógica bipolar já mencionada. Se por um lado as forças de homogeneização política e de mercado atuam de maneira bem incisiva é o celtismo com suas expressões mais plurais da transmissão comunicativa de memória que consegue estruturar uma identidade resistente enquanto uma negociação de vozes.

O ponto de apoio aqui se traduz na resolução de duas questões. A primeira é sobre quais vozes são negociadas e a segunda é sobre quais são suas relações entre si. A medida que se consegue compreender esses dois pontos de inflexão do celtismo moderno, conseguimos compreender a construção de identidades diferenciadas e o papel disso na construção de uma memória cultural céltica contemporânea dinâmica.

As construções diferenciadas das identidades intercélticas

A Memória cultural céltica promove uma gama de identidades que possuem como pontos em comum a resistência a uma identidade legitimadora e o uso do interceltismo como fator agregador e trampolim para suas demandas. Por outro lado, é comum vermos como pontos destoantes, o desenvolvimento de identidades de resistência em diferentes níveis representativos e uma História política diferenciada a partir do uso do celtismo.

Se pensarmos em uma margem de tempo entre oitenta e cem anos, que é a base de atuação de uma memória comunicativa ativa de um grupo, podemos compreender que o celtismo das nações celtas esta diretamente atrelado ao espectro da resistência e afirmação das tradições inventadas.

Alguns de forma mais coesa e efetiva e outras de forma mais canibalizada e domesticada, mas um ponto em comum entre todas é o interceltismo instrumentalizado como uma forma de resistência. Neste contexto, a Irlanda, que é um exemplo periférico dentro da Europa por inúmeras razões, possui justamente por seu caráter periférico europeu uma base de afirmação que a levou a uma instrumentalização de seu passado gaélico e consequentemente o uso de seu celtismo como exemplo para outras regiões.

É interessante pensarmos o caráter hibernocêntrico do celtismo contemporâneo justamente pelo sucesso político das ações feitas em território irlandês. Correlações diretas podem ser traçadas em regiões como a Escócia e a Bretanha francesa, mas cada uma com sua história política diferenciada e, sobretudo, diferentes trajetórias ideológicas de suas bandeiras intercélticas.

Cada uma dessas identidades tem seus embates e usos políticos de sua própria Memória cada vez mais em disputa. O uso céltico do passado é um catalisador desses momentos e em muitos casos se mostram a única possibilidade de apreensão de algum eco político de vozes tradicionalmente subalternas.

O interceltismo é, nestes contextos diferenciados, a principal bandeira de representação internacional de grupos periféricos na franja atlântica europeia e por

esta boa razão, a estratégia de deslegitimar o celtismo desses grupos atende muitas vezes a agenda de subalternização desses estilos de vida periféricos.

Os estudos célticos acadêmicos andam quase sempre em descompasso com a visão de celtismo dessas comunidades. A tentativa de deslegitimar o celtismo enquanto bandeira contemporânea muitas vezes esbarra em questões ideológicas inerentes ao cientista de áreas de estudo das mais variadas e acaba entrando em conflito discursivo com grupos que tem no celtismo moderno um valor importante de suas afirmações.

Independente do uso ideológico que esses grupos fazem da bandeira intercéltica, que variam desde visões progressistas de sociedade até as mais segregadoras e racistas, a verdade é que o esvaziamento do interceltismo pela domesticação de suas representações atende a demanda de silêncio oficial sobre suas falas e a consequente manutenção da subalternização de grupos periféricos entre irlandeses, escoceses, bretões e demais identidades coletivas que se nutrem do mito do celtismo.

O interceltismo se alimenta destes celtismos locais e os propaga internacionalmente por meio de uma Memória Multidirecional. Por esta razão os festivais célticos podem igualmente ser definidos em meio as suas atribuições locais e internacionais, pois em sua prática são essas duas formas de usos do celtismo que são colocados em sua atuação enquanto rito de instituição.

Nesse meio, o multidirecionamento ideológico é constantemente reafirmado como uma maneira de expressar memórias coletivas que enfrentem diferentes formas de nacionalismos justificados que os tentem canibalizar.

Pois o grande embate atrás dessas nuances representativas se mostra entre o nacionalismo justificado sobre nacionalismos injustificados, vistos como menores e dignos de serem colocados nas notas de rodapé pálidas e pitorescas dos que que se afirmam como uma identidade legitimadora.

Em verdade, o grande embate de resistência frente a identidades nacionais justificadas se dá por estes meios. Não importa se estamos falando aqui do projeto político de Westminster ou das diretrizes gerais do hexágono francês ou das políticas régias de Madri. Para esses grupos regionais e nacionais periféricos são as nações estabelecidas seu foco de diálogo e mediação.

Afinal, nações estabelecidas em suas comunidades imaginadas acreditam por seu imperialismo que devem assimilar e domesticar nações europeias de menor expressão na geopolítica contemporânea. Como se existisse uma dinâmica entre um nacionalismo ativo e um nacionalismo passivo que obrigassem historicamente as nações célticas a se assumirem como os gloriosos perdedores em uma pitoresca identidade domesticada pelo eixo político e econômico ativo da Europa.

Este prisma analítico está diretamente colocado na narrativa pós-colonial das identidades contemporâneas, principalmente se os compararmos por meio das três fases do desenvolvimento do nacionalismo como proposta por Mirosalv Hroch, onde o celtismo estaria em uma zona intersticial entre as duas primeiras fases e a terceira.

Neste modelo, o celtismo destes grupos alcançaria certos pontos, como o primeiro referente a formação de sua base nacional por meio de eruditos, intelectuais e românicos que promoveram a formação de uma identidade mitificada e estruturadora de uma memória cultural celta e também o segundo nível referente a transição de pensadores para ativistas, atuando diretamente entre os grupos minoritários que se afirmam de alguma forma e poderiam usar de mecanismos como os festivais para desenvolver uma memória comunicativa céltica contemporânea.

No entanto, o celtismo não alcançaria o terceiro nível, o momento onde o ideal nacionalista alcançaria um status de movimento social amplo, aceito e indiscutivelmente justificado em seus aspectos econômicos e jurídicos. Este ponto estaria conectado diretamente a inviabilidade de se justificar a formação de uma identidade política mais sólida destes grupos, com raras exceções.

A exceção mais plausível acabaria justificando a própria prática discursiva do interceltismo como é o caso das características hibernocêntricas que o cercam. A Irlanda como a única dessas nações que conquistou um projeto político independentista efetivo atraiu sobre si os holofotes representativos do interceltismo como fenômeno moderno e a luta por autonomia.

A ironia é que mesmo com o relativo sucesso político, a Irlanda ainda é um caso onde a memória política local e gaélica está em disputa e onde o projeto republicano independentista não alcançou, por suas próprias condições históricas, todas as partes do seu território.

Se compararmos o modelo irlandês com as bandeiras políticas evocadas pelos escoceses das terras altas e das terras baixas ou mesmo dos bretões franceses nos últimos cem anos, nós não podemos identificar o celtismo como um movimento de bandeira única, muito pelo contrário. Seus diferentes usos demonstram uma pluralidade de manifestações em uma disputa constante por memória dentro de seus entendimentos locais e conflitantes de suas realidades pós-coloniais.

E é no cerne destas realidades pós-coloniais que o interceltismo atua por meio de uma postura muitas vezes combativa com relação as dominações do passado, mas usando a mesma base narrativa que outrora fora utilizada para os dominar. A contradição dessa prática é a própria tragédia narrativa e base de suas disputas políticas por memória, independente do viés ideológico sobre a qual elas forem aplicadas.

Os desafios e contradições da "nebulosa céltica"

Todos esses elementos identitários que entre celtitudes e celticidades constituem o celtismo estão atrelados em uma nebulosa céltica de difícil apreensão mesmo para os grupos que se nutrem dela.

E nesta nebulosa residem os desafios e contradições do celtismo contemporâneo que ainda hoje permeia o imaginário cultural e, sobretudo, as disputas por memória da franja atlântica europeia. Independente dos diferentes rumos ideológicos colocados em suas representações culturais ou mesmo em suas bandeiras políticas mais organizadas, é relevante que se compreenda as marcas de seu passado colonial, mesmo em suas estratégias mais resistentes.

Afinal, é da tentativa de se superar este passado de dominação e de resistir as suas consequências que contemporâneas que podemos dizer que constitui a chama mais intensa celtismo. Neste sistema, o que podemos delimitar até então é que essa chama nunca deixou de queimar desde o momento que estes grupos passaram a se perceber como parte de uma comunidade intercéltica ao longo da franja atlântica. O problema central aqui é que entre o que se constitui a invenção de memória e a formação nacionalista, eles adotaram a narrativa de seus dominadores sobre o que era ser um celta moderno, e mesmo que tenham lutado, negociado ou mesmo se comodificado para sobreviver, as estruturas de dominação continuaram lá,

atuando de maneiras diferenciadas e nunca prontas para dar a liberdade que estes grupos compreendem serem suas por direito.

Ao longo da trajetória de pesquisa nós conseguimos delimitar como diferentes formas de Memória Coletiva foram se estruturando por meio do celtismo, entre celticidades e celtitudes quase sempre atreladas ao interesse de afirmar-se enquanto uma identidade resistente. Encontramos nos festivais um palco bem específico para essa polifonia e ao compreendermos suas diferentes dimensões, nós também passamos a entender o real conflito que existia em meio aos seus rituais institucionalizados.

O conflito por uma Memória que é fruto de um processo de domínio colonial e tentativa de libertar-se de um jugo historicamente imperialista sobre suas falas. Uma tentativa de encontrar-se e afirmar-se em meio suas questões pós-coloniais e que busca no celtismo uma verdadeira chama que possa nortear suas demandas políticas contemporâneas.

No final das contas, a velha chama do celtismo realmente aquece a Europa dos celtas contemporâneos. O problema aqui é sobre quais dilemas sua luz é direcionada. Pois enquanto as preocupações das nações celtas modernas for apenas resistir em meio suas tradições inventadas, suas falas serão cada vez mais comodificadas e domesticadas em uma nebulosa celta de difícil apreensão.

Uma nebulosa que não apenas escapa ao olhar desatento daqueles que consomem suas identidades comodificadas e canibalizadas historicamente, mas que confunde até mesmo seus viventes, direcionando suas ideologias políticas por um sentimento emocional de referencial intercéltico e de memórias multidirecionais das mais diversas e conectadas a uma construção ancestral a-histórica.

O grande diferencial aqui não é apenas afirmar-se entre as memórias culturais de um passado mítico ancestral, mas conseguir transformar esses elementos em algo para além do consumo de suas identidades, para além das narrativas que os atrelam a estrutura que os dominou por tanto tempo

O desafio dos diferentes usos intercélticos de suas narrativas é libertar as próprias amarras discursivas que os dominaram. Não se mostra apenas em refletir sobre os efeitos da modernidade, mas principalmente, sobre os efeitos do passado e

suas tradições em seus projetos identitários de resistência dissolvidas na nebulosa céltica de suas memórias coletivas. Em outras palavras, é necessário direcionar a energia desta chama acesa para desatar os nós celtas do passado de dominação, para que enfim esse celtismo possa encontrar giros mais livres para suas espirais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADORNO, Theodor. *Conceito de Iluminismo*. In: Os pensadores: Adorno. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

AHMAD, Aijaz. *Orientalismo e depois: ambivalências e posição metropolitana na obra de Edward Said* em Linhagens do Presente. São Paulo, Boitempo Editorial. 2002

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASSMANN, Aleida. Espaços da recordação: formas e transições da memória cultural. Campinas: editor unicamp, 2011

ASSMAN, Jan. Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. Vida para consumo: A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

BODNAR, John. Remaking America: Public Memory, commemoration, and patriotism in 20th century. Princeton, Nj, 1992.

BOURDIEU, Pierre. Les rites d'institution. In: Langage et pouvoir symbolique. Éditions Fayard, 2014.

_____. A Distinção: crítica social do julgamento. Editora Zouk, 2006.

BOWMAN, Marion. "Cardiac Celts: Images of the Celts in Paganism," in Paganism Today, ed. Charlotte Hardman & Graham Harvey, London: Thorsons, 1996.

BLOCH, Marc. *Mémoire collective*, *tradition et coutume*: à propos d'un livre récent. Date: *1925*. Paris: La renaissance du livre , 1925.

BRUNAUX, Jean-Louis. Les Celtes: Histoire d'un mythe. Paris: Belin, 2014.

CADIOU, Georges. EMSAV: dictionaire critique, historique et biographique. Coop-Breizh, 2013.

CARROLL, Clare. The Nation and Postcolonial Theory. In: Ireland and postcolonial theory. Ed: Clare Carroll & Patricia King. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

CANCLINI, Nestor Garcia. Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

CASHMAN, Ray. Tradition, Self Expression, and Social Critique: A Voice from the Donegal Border" in Béaloideas: The Journal of the Folklore of Ireland Society 83, 2015

CASTELLS, Manuel. O Poder da Identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subaltern: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller. Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas. Rio de Janeiro: 7 Letras/ Faperj, 2013

CHARTIER-LE FLOCH, Ewan. Histoire de l'Interceltisme en Bretagne. Coop-Breizh, 2013.

COLLIS, John. The Celts: Origins, Myths and Inventions. Tempus Publishing ltd, 2003.

COWAN, Edward J. *The Invention of Celtic Scotland*. In: Alba: Celtic Scotland in the Medieval Era, John Donald Short Run Press, 2012.

CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts*. New York: Oxford university press; 1997

_____. The celts: a very short introduction. New York: Oxford university press, 2003.

DEVINE, T.M. *The Scottish Nation 1700-2000*. London: Penguin Group, 1999.

DIETLER, Michael. Celticism, Celtitude, and Celticity: The Consumption of the Past in the Age of Globalization, IN S. Rieckhoff, ed., *CeltesetGauloisdansl'histoire, l'historiographie et l'idéologie moderne. Actes de latable ronde de Leipzig, 16-17 juin 2005.* Glux-en-Glenne: Bibracte, Centre ArchéologiqueEuropéen (Bibracte 12/1), 237-248.

EAGLETON, Terry. 'Postcolonialism and "Postcolonialism"', *Interventions* 1.1, 1998. pp. 24–6.

ERLL, Astrid. Memory in Culture. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.

FALASSI, Alessandro. *Time Out of Time*: *Essays on the Festival*. University of New Mexico Press, 1987.

FAVEREAU, Francis. Bretagne Contemporaine. Morlaix, Skol Vreizh, 2005.

FLANNERY, Eóin, *Ireland and postcolonial Studies: Theory, Discourse, Utopia*. Palgrave Macmillan, 2009.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, São Paulo, n. 70,

2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/sc ielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 26 maio 2017.

FILMER-DAVIES, Carh. Marketing the celts. In: Australian Celtic Journal 6, 1999.

GARDINER, Michael. *Scottish Literature and Postcolonial Literature*. Edinburg: Edinburgh university press, 2011.

GETZ, Donald. The Nature and Scope of Festival Studies. In: International journal of Event Management Research, Volume 5 Number 1, 2010.

GIDDENS, Anthony. As Consequências da Modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GOSH, Amitav. Mutinies: India, Ireland and Imperialism. In: Ireland and postcolonial theory. Ed: Clare Carroll & Patricia King. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

GUHA, Ranahit. La historia em el término de la historia universal. Barcelona, Ed. Critica. 2003

HABERMAS, Jurgen. Teoria do Agir Comunicativo: 1. Racionalidade da ação e reacionalização social. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2012.

HARVEY, David. Celtic Geographies: Old culture, new times. Nova York: Routledge, 2002

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *Invenção das tradições*. Rio de janeiro: Paz e Terra, 2008.

HECHTER, Michael. *Internal Colonialism*: the Celtic fringe in British national development, 1536-1966. London: Routledge and Kegan Paul. 1975

HIRST, William e MANIER, David. Towards a psychology of collective memory. Psychology Press, Memory, 16 (3), 2008.

JAMES, Simon. The Atlantic Celts: Ancient People or modern invention?. Winsconsin: University of Winsonsin press, 1999.

JEFFERSON, Kurt W. Celtic Politics: Politics in Scotland, Ireland and Wales. Maryland: University Press of America, 2011.

KAY, Sean. *Celtic Revival? The Rise, Fall, and Renewal of Global Ireland*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2011

KELLY, Aaron. *Irvine Welsh*. Palgrave, 2005.

KIBBERD, Declan. *Inventing Ireland: the literature of the modern nation*.

Cambridge: Harvard University Press, 1996.

LLOYD, David. After History: Historicism and Irish Postcolonial Studies. In: Ireland and postcolonial theory. Ed: Clare Carroll & Patricia King. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

LE CLOAREC, Alan. Aux origins des mouvements Bretons. Coop Breizh, 2016.

LEERSSEN, JOEP. Celticism. In: Brown, Terence. *Celticism.* Amsterdam: Studia imagologica, 1996. pp 1-20.

LENNON, Joseph. Irish orientalism: An Overview. In: Ireland and postcolonial theory. Ed: Clare Carroll & Patricia King. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. Os Tempos Hipermodernos, São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

MEGAW, R. & MEGAW, V. Ancient celts and modern ethnicity, in: Antiquity 70, 1996. pp. 81-175.

MCCONE, Kim. The Celtic Question: Modern Constructs and Ancient Realities. Dublin: Dublin Institut for advanced studies, 2008.

MARR, Andrew. *The Battle for Scotland*. London: Penguin books, 1995.

Ó GIOLLÁIN, Diarmid. Location Irish Folklore: Tradition, Modernity, Identity. Cork university press, 2000.

PATERSON, Lindsey. Scottish Affairs. Volume 23 Number 3, Edinburgh University Press, 2014.

PEARSE, Patrick. The coming Revolution: The political writings and speeches of Patrick Pearse. Cork: Mercier Press, 2012.

PITTOCK, Murray G.H. *Celtic Identity and the British image*. Manchester: Manchester University Press, 1999.

PINE, Emilie. The Politics of Irish Memory. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.

RENAN, Ernest. What is a nation. In: *Nation and narration*. New York: Routledge, 1990.

RYAN, Joseph J. Nationalism and Irish Music in: Music and Irish Cultural History, Dublin: Irish academic press, 1995.

ROOT, Deborah. Canibal culture: art, appropriation, and the commodification of difference. Colorado: Westview press, 1996.

ROLSTON, Bill. Drawing support: murals in the North of Ireland. Belfast: Beyond the Pale, 1994.

_____. Drawing support 3: murals and transition in the North of Ireland. Belfast: Beyond the Pale, 2003.

ROTHBERG, Michael. Multidirectional Memory: Remembering the holocaust in the age of decolonization. Stanford University Press, 2009.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo Cia das Letras. 2011

SAID, Edward. Humanismo e crítica democrática. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SILVA, Sérgio Luiz Pereira. Sociedade da diferença: formações identitárias, esfera pública e democracia na sociedade global. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

SISSON, Elaine. *Pearse's Patriots. St Enda's and the cult of boyhood*. Cork: Cork University Press, 2005

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Ed. UFMG. 2010

TOLKIEN, J.R.R. As Cartas de J.R.R. Tolkien, Org. Humphrey Carpenter. Curitiba: Arte e Letra editor, 2006

_____. "English and Welsh" in The Monsters and the Critics, 1983

TRANVOUEZ, Yvon. Bretagne/Irlande: Quelles relations? Centre de recherché Brest: Bretonne et Celtique, 2015.

TREVOR-ROPER, Hugh. The invention of Scotland: Myth and History. Yale university press, 2014

VISWANATHAN, Gauri. The empire within. In: *Voice literary supplement*. New York, 1989, p.22

WHELAN, Kevin. Between Filiation and Affiliation: The politics of postcolonial Memory. In: Ireland and postcolonial theory. Ed: Clare Carroll & Patricia King. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

WILLIAMS, Daniel G. Ethnicity and Cultural Authority: From Arnold to Du Bois. Edinburgh University Press, 2006.

YÚDICE, George. A conveniência da cultura: Usos da cultura na era global. Belo horizonte, Editora Ufmg, 2013.