GRIAL

129

XANEIRO, FEBREIRO, MARZO

TOMO XXXIV / 1996

XAVIER CARRO:
O tecido simbólico na estructura de *A esmorga*.

ANA MARÍA SPITZMESSER:
Ritos de pasaxe: a búsqueda de identidade en *Vento de seda*, de Bieito Iglesias.

HENRIQUE MONTEAGUDO:
No vintecinco aniversario do Instituto da Lingua Galega. Entrevista con Antón Santamarina.

MANUEL CABADA CASTRO:
Da anterga sacralización do lume ó actual ritual da "queimada".

FIANA Mª ANTÓN / MANUEL MANDIANES:
As campás enmudecen.

JOSÉ LUIS DÍAZ:
O tío Manolo, *o pequeniño do Incio*.

DANIEL SOUTULLO:
Darwin e as razas humanas.

HERNÁN NEIRA:
A sondaxe de opinión como método para destruír a opinión pública (ou sobre a tradición demiocrática revisitada).

GRIAL

129

XANEIRO, FEBREIRO, MARZO

TOMO XXXIV / 1996

Director:
CARLOS CASARES
Secretario de Redacción:
XOSÉ MANUEL SOUTULLO
Consello de Redacción:
XAN BOUZADA, XAVIER CASTRO,
CARLOS X. FERNÁNDEZ, GUSTAVO ADOLFO GARRIDO,
MODESTO LÓPEZ BOUZAS, HENRIQUE MONTEAGUDO ROMERO,
MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, DAMIÁN VILLALAÍN
Deseño: M. JANEIRO
EDITORIAL GALAXIA, S. A.
Redacción, suscrición e distribución:
Reconquista, 1. 36201 VIGO. Telfs.: 43 21 00 - 43 32 38. Fax: 22 32 05
E-mail: alba@galaxia.es
Imprime: OBRADOIRO GRÁFICO, S. L., Avda. Rebullón, 49 - MOS
ISSN: 0017-4181 / DEPÓSITO LEGAL: VG-99-1963

Esta revista é membro de ARCE (Asociación de Revistas Culturales de España).

5 XAVIER CARRO: O tecido simbólico na estructura de *A esmorga*.

15 ANA MARÍA SPITZMESSER: Ritos de pasaxe: a búsqueda de identidade en *Vento de seda,* de Bieito Iglesias.

25 HENRIQUE MONTEAGUDO: No vintecinco aniversario do Instituto da Lingua Galega. Entrevista con Antón Santamarina.

43 MANUEL CABADA CASTRO: Da anterga sacralización do lume ó actual ritual da "queimada".

71 FIANA Mª ANTÓN / MANUEL MANDIANES: As campás enmudecen.

81 JOSÉ LUIS DÍAZ: O tío Manolo, *o pequeniño do Incio.*

97 DANIEL SOUTULLO: Darwin e as razas humanas.

109 HERNÁN NEIRA: A sondaxe de opinión como método para destruír a opinión pública (ou sobre a tradición democrática revisitada).

119 LIBROS:

RAMÓN NICOLÁS RODRÍGUEZ, XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ, FRANKLIN GARCÍA SÁNCHEZ, XURXO SIERRA VELOSO, HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, ISRAEL SANMARTÍN BARROS, ANA ROSA LORENZO VILA, DOLORES VILAVEDRA.

141 TEATRO:

DAMIÁN VILLALAÍN.

145 A CULTURA NO MUNDO:

CHARO PORTELA YÁÑEZ, FEDERICO ANLLADA.

149 ÍNDICE DE COLABORADORES.

O tecido simbólico na estructura de *A esmorga*

Xavier Carro

Nunha lectura atenta das novelas de Eduardo Blanco-Amor, descubrimos elementos e funcións simbólicas perfectamente encaixadas tanto dentro da estructura como da sintaxe narrativa connotando o significado último das obras. Esta presencia do simbólico podémola considerar como unha constante na súa ficción.

Seguindo a súa traxectoria literaria, sinalamos a importancia que desde os comenzos supuxo o seu primeiro contacto coa lectura dos simbolistas franceses, así como tamén da posible influencia que recibiu de Vicente Risco, que por aquelas datas andaba a voltas coa teosofía. Moita desa literatura gnóstica e hermética se move nas esferas da análise e interpretación simbólicas e é fácil imaxinar que o mozo Eduardo coñecese obras desta natureza, aínda que fose indirectamente. Aqueles anos de auxe "modernista" preséntanse moi ricos en doutrinas sincréticas que buscaban unha nova lectura do mundo. Disto fala o novelista na súa leria con Carlos Casares:

> Eu espertei ao mundo literario con *La Centuria*, a revista neosófica ourensán de Vicente Risco, que publicaba moitas traduccións dos poetas simbolistas. Estas traduccións continuábanse logo coa lectura de Rimbaud, Mallarmé e outros, no idioma orixinal, labor na que recibín axuda do meu profesor de francés...[1]

O escritor engade contundente:

> O que adeprendín entón, os libros que me prestou el e as largas conversas constitúen unha formación básica[2].

1. Carlos Casares. "Leria con E.B.A." en *Grial* 41, Vigo, 1973, p. 340.
2. *Ibidem*.

eu diría que esencial. Importante sería investigar qué libros lle emprestou aquel inquedo profesor que nunha cidade provinciana estaba na vangarda do pensamento. As primeiras lecturas son sempre decisivas nese proceso inicial de formación do escritor. Son estas lecturas aquelas que máis gravadas quedan no lenzo virxinal da nosa memoria.

Non esquezamos que de seguro os primeiros achádegos e deslumbramentos literarios virían por unha banda da fondura lírica de Rosalía, e da outra dos grandes escritores modernistas, sobre todo de Valle--Inclán. Ambas as dúas influencias vencelladas por un denominador común, a forza dunha linguaxe tan intensa coma suxeridora. Esta pegada será o fundamento sobre o que se levantará o seu "constructo" literario. A presencia simbólica atoparémola dunha maneira constante na súa poesía pero tamén conformará a súa escritura novelesca dun xeito indeleble. Blanco-Amor non se desprenderá endexamais dese influxo inicial. Perviviu sempre e foi un elemento esencial da súa estructura novelesca. O simbolismo blancoamoriano ten, na miña opinión, unha grande importancia pola funcionalidade sobre a significación secuencial que se vai narrando.

Sen dúbida que Eduardo Blanco-Amor coñeceu o famoso soneto de Baudelaire, incluído en *Les fleurs du mal;* atreveríame a dicir que quizais foi materia de traducción nas súas clases:

La Nature est un temple où de vivants piliers
laissent parfois sortir de confuses paroles;
L' homme y passe à travers des fôrets de symboles
qui l'observent avec des regards familiers[3].

O contido destes versos son fundamentais para unha recta comprensión do seu labor literario. Os símbolos transmiten suxerencias de distinta intensidade ó lector, ámbitos de connotación que arredondan a substancia significativa do relato. Lembremos que os novelistas daqueles anos incorporan a súa escritura ó simbolismo como un logro máis, como unha forma nova de profundar na realidade. Reciben esta pegada Azorín, Valle--Inclán e incluso Baroja, outra das grandes predilecciónns do escritor ourensán. A realidade apóiase nos signos, e os signos na realidade, remitíndonos a un significado oculto e reforzador do que se conta. Os símbolos son, como ben dicía T. S. Eliot, os "correlatos obxectivos" (*objective correlative*) que abren un oco na narración a través dunha serie de elementos que se repiten dando unha significación indirecta, chea de ambigüidade e de suxerencias. Os símbolos sinalan unhas correspondencias analóxicas entre o que a escritura expresa e suxire nun segundo nivel.

3. Baudelaire, Charles. *Oeuvres complètes.* Ed. Seuil, París, 1968, p. 46.

A arte simbolista supuxo unha nova sensibilidade, e aplicada á novela un revulsivo fondamente enriquecedor. Descubría dimensións inéditas da realidade iluminándoa desde os valores subxectivos da linguaxe. Aproveita todas as capacidades do significar. Reforza e amplía o significado último desde a suxerencia e a insinuación. Connota desde o *Leitmotiv* a repetición temática. Hai unha semántica da dualidade que subxace como unha estratexia máis da novela. Unha técnica de significados secundarios tece e conforma a mesma urdime da trama implicando ademais ó lector moi activamente nese descubrimento dos constituíntes esenciais do relato.

O verdadeiro núcleo desta estética é a comunicación indirecta mediante a presencia intensificadora dos símbolos, pois estes suxiren afondando nun determinado sentido. A novela asimila o procedemento de simbolización porque o tecido verbal se empapa dunha subxectividade, dunha connotación que afecta ó conxunto, á totalidade da narración. O símbolo ademais establece un vencello coa realidade a través dunha serie de correspondencias afectivas. Funde conciencia, vivencia e mundo. Sentimentaliza os obxectos como expresión intensa do Eu. Os obxectos refírense a outra cousa ademais do seu significar, son signos visibles do invisible. Blanco-Amor procura que a súa novela capte esa fina e íntima relación afectivo-existencial entre personaxe e mundo. Os símbolos constatan segredas intencionalidades, ocultas significacións que o lector terá que descubrir nestes pequenos fachos que o novelista vai poñendo ó longo do seu texto.

Eduardo Banco-Amor é un escritor realista que non desdeña incorporar nas súas novelas un soporte simbólico. A novela realista sen perder a súa condición, cobra unhas significacións máis sutís e complexas ó encherse de valores suplementarios xurdidos da relación entre sentimentos e realidade. As novelas blancoamorianas son como un pano bordado tecido con dous fíos, un reforza o outro, dándolle maior relevo ó mesmo tempo que máis profundidade ó debuxo.

A presencia do simbólico conforma unha sintaxe narrativa que afecta a personaxes, accións e ambientes. A súa funcionalidade marca agachados vieiros que axudan a unha interpretación totalizadora da historia. Blanco-Amor enriquece o seu novelar realista co simbólico, sempre buscou no texto unha porosidade aberta á suxerencia. As súas novelas teñen o misterioso encanto dunha arquitectura, de lóxico e racional mecanicismo, na que latexa unha contida paixón pola que circula a vida e as emocións.

As imaxes, ó repetírense, convértense en símbolos. Estes connotan a historia na súa linealidade denotativa. A linguaxe simbólica opera reforzando valores que xa veñen marcados na semántica da novela. Isto non quere dicir que se anulen funcionalidades nin os outros valores

textuais. Os símbolos son signos subxectivos de intensa intención significativa para unha recta interpretación do conxunto.

Blanco-Amor intúe o gran valor expresivo do símbolo e non renuncia á súa utilización. Desde os seus primeiros escritos atopamos o seu emprego. Anxo Tarrío sinala este recurso como unha constante ben patente na arquitectura literaria do escritor:

> ... ademais da potencialidade simbólica que nunca debemos sustraerlle a unha obra literaria, en tanto en canto é a que garante a proxección desta no espacio e no tempo, a realidade referencial que se agocha detrás da elaboración artística non ten por que ser motivo de desinterese por parte do analista, do crítico ou mesmo do simple lector curioso por saber cousas que a obra transmite ou que seu autor quixo desvelar, só parcialmente arroupadas nun continente estético[4].

A estética simbolista centilea agochada na mesma escritura da ficción para suxerir indirectamente, pois na elaboración estética hai sempre unha intencionalidade subxectiva que remarca o significado.

A primeira mostra atopámola en *A escadeira de Jacob,* tan certeiramente analizada polo profesor compostelano. A noveliña presenta influxos modernistas. Por unha banda, o mesmo título alude a unha pasaxe bíblica, o gusto pola referencia culta inscríbese neste afán de singularidade, característica tamén daquela estética, ademais de reclamar do lector unha interpretación activa. A simple mención bíblica que lle dá nome connota ó relato de significacións simbólicas. A obra xa non se pode substraer a estas. Toda interpretación última da obra virá marcada, queirámolo ou non, pola cita inicial que encabeza o relato. O simbolismo da metáfora ascensional serve de referente ás intencións do escritor. Aquel é tan patente xa neste primeiro texto blancoamoriano que Tarrío suxire a hipótese interpretativa tendo en conta a literatura cabalística e teosófica que de seguro coñeceu do seu mestre Risco.

> Non é casual que, en total, sexan doce capítulos. Coidamos que, dado o trasfondo bíblico que hai detrás do narrado, ben podíamos xogar con esa cifra, que coincide co número de fillos varóns que tivo Xacob e, xa que logo, coas 12 tribus de Israel[5].

Teoría nada absurda para a comprensión dunha obra que quedou inconclusa. Hipótese suxestiva e que comparto totalmente.

La Catedral y el niño, "a primeira obra de gran alento narrativo despégase dos esquemas realistas porque incorpora na súa elaboración un

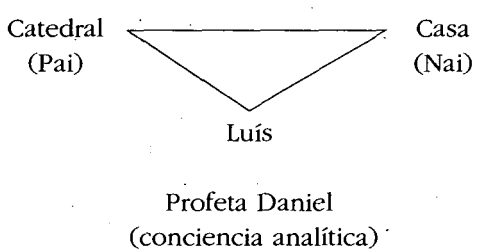
4. Tarrío Varela, Anxo. *Primeiras experiencias narrativas de E.B.A.* Ed. Galaxia, Vigo, 1993, p. 18.
5. *Ibidem.*

soporte simbólico no que se debuxa a paisaxe espiritual do protagonista significando o mundo exterior. Na novela non hai personaxe e mundo, senón personaxe no mundo. A realidade aparece recreada, personalizada polos símbolos que a interiorizan.

La Catedral y el niño é unha sinfonía incompleta.

É a novela das expulsións, das carencias, da soidade. Luís faise mozo desde a paulatina aprendizaxe da tristura. Unha serie de símbolos ilustran esa paisaxe conformadora da urdime afectiva do Luís Torralba. Símbolos que nos suxiren moitas máis cousas das que se nos contan. O autor fálanos de claves freudianas para desvelar eses compoñentes que están agochados nese segundo estrato da narración. Blanco-Amor busca un aproveitamento da psicanálise, unha xustificación que ampare o seu uso. Esta coincidencia é sabiamente manexada polo novelista, pero o seu artificio vén xa desde os seus comezos, está nos mesmos alicerces da súa concepción creadora. O auxe está indirectamente nese latente complexo de Edipo.

O xogo de símbolos que atopamos na novela debuxa un triángulo que condiciona as funcións principais:



Estes tres vértices acoutan o mundo do protagonista conformando o seu mundo afectivo e imaxinario. A catedral é o espacio descoñecido polo que se aventura o protagonista no seu deambular fóra da casa, é o mundo do perigo, fronte do tutelado, protexido e garimoso da casa. Lugares estes que despois van ser complementarios e recíprocos porque neles se desenvolve o universo vivencial de Luís. Os santos da catedral e as mulleres da casa teñen algo en común, o silencio, o estaren no segredo de tantas cousas que non teñen resposta. O arrecendo —do incenso e das colonias— é un denominador común que embriaga os sentidos de Luís neses dous espacios, pero estes son os substitutos de referentes para a súa identidade existencial. Todo o mundo das emocións se desenvolve tamén neses reductos pechados, da confianza ó medo, da seguridade á inseguridade, da calor da casa á frialdade do templo, do acougo ó desacougo. Luís medra entre a nai e o Cristo,

dúas presencias que polarizan o coñecemento do seu universo sentimental. *La Catedral y el niño* narra a historia dun neno desprotexido, con fendas na súa urdime afectiva. A figura da nai inmensa e xenerosa non pode suplir a carencia da *imago* paterna que no subconsciente do protagonista se funde coa do Cristo. Esta devora a imaxe viva do pai para devolvela nun cadáver aterrador e fúnebre. O pai pasa a habitar a friaxe do espacio catedralicio, o ámbito do descoñecido e do medo, mentres que a casa é o confortable espacio da nai. Blanco-Amor fai un personaxe que nace do seu propio desamparo existencial. As fendas da súa biografía toman corpo neste Luís Torralba.

A catedral é o espacio da nenez e a cidade o da mocidade, de ambos os dous é expulsado. A súa marcha é unha fuga e ruptura, un desarraigo, e un caer nos brazos da soidade. Detrás del quedan as lembranzas, as angueiras e as frustracións que o acompañaran sempre.

A novela na que culmine o simbolismo será *A esmorga*. Blanco--Amor utiliza dunha maneira eficaz o soporte simbólico para enriquecer un texto concibido e escrito baixo os requisitos realistas. Todo o tecido simbólico conforma desde a mesma estructura unha serie de referencias e de connotacións de sentido existencial que non exclúe outras significacións, pero aquel sería o último e máis fondo.

A esmorga é unha novela realista, pero tamén é algo máis, pois descubrimos unha rede simbólica sobre a que descansa ese realismo materialista que atopamos na estructura superficial.

Francisco Rodríguez sinala o carácter de novela realista solidamente construída desde "unha conciencia materialista senlleira que depende do universo da novela"[6]. Para nós é unha novela influída polo existencialismo sartreano que se materializa nesa constelación simbólica vertebrando ese realismo materialista que atopamos na novela.

Se o simbolismo ten unha presencia palpable na novela, tampouco podemos esquecer as influencias naturalistas que a impregnan. Hai un determinismo tráxico que conduce as accións dos personaxes, un clima que se anuncia a través dunha serie de signos que sen perderen a súa funcionalidade reforzan o significado esencial do texto.

O naturalismo e o simbolismo son literaturas da impotencia. As dúas se caracterizan porque os seus personaxes son víctimas da realidade, incapaces de actuaren sobre ela. O naturalismo presenta ó home víctima de si mesmo, ou presa de forzas incontroladas que o arrastran a un fin predeterminado. O simbolismo é un modo de expresión literaria no que as palabras teñen varios significados simultáneos nos diferentes niveis de

6. Rodríguez, Francisco. "*A esmorga* opresión e violencia na realidade colonial", en *A Nosa Terra*, extra, 3.

referencia, por unha banda denotativamente e pola outra o da implicación que está máis alá do obxecto. Browning di que "a arte pode dicir unha verdade de modo oblicuo, así escribir un libro significará pasar máis alá dos feitos". Blanco-Amor coincide coas pautas sinaladas polo poeta británico. O novelista ourensán aproveita ó máximo o artificio simbólico, pois por el expresa a súa cosmovisón, vaina suxerir, e algunhas palabras dentro da ficción novelesca convértense en símbolos portadores da súa *Weltanschaung*, plenamente existencial. *A esmorga* é unha novela realista que contén trazos naturalistas e aportes simbólicos. Estes non desvirtúan o realismo senón que lle dan unha dimensión nova. A conciencia tamén é realidade. O distanciamento obxectivante do realismo sufriu a invasión da conciencia ó significar a realidade; polo que o texto de *A esmorga* sen perder a súa poeticidade realista, subliña outro sentido que neutraliza o distanciamento: a emoción de narrar.

Blanco-Amor escribe unha novela axeitada a unha serie de códigos e de técnicas realistas na procura dunha narración verista, obxectiva e crible (emprego da primeira persoa, ton de confesión). Pero a ruptura, a innovación que introduce o novelista é que sendo unha novela concibida dentro duns esquemas realistas incorpora un tecido simbólico no mesmo discurso do protagonista-narrador cohesionando o relato.

Cibrán fai unha declaración exculpatoria dos feitos delictivos que se lle imputan, pero a presencia da constelación de símbolos na mesma confesión rebaixa ou neutraliza a gravidade dos feitos criminais introducindo un factor novo, unha especie de fado, de destino que lle proporciona grandeza tráxica a ese home acurralado ante a Xustiza. O personaxe pasa de simple delincuente, ante os ollos do receptor externo, a criatura malfadada, a víctima dunhas forzas irracionais que o arrastran a un final tráxico. Isto opérase gracias a esa coidada disposición dunha serie de símbolos recorrentes que ó tempo que subxectivan o discurso, suxiren que todo o que lle está sucedendo é alleo a el xa que é arrastrado por un *fatum* tráxico. Ese rosario de símbolos teñen unha significación moi enraizada co mundo das vivencias, con ese piélago sentimental que asolaga todas as manifestacións do protagonista.

O novelista esmalta o parladoiro de Cibrán de palabras que están cargadas ademais do seu valor referencial do simbólico. Signos que serven para a creación do ambiente pero que transcenden as convencións do realismo creando unha atmosfera de forzas sinistras, de pulos psicolóxicos, de medo e anguria. Estes significan a realidade pero tamén suxiren outros sentidos que están encerrados naquela. Os símbolos de *A esmorga* teñen unha funcionalidade, marcan as accións dos protagonistas.

O título da obra, á parte do seu significado denotativo, encerra outro simbólico. Os semas da esaxeración, ruptura e transgresión serán

eixes definitivos nesa masa narrativa que o lector vai descubrindo na súa relación coa obra. *A esmorga* é a novela do exceso, da situación límite duns personaxes collidos nun remuíño entolecedor. A enchente polo que ten de violencia e de abolición das normas implica tamén ruptura e desorde. Supón ademais unha quebra do cotián polo extraordinario. O lúdico convértese nunha violencia que comeza no corpo dos protagonistas e culmina na morte, última catarse da ruptura.

Os personaxes son uns marxinais, uns *outsiders*, nese botarse fóra das normas, nese poñerse fóra do camiño do común hai unha rebeldía, unha forma de estar na vida. O ruar dos esmorguistas ten algo de desacougo vital, de fuxida da cidade, de camiño absurdo cara á morte, á nada. Son seres desleigados, aturdidos pola degradación das paixóns. As sucesivas mortes son froito desa violencia encadeada que se pecha coa gran apoteose final, característica tamén da novela simbolista como salienta Freedmann. O desenlace tan ambiguo como dramático de *A esmorga* require un lector activo. É un final inquietante que dinamiza outra vez todo o texto narrativo.

O narrado polo reo transcorre nun marco de perfís esborronchados, escuros, desluídos pola chuvia e envoltos pola escuridade. A carencia de luz significa a opacidade da existencia; ese deambular atoutiñado que irremediablemente se converte en fuxida simboliza escuridade da razón, a tolemia e a confusión que conduce a un desnortamento, isto é, a un vivir sen amarras, sen fundamento pola arroiada viscosa da existencia.

A fluidez dos líquidos (chuvia e alcohol) caracteriza de xeito simbólico, reforzando esa disolución dos personaxes na fugacidade itineraria. Northrop Frye afirma que toda visión tráxica leva consigo o mito da disolución e repite esquemas deste nunha serie de indicios: os personaxes aparecen sumidos nunha atmosfera opresiva e escura. O ambiente é un coadxuvante negativo máis. A chuvia é consubstancial ó escenario, simboliza o diluvio que conduce ó caos. A néboa, á disolución das formas da realidade baixo a escuridade desa vida como noite.

A auga na simbólica do imaxinario é un indicador tráxico, connota a existencia inferior da vida humana. A súa presencia aparece vinculada co inferno existencial e coas imaxes do mundo sinistro onde o erotismo é unha paixón destructiva que deixa frustrado a quen a padece. A chuvia empuxa na novela a buscar lugares cubertos, pero estes son espacios para a degradación e o sexo, endexamais xorde a casa como refuxio vital, tan só é relembrada por Cibrán como algo xa perdido.

O alcohol, a augardente (auga masculina como a chuvia) encerra esquecemento e morte. Son símbolos que afunden os personaxes na nada. Estes vanse liquidando nos líquidos, disolvéndose na destrucción cara á morte.

Conforme beben vai aumentando a tensión dramática. O alcohol destrúe, disolve o Eu, ó igual que a chuvia destrúe o corpo. Gonzalo Allegue subliña que Milhomes morre afogado nunha lameira e recorda certa concomitancia co costume xermánico de afogar os sodomitas nunha lagoa. Pero o importante é a presencia outra vez do medio acuoso para non deixar ningún tipo de rastro. Os personaxes quedan licuados, queimados por esa augardente que os destrúe.

A lúa e o vento anuncian cambios impetuosos, paixóns desatadas. A lúa é anticipadora de mortes e suicidios, ademais da súa funcionalidade enganadora dentro do relato. Ilumina a señora de Andrada semivelándoa no misterio, falsea a realidade. Baixo o luar consúmase o fracaso dunha ilusión, a mentira da realidade. O Bocas queda tan baleiro como a "moneca" esnaquizada no chan.

Todos estes símbolos pódense agrupar baixo o sema da disolución; outros remiten á existencia. Un primeiro subconxunto estaría formado por camiño, estrada e como dobrete destes as *chancas*. Símbolos cunha relevancia alegórica como apunta Manuel Forcadela[7]. O camiño é metáfora do destino existencial de Cibrán, mentres que a estrada que está a construír simboliza a súa realización coma home dentro do marco social. O protagonista ten os pés feridos, as chancas cáusanlle aínda máis molestias, aumentan esa incomodidade ó camiñar pero ten que levalas, son unha servidume, un tormento engadido para percorrer o camiño que leva á estrada. Dor, sacrificio e traballo son as correlacións que atopamos nesa tríada simbólica.

A existencia como viscosidade atopámola na lama, na suor e na humidade das roupas, marcas intensificadoras do abandono da desprotección na que se moven os personaxes.

Logo, un xogo de símbolos contrastivos desempeña unha funcionalidade xeradora de clímax dramáticos: cidade/vertedoiro, casa/prostíbulo, igrexa/taberna, moneca/Lola a Viguesa/Socorrito a tola.

A dona do señor Andrada é o reclamo, a forma visible desoutro mundo inaccesible que se convertería para o Bocas nun escuro obxecto do desexo. Juan Fariña desexa unha muller ideal, fóra do seu alcance, pois quizais sexa esa maneira de sublimar a súa condición homosexual. Esta idealización, que se converte nunha teima, vaise concretar nesa muller (moneca-realidade-soños) e orixina unha teima desacougante, xerándolle unha agresividade contra o seu entorno e unhas relacións violentas pola imposibilidade da realización do seu desexo. A brutalidade do Bocas con Socorrito é a súa vinganza polo engano da muller-moneca dos Andrada, a imposibilidade do soño por conseguir ese obxecto desexado e marcar así tamén o seu dominio sexual.

7. Forcadela, Manuel. *A Esmorga de Blanco Amor*. Ed. do Cumio, Vigo, 1991, p. 79.

Lola a Viguesa pertence ó réxime nocturno, ó mundo rexido polos esquemas da caída, da degradación e da escuridade. A miseria, a destrucción e a morte son os vectores que marcan caracteres e situación. A terra e a auga (instinto e alcohol) son elementos definidores desa realidade da que non se pode fuxir e que desemboca na morte. Lola a Viguesa é a imaxe do mundo do sexo, do vicio e tamén da seducción, e quere reter ó Bocas con enganos e válese dos afeites e do perfume, encubridores dun mundo abxecto e fedorento.

Outra muller, Socorrito, representa o anxo caído, o personaxe medial entre eses dous mundos que ocupan a tola e a dona de Andrada. A violación de Socorrito polo Bocas é o último acto de violencia desesperada. É a destrucción, o asañamento contra o ser inocente como resposta ó seu fracaso. O simbolismo dos episodios destas mulleres pon de relevo a visión nihilista do autor, unha visión moi próxima ós postulados sartreanos da maldade, como forma de expresión dun mundo sen sentido.

Eduardo Blanco-Amor escribiu unha novela realista tomando elementos dispersos do naturalismo e do simbolismo. O seu valor radica no feito de que lle deu unha gran profundidade ó realismo. Anovou o xénero, dándolle unha modulación humana, porque é a realidade recreada pola connotación dos símbolos.

X. C.

Ritos de pasaxe: a búsqueda de identidade en *Vento de seda*, de Bieito Iglesias

Ana María Spitzmesser

Un dos xéneros asociados coa narrativa actual é a novela do autoceñecemento. Aínda que o que se deu tamén en chamar novela de "aprendizaxe espiritual" (ou novela "iniciática") encheu, desde o *Lazarillo de Tormes*, varios séculos de tradición europea, o *Bildungsromam* clásico entronca especificamente co que se considera o prototipo do xénero: o *Wilhelm Meister* de Goethe, publicado entre 1794 e 1796.

Jerome Hamilton Buckley entre outros[1] estableceu os ritos de pasaxe do heroe ou paradigmas máis importantes do modelo creado por Goethe. Non obstante, antes de pasar a examinar estes con certa detención mencionaremos que, nas versións producidas no ámbito da modernidade, aparecen variantes significativas do modelo orixinal. A diferencia máis importante quizais sexa o feito de que o heroe non acada a "madureza e harmonía" que Dilthey marcara como meta para a aprendizaxe[2]. O descubrimento da propia personalidade non resultará na acomodación do protagonista a uns determinados valores vixentes senón, por contra, un rexeitamento irónico explícito ou implícito dos mesmos, incluído o romance heterosexual que tradicionalmente articulou a definición da vida do heroe. Mantense, en cambio, o eixe temático do *Bildungsroman*: a búsqueda da identidade individual masculina (ou feminina)[3] e o desenvolvemento da personalidade no medio

1. Hamilton Buckley, Jerome. *Season of Youth. The Bildungsroman fron Dickens to Golding.* Harvard U. P., 1974. *Vid.* tamén Moretti, Franco. *The Way of the World: the Bildungsroman in European Culture.* Verso, Londres, 1987.

2. Swales, Martin. *The German Bildungsroman from Wieland to Hesse.* Princeton U. P., 1978, p. 3.

3. Sobre a modalidade feminina do *Bildungsroman, vid. The Myth of the Heroine: the Female Bildungsroman in tehe Twentieth Century.* Ed. Esther KLeinboard Lavobitz, P.

social. O afán humano de comprender e interpretar o mundo, non obstante, resulta agora case sempre frustrado. A nomeada búsqueda non acada o éxito e non se produce unha integración senón a alienación social e espiritual do protagonista.

Vento de seda, de Bieito Iglesias Araúxo[4] revela unha serie de paralelismos iluminadores co tema orixinal, á vez que comparte a estructura de ficcións coetáneas que versan sobre a emancipación frustrada, concepto que modela a tipoloxía moderna do xénero. Exemplos de textos recentes que se enmarcan nesta modalidade na narrativa galega son *A nosa cinza*, de Xavier Alcalá (1982), *Memoria de Noa*, de Alfredo Conde (1987); *A semellanza*, de María Xosé Queizán (1988); *Todo ben*, de Manuel Rivas (1989), por non citar outras tantas.

Gaston Bachelard sinalou[5] o vento como metáfora de forza e poder, polo que o título da novela (tomado dun poema de Álvaro Cunqueiro) é relevante. Modificado aquí polo termo "seda", o vento fai alusión ó paso do tempo nos seres humanos e ó seu efecto intanxible pero igualmente devastador. Refírese tamén á calidade das vidas humanas dos protagonistas que, como o vento, son volátiles, imprevisibles e carecen de propósito. Pola súa parte, György Lukács opinaba que a incapacidade do heroe de dominar o tempo podía resultar "no perigo do outro tipo de novela, a do tema da decepción ou desilusión"[6]. O conflicto entre o tempo lineal e a actividade práctica, ou dito doutro xeito, a tensión entre potencialidade e realidade que Martin Swales[7] vía tamén como característica do xénero, campa ó longo da novela de Iglesias Araúxo, inclinándoa, irremediablemente, cara á modalidade sinalada por Lukács.

Como as mencionadas novelas de autocoñecemento, *Vento de seda* explora así mesmo as forzas psicolóxicas e sociais que afectan ó desenvolvemento do destino do heroe ou dos heroes, posto que se trata de tres personaxes. Ó longo da novela, Tono, Carlos e Luís, tres mozos galegos, tratan de buscar un contexto hospitalario no cal realizar as súas aspiracións. A énfase dun relato pouco extenso —138 páxinas— en explorar a psicoloxía de tres individuos distintos pode obedecer a un desexo autorial de superficialidade, de negación do complexo e persoal substituíndoo pola alienación e a pura acción narrativa. Aínda que o relato se insire no fondo histórico de Galicia no transcurso de tres xeracións, este contexto prodúcese a nivel fragmentario. O autor

Lang, Nova York, 1988. Igualmente Felski, Rita. *Beyond Feminist Aesthetic*. Harvard U. P., 1989, pp. 122-153.

4. Iglesias Araúxo, Bieito. *Vento de seda*. Edicións Xerais, Vigo, 1992.

5. Bachelard, Gaston. *El aire y los sueños*. Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 278.

6. Lukács, György. *Teoría de la novela*. Grijalbo, México, 1985, pp. 297 e 397.

7. Swales, Martin. *Op. cit.*, p. 29.

presenta sobre todo unha visión panorámica da problemática individual, deixando á marxe calquera síntese efectiva entre o privado e a esfera social e política.

Buckley sinala como base do *Bildungsroman* o feito de que o protagonista adoita ser un home burgués proveniente quer dun ambiente rural quer dunha pequena vila de provincia, que debe abandonar para cumprir o seu destino. Parece ser preceptivo o desprazamento de fóra cara a dentro, da periferia ó centro. A viaxe é un rito de pasaxe esencial. Sen o traslado espacial non hai *Bildungsroman.* Ó longo de tres xeracións, *Vento de seda* se axusta ó patrón establecido: nas tres se produce o abandono do entorno familiar e a viaxe ó exterior.

Normalmente tamén, asegura Buckley, o pai do heroe é insensitivo ou hostil ás necesidades espirituais ou afectivas do fillo, polo cal a ruptura co pai é outro paso cara á iniciación. En *Vento de seda,* o pai de Tono, "recoñecido industrial que tivo a desgracia de criar un fillo atravesado"[8] é quen mellor se axusta a esta norma de estrañamento xeracional. O pai de Carlos, pola súa banda, é o ausente. Víctima da praga endémica do agro galego, a emigración, ten que marchar como tantos outros, deixando o fillo na aldea natal. Os tempos mudaron, sen embargo, e o emigrante non ten que expatriarse ó trópico insalubre de Cuba (como o avó de Luís) senón á hixiénica Suíza, de onde regresará con algún diñeiro para abrir un bar na vila. A falta de comunicación co fillo, sen embargo, resultará así mesmo un abismo infranqueable. En canto ó pai de Luís, aínda sen estar especialmente unido a el, é o único que parece inspirar no seu fillo un certo sentido de pertenza e dirección. Dos tres tan só Luís adquire sona e notoriedade. Acaba sendo un futbolista famoso aínda que a súa carreira diste de ser, como veremos, un modélico camiño cara ó triunfo.

O rexeitamento dos valores do pai "o mellor é a distancia do pai [...] pacto secreto e nunca violado"[9], como asegura Carlos, proxéctase nos tres mozos de acordo coa súa propia personalidade e idiosincrasia, pero en todos eles simboliza, conforme opina Buckley, o divorcio dos valores que o pai ostenta e a búsqueda dunha figura ou ideoloxía que o substitúa. Aínda que no *Bildungsroman* o rexeitamento do paterno adoita presentarse como unha afirmación de independencia[10], adoita aportarse, en contraposición, unha nova visión, un novo contido espiritual á vida. Nada semellante ocorre na novela de Iglesias Araúxo. No relevo xeracional hai destrucción pero non renovación da experiencia humana.

8. Iglesias Araúxo, Bieito. *Op. cit.*, p. 9.
9. *Ibidem*, p. 118.
10. Hamilton Buckley, Jerome. *Op. cit.*, p. 19.

A realidade práctica —matrimonio, familia, profesión— conforma, por outra banda, a dimensión necesaria para a realización do heroe[11]. Swales engade que o *Bildungsroman* implica así mesmo que todos os homes precisan ter unha historia, participar dese fluír lineal da experiencia universal ou o que é o mesmo, concibir as continxencias individuais como fundidas na inalterable secuencia do destino humano[12]. En *Vento de seda*, por contra, ningún dos tres mozos está disposto a participar en tan grandioso esquema. Refúxianse nunha postura antisocial, renunciando a adoptaren unhas normas de conducta que consideran, quizais con razón, inoperantes. O fío conductor do *Bildungsroman*, a orientación do heroe cara á conformidade e a estabilidade das relacións sociais[13], rómpese aquí sen remisión.

Posiblemente a forma máis ostensible desta ruptura sexa o rexeitamento do traballo como institución social ou como medio de progreso individual. Especialmente Tono, que é quen padece de forma máis aguda a síndrome, tratará desesperadamente de distanciarse do pai, posuidor dunha fortuna e poder que o condenan a ser un "neno bonito que vivira á sombra da industria frigorífica"[14]. O rapaz só sabe expresar a súa repulsa á respectabilidade burguesa mergullándose no abismo da droga como traficante de heroína.

Prodúcese na novela unha inversión burlesca do eterno retorno nietzscheano xa que o bo nome da familia Caride "cimentouse no tráfego do avó estraperlista. Este antecedente pon as cousas no seu sitio, desculpa as andanzas do neto no trapicheo da droga mediante o xogo de resonancias e o deseño circular do tempo"[15]. Cómpre engadir, non obstante, que tal afirmación ten unha connotación irónica. O estraperlo do avó aporta á familia sona e lustre social, xa que o ascenso social provén tamén do matrimonio do pai de Tono con Delia Puga, a filla do cacique local. O "trapicheo" do neto, por contra, trae a deshonra e a ruína. Tono rematará no crime e eventualmente na prisión, a prisión moral da droga e a real do seu ingreso no cárcere.

Cómpre aquí mencionar que no *Bildungsroman* a búsqueda da identidade adoita darse como un proceso habitual que conleva, á vez, un desexo de se integrar nun conxunto. Por exemplo, o xove Wilhelm Meister, como recompensa da súa madureza espiritual chega a ser admitido na prestixiosa "Sociedade da Torre". No caso de Tono prodúcese tamén ese desexo de atopar un grupo ó que pertencer pero os seus esforzos vense sempre rexeitados: "Aínda que repartía con todos xenero-

11. Swales, Martin. *Op. cit.*, p. 29.
12. *Ibidem*, p. 33.
13. Moretti, Franco. *Op. cit.* , p. 55.
14. Iglesias Araúxo, Bieito. *Op. cit.*, p. 10.
15. *Ibidem*, p. 9.

samente non podía mercar a súa estima. Obtiña, cando máis, o indulto [...] Nos Maristas, e despois na mili, experimentara xa a humillación de sentirse desprazado"[16]. De aí vén o seu intento de militar, como Carlos, no campo revolucionario, onde non se distingue senón por unha "conducta apalominada" que finalmente o separa da "Causa" e mais dos compañeiros. "Tamén [de] Carlos, tamén"[17]. Como lle indica o clarividente Carlos "ti sempre pecaches de brando, Toniño. E nótancho"[18].

Tono é un ser feble, certamente, pero Carlos, con toda a súa fachenda de líder, "do teórico que imparte seminarios mastigando os conceptos, do home de acción que fai as pintadas sen ollar atrás"[19] acaba, igual que o seu amigo, no cárcere. A non-funcionalidade no grupo de elixidos é común a ambos os dous.

Vento de seda fai referencia a Galicia e á súa problemática en tres momentos históricos diferentes. A primeira xeración —os avós dos tres heroes— sitúase durante a gran diáspora galega do primeiro tercio de século. O ideal capitalista da eficacia e o beneficio económico, destructor de formas de vida e traballo tradicionais, asentárase firmemente en Galicia a partir de finais do século XIX. A incerteza do futuro, o peso da usura e o fisco e mais longos anos de ruína dos campesinos están detrás da viaxe dos emigrantes, aínda que a nomeada viaxe se presente na novela como un claro fin persoal. Non obstante, dicir que esta xeración se move exclusivamente por motivos materiais non é de todo xusto. Por exemplo, o avó de Carlos, Arximiro, é un sancristán con inquietudes políticas. Toca *A Internacional*, "o himno dos ateos"[20], nas campás da igrexa e morre a mans da Garda Civil por desafiar ó topoderoso Puga. Aínda sendo un campesiño ignorante, Arximiro parece ter unha idea máis clara dos fins da súa loita que Carlos, con todos os resaibos de "dirixente galeguista"[21]. Os seus ideais "adoecen dunha vaguidade fundamental"[22] acusando unha mestura confusa de conceptos utópicos, ideas medio dixeridas de "progre" admirador de Wilhelm Reich, Ho Chi Minh e Marx, sentidas sen dúbida con sinceridade, pero carentes de rigor teórico, disciplina e dirección práctica.

A política, non obstante, está enteiramente ausente da segunda xeración, situada na inmediata posguerra e ocupada tan só por sobrevivir. Será a terceira a que siga os pasos do avó Arximiro, sobre todo Carlos, que é o único que tomará en serio a loita revolucionaria. Non obstante, o seu desexo de cambio violento resulta pouco convincente e

16. *Ibidem*, p. 10.
17. *Ibidem*, p. 85.
18. *Ibidem*, p. 57.
19. *Ibidem*, p. 73.
20. *Ibidem*, p. 17.
21. *Ibidem*, p. 108.
22. *Ibidem*, p. 120.

provén, segundo Tono, do feito de que Carlos é "feo e drégolas [...] e polo mesmo, resentido [...] Antonio sabía a fin da partida e compadecía o compañeiro" [23].

Se o obxectivo do heroe da novela de aprendizaxe é controlar as circunstancias que gobernan a súa vida, no que se refire ós tres mozos axiña esvaecen as súas arelas. Cómpre dicir que, malia as súas fallas, a súa sinceridade está sempre fóra de dúbida. Aínda que os seus anos estudiantís coinciden cos estertores do milenio franquista (os anos setenta) Carlos e Tono néganse a participaren no autoengano, "nos corros de alegría tumultuosa que se estilaban na progresía deses anos, nos que a impostura da felicidade era de obrigado cumprimento"[24]. Luís, pola súa parte, axiña "agotara as reservas de inocencia [...] Agora era un cínico"[25]. Como indica Franco Moretti[26], a conquista da felicidade por riba de todo é un dos tópicos retóricos do *Bildungsroman* e o heroe sempre a consegue ó final. Pero nesta novela non se permite sequera un simulacro de felicidade. Os "días aciagos do desencanto"[27] chegan demasiado cedo para os mozos de hoxe.

Como xa indicamos, un dos ritos de pasaxe do *Bildungsroman* é o abandono da terra nai para probar fortuna na cidade. Nas novelas de aprendizaxe a cidade adoita presentarse como un símbolo ambiguo: é causa de corrupción e liberación á vez[28]. Barcelona é para Luís o novo Eldorado. A diferencia dos seus amigos, que nunca conseguirán saír da mediocridade, o xove Picón consegue o éxito cando se converte nun futbolista de sona, émulo doutras glorias galegas do deporte, como Amancio ou Suárez. O seu transplante a terras catalanas non lle é completamente propicio: a fama non lle alivia da morriña e Luís arrastra a súa solitaria nostalxia pola nai galega como unha pesada carga e o vicio dos baixos fondos acaba reclamándoo como víctima. Tono e Carlos, pola súa banda, trasládanse a Santiago para estudiar. A súa predisposición cara á lacazanería, síntoma da falta de solidariedade social que padecen, fainos inmunes á disciplina académica, substituíndoa pola loita política ou por insatisfactorias incursións no mundo do sexo.

O centro de interese da novela, non embargante, non consiste na personalidade dos seus heroes ou nas experiencias que viven senón que, paradoxalmente, estas experiencias non son emulación de modelos valiosos ou unha consecución gradual dunha filosofía moral da vida. É outra característica do suxeito do *Bildungsroman* o desexo

23. *Ibidem*, p. 73.
24. *Ibidem*, p. 92.
25. *Ibidem*, p. 93.
26. Moretti, Franco. *Op. cit.*, p. 23.
27. Iglesias Araúxo, Bieito. *Op. cit.*, p. 73.
28. Hamilton Buckley, Jerome. *Op. cit.*, p. 20.

de mellorar o mundo de acordo cun patrón ou modelo substituto do pai. O xove Wilhelm Meister, por exemplo, opta pola arte —exemplificado no teatro[29]— como guía e instrumento do cambio. Tono posúe sensibilidade artística, é amante de Ghirlandaio e comprácelle "a natureza porosa, a delicadeza aérea dos pazos venecianos bañados polos canais, en contraste coas arquitecturas fortificadas do medioevo"[30]. O seu amor á arte, non embargante, non é un signo de talento creativo en rebelión contra unha sociedade pedestre e unha atmosfera familiar agobiante. Trátase máis ben dunha tendencia natural de mozo adiñeirado e con lecer. O seu coqueteo cos ideais galeguistas non obedece ó afán de colaborar "na longa noite e acerba"[31] de Galicia para recuperar a identidade que lle arrebatou a dictadura, ou de crear un futuro onde se realicen as súas aspiracións. Vén do mesmo desexo escapista de "marchar lonxe, a unha cidade encantada onde incluso os máis torpes poden reunir sen traballo un cargamento de delicias"[32].

En canto a Carlos, aínda que a búsqueda da identidade se realiza a través do movemento galeguista, non se distingue no mesmo pola súa eficacia. Non é a súa unha adherencia seria e responsable a unha opción política senón unha algarada estudiantil ou *boutade* revolucionaria e, como Marx aseguraba, ningún romántico levou a cabo con éxito unha revolución. Se Galicia está "na encrucillada"[33] non serán certamente militantes como Carlos os que a saquen dela.

O deporte, pola súa parte, tampouco é o medio de salvación de Luís xa que este é incapaz de aceptar a férrea disciplina e dedicación que require. A súa prometedora carreira (e a súa mesma xuventude) comezan a murcharse a causa da vida pouco edificante que leva en Barcelona. A pesar da súa celebridade "muitas veces tiña a sensación de ser menos que nada. Un ninguén"[34]. O dramático clímax da novela é que Carlos, ó poñer unha bomba no coche do fabricante explotador, causa involuntariamente a morte do seu amigo Luís, xa que é este e non o inimigo capitalista o que recibe o mortífero impacto. Todos os atributos do heroe do *Bildungsroman* se ofrecen na novela dexenerados e murchos, tinguidos de destructiva ironía, como se a búsqueda da identidade soamente fose posible presentala en forma paródica ou, mellor aínda, sarcástica.

A directa experiencia do amor adoita ser o supremo rito de pasaxe do *Bildungsroman*. Polo amor enténdese este como o romance hetero-

29. É quizais unha homenaxe burlesca a Goethe por parte do autor que, ó igual que Wilhelm Meister, o país de Luís tamén se integra, durante algún tempo, nunha compañía de cómicos ambulantes.

30. Igelsias Araúxo, Bieito. *Op. cit.*, p. 81.

31. *Ibidem*, p. 119.

32. *Ibidem*, p. 86.

33. *Ibidem*, p. 109.

34. *Ibidem*, p. 126.

sexual que desemboca no matrimonio, ou "metáfora do contrato social", como o chama Franco Moretti[35]. O heroe pode ter outras aventuras carnais rebaixantes, pero o amor "verdadeiro" e socialmente valioso é a única que conta. Esta experiencia ten case sempre lugar na cidade e vén acompañada da aclimatación do heroe á vida urbana[36] así como do abandono da búsqueda e a aceptación voluntaria da limitación. O divorcio do xénero tradicional é completo en *Vento de seda.* No caso da experiencia amorosa, os tres mozos do relato só efectúan incursións furtivas e sórdidas neste eido. Vivencias distantes da gloriosa plenitude, non son senón outras tantas proxeccións da súa inadaptación e soidade nun mundo incapaz de amor.

É sintomática, daquela, a relación, en primeiro lugar, de Carlos con Aldara, unha compañeira militante. Trátase dun amorío intermitente e superficial principalmente porque Aldara no o toma en serio e máis que un amante parece unha nai cun rapaz torpe e fedello. A pobre opinión que o grupo ten de Carlos confírmase cando este fracasa na tentativa de lle axustar as contas ó inimigo, da que escapa vivo de milagre. "O Carlos tivo que engullir o desdén da Organización e non contaba con Aldara, estreitamente vixiada pola policía, para lamber as feridas"[37]. A segunda vez que o intenta o resultado é aínda peor, posto que mata a Luís e mais á querida deste, unha prostituta xa madura dos baixos fondos de Barcelona.

A aventura sexual degradante resulta para Luís como un "guisote profundo e aromático", e a sordidez da súa relación "aventura turbulenta". Mircea Eliade designou como o gran mitema ou motivo heroico a experiencia do regreso-apoteose do heroe. Aínda que Luís retorna a Ourense aclamado por todos, entre os seus paisanos, abraiados ó velo en semellante trato, prodúcese "o escándalo e a maledicencia [...] Mesmo nunha aldea como Ourense, se consigue compañía máis discreta, canto máis en Barcelona, onde ten que haber pexegos sabrosos a rapañota"[38]. A alegría do triunfal retorno vese embazada e non é a culminación do ciclo do heroe, o supremo rito de pasaxe, senón motivo de escamio e de irrisión, que non dura demasiado por outra banda, posto que Luís e mais a muller morren alcanzados pola bomba de Carlos.

Tono, fiel á súa personalidade egoísta e impenetrable, non se afana en atopar a fermosa amazona posta no seu camiño pola Providencia, como Nathalie para Wilhelm Meister. Nunca consegue amar a ninguén, e a súa experiencia máis notable é un brutal encontro homosexual durante unha das andanzas pola droga:

35. Moretti, Franco. *Op. cit.*, p. 22.
36. Hamilton Buckley, Jerome. *Op. cit.*, p. 17.
37. Iglesias Araúxo, Bieito. *Op. cit.*, p. 135.
38. *Ibidem*, p. 129.

> Cando todo terminou, enxugou as lágrimas e ensaiou sorrisos e caricias ás guedellas aceitosas. Recibiu a cambio unha saraiba de cachetes e de palabras de desprezo. Pouco despois escoitou ó lonxe, na estrada, o ruído do coche arrincando. Incorporouse, dominando a dor, e preparouse para unha longa camiñata. O rumor da follaxe, abaneada polo vento, apagaba unha cantiga que, nos seus labios era máis ben un rezo[39].

Ó contrario do que sucede no *Bildungsroman*, a novela de Iglesias Araúxo representa unha negación da esperanza de salvación proxectada no fracaso irónico dos ritos de pasaxe que rexen a búsqueda dunha identidade persoal e social. Trátase dunha xuventude que vive para fuxir dunha organización social e política tan poderosa e tan omnipresente que esta tendencia escapista resulta, ata certo punto, inevitable. O deporte, o sexo, a política e a droga son outros tantos mecanismos de evasión. O libro ofrécenos personaxes "redondos" cos que satisfacer a necesidade do lector de coherencia ou, segundo o expresaría Lukács, de "totalidade". Os ritos de pasaxe funcionan nun sentido oposto: os heroes van da formación á de-formación. Así o conflicto entre autonomía individual e a integración social[40] queda no "final aberto" da novela (e na mente dos supervivintes) sen resolver.

Máis grave aínda resulta quizais o fallo destes mozos de proporcionaren unha resposta ós problemas urxentes e inmediatos de Galicia, obxectivo que, por diversas causas, lles resulta imposible articular como proxecto político viable. O verdadeiro servicio á patria galega, o desafío productivo ó centralismo e á colonización cultural non se fan desde a vaga afinidade "enxebre", o diletantismo ou a simple consciencia senón desde o acto social disciplinado de esixencia e solidariedade. É posiblemente o maior mérito da novela, que os heroes recoñecen, no seu interior, esta deficiencia súa e están dispostos a pagar por isto. Se *Vento de seda* non é a historia dun triunfo, pode selo dunha explicación: os heroes posúen certa grandeza aínda no medio da dexeneración sufrida polo arquetipo.

A. M. S.

39. *Ibidem*, p. 107.
40. Moretti, Franco. *Op. cit.*, p. 67.

ENTREVISTA

No vintecinco aniversario do Instituto da Lingua Galega. Entrevista con Antón Santamarina

Henrique Monteagudo

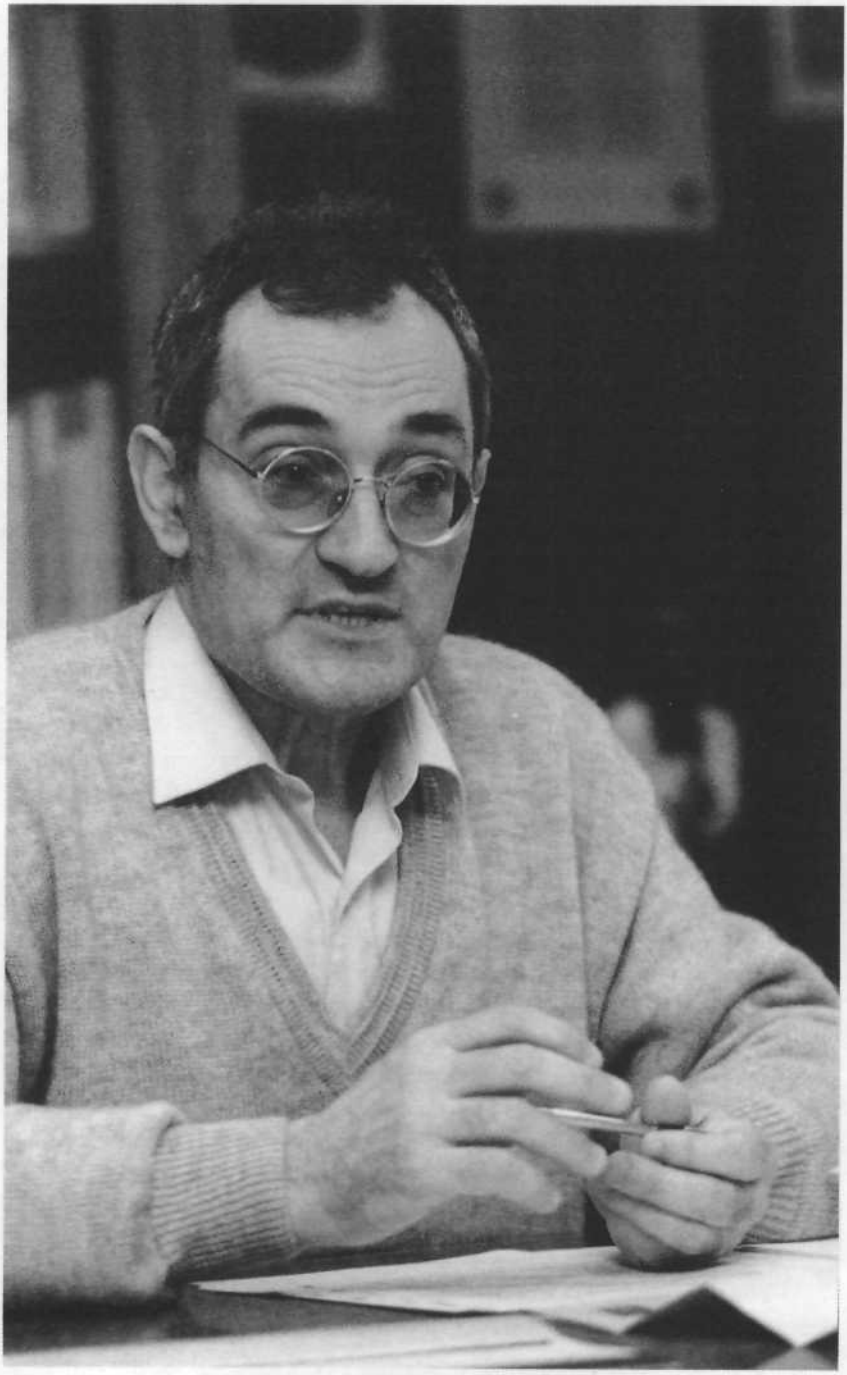
En 1971 fundábase o Instituto da Lingua Galega no seo da Facultade de Filosofía e Letras da Universidade de Santiago de Compostela. Deste xeito, o noso país dotábase dunha institución pública destinada especificamente á investigación, estudio e divulgación do idioma propio, un organismo que practicamente carecía de precedentes na historia de Galicia. Este ano cúmprense vintecinco anos do evento, e con tal motivo o Instituto ten convocado un Congreso Internacional sobre a Lingua Galega que se celebrará no mes de setembro, con participación de sobranceiros especialistas de Galicia, Portugal e o resto de Europa. A celebración do aniversario ofrece un bo pretexto para reflexionar sobre o camiño andado polo Instituto neste período. Ningunha persoa podería facelo mellor ca o seu antigo Secretario e actual Director, Antón Santamarina Fernández, laborioso e infatigable traballador do I.L.G. desde o primeiro momento, e unha das figuras máis representativas non só do propio Instituto, senón da Lingüística Galega actual. Nado hai cincuenta e catro anos nas montañosas terras da Fonsagrada, o compromiso deste sisudo catedrático de Filoloxía Románica da Universidade compostelá co idioma galego vén de moi lonxe, desde a súa implicación aló nos anos sesenta na Asociación Cultural O Galo, *que chegaría a presidir, e nos nosos días levouno á Vice-presidencia do Consello da Cultura Galega. O seu labor científico arredor do galego despregouse en eidos tan variados coma os estudios gramaticais, a elaboración de materiais didácticos, a regulación normativa do idioma, a recollida e divulgación do cancioneiro popular ou a fixación da toponimia do país. Trátase dun labor calado, alimentado por unha insaciable ansia de coñecemento, por unha constante inque-*

danza intelectual e por un rexo espírito de servicio ó país. A trascendencia do labor de Antón Santamarina non se mide soamente co reconto dos longos anos que destinou á docencia universitaria, cos múltiples estudios que publicou e deixou de publicar, cos servicios que prestou desde os diferentes cargos que se lle confiaron. Non menos importante son a súa función orientadora de traballos e investigacións de moi diverso tipo, o seu apoio a innúmeras iniciativas, o seu exemplo de honestidade e rigor intelectual e humano.

Sabemos que A. Santamarina se sentirá incómodo coas anteriores gabanzas (como de feito se sentiu cando lle propuxemos realizar esta entrevista) pois aborrece a publicidade e refuga as trivialidades da vida social; endebén, estamos seguros que as aceptará de bo grao, na íntima convicción de que son tan sinceras como merecidas. Precisamente por iso, a entrevista que reproducimos a seguir xirará arredor do traballo da institución que dirixe e dos problemas do galego e non da súa persoa. Así e todo, o lector atento non deixará de percibir no trasfondo das súas palabras o latexar dun intenso apego ó país e ó idioma, soamente igualado pola fondura dunha sabedoría acugulada con longos anos de estudio, de reflexión e de indesmaiable entrega ó seu traballo.

—Imos falar con Antón Santamariña sobre o Instituto da Lingua Galega (I.L.G.) co gallo do vixésimo quinto Aniversario da súa fundación. Antes de nada, sería interesante que percorresemos brevemente a historia do I.L.G.

—O I.L.G. naceu como un servicio paralelo do Departamento de Filoloxía Románica, como un organismo con entidade capaz para poder xestionar algún tipo de recurso que a través do Departamento de Filoloxía Románica non era posible facer. Daquela existía a Fundación Penzol, existía a fundación Fingoi (hoxe extinta, creo), existía a Fundación Barrié, e a través delas canalizouse un determinado tipo de axudas. Estas contribucións, nun principio, destinábanse fundamentalmente á recolleita de léxico galego mediante enquisas polo país, pero aquilo acabou cristalizando despois na elaboración do Atlas Lingüístico Galego. Naquela primeira etapa traballaban uns poucos bolseiros que se dedicaban fundamentalmente a engrosar o ficheiro lexicográfico do Instituto. Máis adiante, o traballo do I.L.G. derivou tamén cara á normalización do galego. Había unha Lei de Educación que permitía timidamente a presencia do galego dentro do ensino de maneira experimental. Entón, desde o propio Instituto e a través do I.C.E. organizáronse bastantes cursos de galego en moitos sitios, especialmente dirixidos a mestres. Eu lembro un con moitísimo entusiasmo o primeiro, no que participaran Paco Martín, Valentín Arias e algúns inspectores galeguistas que había naquela época. Por iso, tamén se contemplou a necesidade de



ANTÓN SANTAMARINA

elaborar manuais de ensino do galego, dos que careciamos totalmente. Daquela época (1971 ou 1972) é o primeiro manual de galego. Realmente xa existían a gramática de Saco y Arce e a gramática de Lugrís Freire, pero estaban moi anticuadas, porque a de Saco era do século pasado, a última edición da de Lugrís era do ano 1932 (aínda era posible atopala por aquí nas librerías de vello). A edición da gramática de Carballo Calero estaba recente. Pero estas gramáticas que non estaban dedicadas ó ensino práctico, senón máis ben a dar unha noticia do galego, non eran métodos de aprendizaxe do idioma. Así que sucesivamente, en tres anos, publicamos (colectivamente) aqueles tres manuais, os *Galego 1, 2* e *3*.

—Quizais falando destes tempos vellos non fose ocioso lembrar cal era a situación dos estudios sobre o galego e tamén cal era a situación do estudio do galego na Universidade.

—Naquela época a situación do galego era, desde o punto de vista do coñecemento científico, moi cativa. Un pouco máis adiante, cando eu xa era máis profesional no meu terreo, cando cheguei a manexar bibliografías científicas románicas, por exemplo os traballos de Jud sobre romanística, descubrín que o que podía coñecer un romanista estranxeiro como o propio Jud ou como Jaberg ou como Rohlfs a propósito do galego eran xustamente esas dúas obras que acabo de mencionar, a gramática de Lugrís, a gramática de Saco y Arce e os diccionarios de Cuveiro e de Valladares; e aí acababa todo o coñecemento que dos Pirineos para aló, realmente do Bierzo para aló, tiñan da lingüística galega; o traballo de Vicente García de Diego tamén se mencionaba, pero moi pouco.

—¿E en Portugal?

—En Portugal tamén era moi escaso o coñecemento sobre o galego, practicamente nulo. Cítase moitísimas veces unha frase de Dámaso Alonso na que aínda nos anos 60 se queixa do "atraso increíble" da lingüística galega. Realmente estaba absolutamente todo por facer. Por non saber, nin sequera sabiamos cales eran as grandes liñas da constitución dialectal do galego; non había máis que as fronteiras da gheada e do seseo que trazara no ano 1945 Alonso Zamora Vicente cunhas enquisas algo arcaicas; do resto non se sabía case nada.

—Máis ou menos ó mesmo tempo que se creou o I.L.G. tamén se constituíu a Cátedra de Lingüística e Literatura Galegas, ¿non si?

—Efectivamente. No ano 1963 creárase na Universidade de Santiago a Sección de Filoloxía dentro da Facultade de Filosofía e Letras, como unha sección paralela á de Xeografía e Historia, que era a que tiña tradición aquí. Nun principio eran estudios exclusivamente de Hispánicas, destinados a obter unha Licenciatura en Filoloxía Española. Nesta sección, nos

cursos de cuarto e quinto, estableceuse unha clase obrigatoria de lingua e outra de literatura galegas que comezou a dar Carballo Calero. Naquela época Carballo estaba en Fingoi, en Lugo, na escola privada e cando se implantou aquí a Lingüística Románica con esa licenciatura en español, trouxeron a Carballo Calero de Lugo e foi el quen se encargou das clases de lingua e literatura galegas naquela fase inicial. Naquela primeira fase, na carreira de Filoloxía, o galego eran dúas materias entre trinta.

—Nestes momentos dos primeiros pasos do I.L.G., ¿cal foi a acollida que tivo? Refírome tanto ó nivel oficial da Universidade coma ós ambientes galeguistas que estaban afeitos a ver o galego dunha determinada maneira e de repente aparece unha visión distinta, que é a visión científica.

—Si. Nun principio había, supoño (e digo supoño porque eu, aínda que estiven no I.L.G. desde a súa creación, non fun o xestor da idea do I.L.G.), unha certa rivalidade coa Academia Galega. De feito había unha Gramática que era a de Carballo, había unhas Normas (da autoría de Carballo), moi elementais, que tamén publicara a Academia, e a proposta do Instituto era un pouco heterodoxa con respecto ás propostas anteriores. Con todo, a intención do I.L.G. desde o principio fora a de chegar a acordos nos que se afrontaran todos os aspectos da ortografía galega, sen termos que acabar co estribillo (como pasaba no folleto das normas da RAG) de que "no non contemplado aquí é supletorio o estipulado nas normas da R.A.E." Quizais isto e tamén que "en tratándose de la lengua vulgar —como di Aldrete— todos quieren opinar aunque no tengan caudal para hacerlo" foi polo que desencadeamos unha querela ortográfica aínda non superada.

—¿As autoridades da época puxeron facilidades, puxeron dificultades...?

—Realmente era unha época difícil aquela na Universidade. Era a época do rector García Garrido, que veu despois das resacas do 68. No referente ás reivindicacións culturais case non se pode diferenciar a actitude das autoridades academicas das gobernativas. Ademais este tipo de institucións (como o I.L.G.) nutríanse de xente galeguista e realmente a Universidade daquela non era galeguista. Foise sobrevivindo porque case non se podía prescindir de nós, non había outra xente..., había que facer un traballo filolóxico e non había outra xente que nos suplise en entusiasmo. Eu lembro aquela época como dificultosa, onde mesmo a propia Universidade era ata certo punto reticente; pero aquela loita pola apertura daba lugar a unanimidades que despois se romperon (e non o digo con nostalxia).

—A revista Verba *apareceu tamén vencellada ó I.L.G.*

—É difícil discriminar o que daquela era Instituto e o que era Departamento (eu aínda hoxe non o sei moi ben). Efectivamente, no

ano 1974 empezou a aparecer a revista *Verba* e xunto coa revista os *Anexos* (xeralmente resultado de teses) que aínda seguen a saír. A revista (como o I.L.G mesmo) fundouna Constantino; Constantino chegou como Catedrático no ano 1966; como viña de Alemaña, traía o saber romanístico de alá; alá deixaba moitos contactos, como Harri Meier, onda quen fora lector; tiña amizade con Joseph Piel e con outros; foi realmente un feito providencial que aparecese Constantino por aquí con aquelas ideas filolóxicas novas que ninguén difundira aquí desde cátedra ningunha (aínda que había 100 que circulaban por Europa); aquí ten habido filólogos (como Cotarelo), pero realmente o traballo filolóxico serio realizouse posteriormente á chegada de Constantino coa entrada da filoloxía románica, que a verdade daquela xa non era unha ciencia moi moderna, así e todo os primeiros pasos déronse naquela época. Teño dito que Constantino e os que estivemos ó seu arredor fomos uns privilexiados porque aquí estaba todo por facer; Galicia era un campo onde se podía botar un pé fóra da Facultade e empezar a recoller cousas novas e elaboralas despois en forma de gramáticas, vocabularios, ou estudios de tipo histórico. Estaba absolutamente todo por facer, era un campo privilexiado para traballar, polo deserto que había. E a todos aqueles estudios fóiselles dando saída en *Verba* e nos *Anexos* (ou en traballos que aínda están inéditos).

Pouco despois de Constantino tamén apareceu pola Facultade Ramón Lorenzo, que é o actual director da revista; tamén viña de Alemaña e con preparación específica no galego. Pero a entrada de Lorenzo en Santiago fíxose con dificultades (de feito tivo que andar desempeñando cátedras que non eran de galego nin estaban sequera en Santiago); por iso o labor de Lorenzo tardou algo máis en empezar a render como mentor.

—*En certa maneira isto supuxo entón tamén unha ruptura coa tradición, no sentido de que, como dicía antes, estudios sobre o galego existían, non científicos, pero existían reflexións ou traballos con certas pretensións sobre o galego e o feito de que se introducise unha visión da lingua desde un punto de vista distinto chocou con outros. Víase que había unha certa ruptura cunha tradición... Modernizar o coñecemento do galego tiña que supor fricciónns. Eu teño pensado se tamén a forma especial que se ten de ver a lingua desde a ciencia, cunha perspectiva deliberadamente moi fría, obxectiva, non provocou tamén malentendidos, choques co campo da militancia nacionalista, é dicir, con esa visión da lingua moito máis quente, moito máis afervoada.*

—Creo que, en efecto, ten certo interese este aspecto porque o estudio do galego nunca se puido liberar de certas connotacións políticas. Naquela época agudizouse, e chegou a agudizarse moito máis despois nos anos oitenta. De feito, cara a nós houbo sempre bastante reti-

cencias; non só as que mencionei antes (académicas e gobernativas) senón tamén por parte de certos sectores do nacionalismo. Desde o primeiro momento, a nosa colaboración co I.C.E. (Instituto de Ciencias de Educación da Universidade) e con outros estamentos foi interpretada erroneamente por algúns dirixentes do nacionalismo político... Hai mesmo un libro onde se di que o I.C.E. e o Instituto da Lingua Galega se dedican a traer expertos de California para ensaiar aquí cos galegos as técnicas de asimilación lingüística usadas aló cos chicanos. Ese estilo de críticas sostívose durante moito tempo, logo acabáronse bifurcando, uns continuaron con esa teima durante moito tempo e supoño que aínda continuarán con ela, e outros abriron frontes novas contra o I.L.G. desde o chamado "reintegracionismo" (carro no que acabou subindo a finais da súa vida o mesmo Carballo, que fora o primeiro secretario do I.L.G.); pero a cuestión do lusismo é xa un pouco posterior. Foran uns ou foran outros, na dialéctica de posturas, sempre entraba como argumento contra o I.L.G. o de dereita españolista. O tempo vai pasando e o I.L.G. segue máis ou menos onde estaba, aguantando, creo que con bastante dignidade, aqueles e moitos outros acosos e reticencias. Aínda así eu e todos os colegas do I.L.G. seguimos tendo o mesmo entusiamo que hai 25 anos por moito que a experiencia nos volvese máis escépticos.

—*A partir do ano 1975 o I.L.G. involúcrase tamén bastante nun traballo de cursos para mestres, un traballo digamos de extensión social da lingua, de ensino... de feito ó principio daqueles cursos voluntarios saíron fornadas de mestres que logo serían renovadores da escola galega e promotores da galeguización do ensino.*

—Nesa época prodúcese unha actividade bastante grande no tocante á formación de educadores. Había en Cataluña daquela unha institución moi meritoria que se chamaba "Òmnium cultural", aquí non se chegou a formar ningunha cousa parecida a aquel "Òmnium cultural" porque non había tampouco caldo para que medrase unha institución daquel tipo. En certa medida o I.L.G. cumpriu algo daquel papel que tiña que facer outra institución máis independente. Con esa finalidade nós colaboramos moito co I.C.E., fundamentalmente os cursos que nós dabamos aquí eran froito dunha colaboración co I.C.E., pero tamén se daban moitos cursos por parte de profesores de institutos de ensino medio orientados por nós. Lembro que se facían cursos en Lugo, en Pontevedra, en Redondela, en Vilagarcía... dos que se encargaban ás veces mestres que asistiran previamente a cursos dados por nós, ou que impartían profesores de Instituto. Téñense dado moitísmos cursos e nós iamos alí co noso diplomiña ó final para estimular un pouco ós rapaciños de Bacharelato... Temos hoxe alumnos que asistiron a cursos coorganizados por nós e por moitos institutos de Galicia. E finalmente, tamén, isto xa a partir do ano 1979, cando se fixo obriga-

torio o ensino do galego nos centros de ensino básico e de ensino medio, o I.C.E. e mais o I.L.G. organizaron os cursos de reciclaxe. Despois a colaboración foi coa Consellería de Educación e eu mesmo estiven ó principio, na fase de pre-Autonomía (cando o célebre Decreto de Bilingüismo) con Alejandrino Fernández Barreiro. Lembro que foramos Alejandrino e mais eu a Barcelona a ver como estaban organizando alí os cursos de reciclaxe de mestres porque eles levábannos un pouco de avantaxe. Xantaramos unha vez con Tarradellas, pero con quen máis falamos foi con Joaquim Arenas, que era o responsable desta cuestión. Despois Xan Babarro e eu puxemos en marcha aquí aqueles cursos, similares ós de Cataluña, aínda que adaptados á situación nosa; aqueles cursos déronse por centenares, por toda Galicia. Os cursos que aínda se dan teñen aínda un perfil parecido ó que eu lles dera. Despois eu cesei (convencido de que non valía para a política aínda que fose en funcións tan modestas como a de "Secretario da Lingua Galega"); pouco tempo despois cambiou o conselleiro, e decidiron facer xa os cursos pola súa conta dentro da propia Consellería.

—Naqueles anos comézase a entrever a posibilidade de oficialización do galego e entón lánzase o tema da norma. No ano 1976 prodúcense as primeiras tentativas de elaboración dunha norma. ¿Cal foi o papel do I.L.G.?

—O papel do I.L.G.. foi esencial. Pero como hai que darlle a cada un o que se debe, teño que dicir que o I.L.G. (aínda que a necesidade se sentía no ambiente) deu un primeiro paso estimulado desde fóra. Debe ser por esa época cando se fundou Edicións Xerais de Galicia, o director de Edicións Xerais era naquela época Xulián Maure. Por unha iniciativa del (o libro escolar, que daquela empezaba, esixíao) o I.LG. implicouse na posta en marcha dunha tentativa de unificación ortográfica. Fixéronse unha serie de Seminarios, convocando a todo o mundo. Viñeran Martiño Montero Santalla (daquela o iniciador do reintegracionismo), Ricardo Carballo Calero (daquela aínda defensor da norma da R.A.G.), Xosé Luís Rodríguez e bastantes escritores, incluso xente que desapareceu de por aquí, como Felipe Fernández Marzoa. Faciamos nunha sala da vella Facultade de Filoloxía unhas reunións semanais para despois de estudios monográficos acordar como ía ser a acentuación, o tratamento do artigo, e así sucesivamente. Ó principio formaban parte destes seminarios, como dixen, Carballo Calero e o propio Xosé Luís Rodríguez, pero ó final acabaron desolidarizándose daquela idea de facer unha norma única. Daquelas reunións saíu aquel libriño das Bases, do que se tiraron centenares de miles de exemplares, libro que despois editou a Xunta de Galicia. Aquilo non acabou coa dualidade de Normas, había a Norma da Academia e as *Bases*. (Mesmo apareceu unha norma da A.S.P.G. que plaxiaba totalmente o noso libro da *Bases* pero propondo unha terceira, ou cuarta norma alternativa). Finalmente,

igual que todos os directores xerais e que todos os conselleiros que ían pasar pola Dirección Xeral de Política Lingüística ou pola Consellería de Educación houbo un intento de acabar co problema normativo. Alejandrino Fernández Barreiro constituíu o seu propio seminario, ó que asistiamos Xosé Luís Rodríguez, Carballo Calero, Isidoro Millán e eu mesmo. Había que implantar o galego no ensino e non se podía andar con historias: a recuperación dun idioma (especialmente o seu ensino) require un sistema gráfico único. Chegouse a un acordo mínimo. Daqueles seminarios saíran unhas conclusións que foron traducidas despois nun documento que era distinto do que se acordara, polo tanto aquel documento quedou abortado. Foi unha ocasión perdida. Hai cartas de Isidoro Millán envelenadas contra o presidente da Comisión porque terxiversou no texto que saíu como Norma o que se tiña acordado previamente. Finalmente adoptáronse as *Bases* para a autorización de publicación de libros de texto e quedou aquilo de maneira provisional durante un certo tempo. Pero a historia non acabou aí. Pouco despois xurdiu a idea de publicación do Misal galego. Os traductores estaban nun dilema, non sabían exactamente qué normativa adoptar, entón por iniciativa de Andrés Torres Queiruga, que era académico e un dos que naquel momento estaban traducindo o Misal, acordouse constituír unha comisión mixta entre Instituto e Academia para chegarmos á unificación de criterios entre as dúas institucións en materia de normativa. Celebráronse moitos seminarios. Ó I.L.G. tocoulle principalmente o traballo de elaborar os informes filolóxicos. O resultado foi a Normativa do ano 1982, que continúa en vigor. A raíz daquilo, o Misal foi seguramente a primeira obra que apareceu conforme á Normativa. Carballo Calero, que era académico, mantívose apartado deste proceso, a pesar de que Ramón Piñeiro lle pediu que asistise. Lémbrome eu ben da longa conversa entre Piñeiro e Carballo debaixo do magnolio da praza de Mazarelos. Pero Carballo xa estaba daquela demasiado lonxe das posturas de Piñeiro e das nosas.

—O que se observa, por exemplo, comparando o estado das discusións do ano 1974 e de 1982 é que, á parte de que o tema se consideraba menos importante no ano 1974 do que logo foi no 1982, no 1974 había unha especie de consenso xeral sobre o feito de que o modelo tiña que ser galego, aínda que había pequenos matices sobre se se debía fundar máis na lingua literaria ou na popular.

—Si. Mentres as intervencións na lingua eran só "privadas" (como cando fixeramos *Galego* 1) as posturas mantíñanse nun debate amable. Pero cando o galego comezou a ter algunha oportunidade de ser lingua oficial e unha das opcións podía ter ocasión de imporse foi cando as posturas se envelenaron e unha delas, a defendida por Carballo, que fora a da Academia ata aqueles anos, derivou cara ó reintegracionismo

franco. A partir daquela, un día tras doutro Carballo escribía en *La Voz de Galicia* que eramos trescentos millóns e todas esas historias que son coñecidas. A nova formulación lusista agora cambiaba o "modelo", co cal a posibilidade de concordia quedaba abortada porque mentres se parte dun ideal de galego común e as discusións son por un acento ou por un trazo hai unha base para o acordo; pero cando o que está en discusión é a esencia mesma do galego, desde concepcións diferentes, as bases para un acordo desaparecen.

—Contra o ano 80 apareceu aquela vía intermedia que era a da A.S.P.G., moi próxima na súa formulación concreta ás posturas do I.L.G. e da R.A.G. e, sen embargo, ideoloxicamente máis achegada ó bando reintegracionista. Unha das cousas que sempre chama a atención e que resulta difícil explicar nesta polémica é que se un compara o que son as propostas concretas de normas para o galego, hai opcións que se parecen moito na práctica e que sen embargo discursivamente aparecen moi enfrontadas. ¿Como explicas esa anomalía?

—En xeral a xente do Instituto, aínda que cun compromiso galeguista fóra de toda dúbida, non tivo unha militancia de partido moi relevante, e realmente as Normas da A.S.P.G. eran a norma de *A Nosa Terra* e a norma máis ou menos oficiosa do Bloque Nacionalista Galego. Pilar García Negro e Xosé Mª Dobarro, naquela época, esforzábanse en manter un marcado distanciamento político con respecto a nosoutros. Eu supoño que era unha cuestión máis de diferencias pretendidamente políticas ca de diferencias xenuinamente lingüísticas, porque o modelo de lingua que defendiamos era máis ou menos o mesmo, é dicir, un galego identificado, un galego de Galicia; uns poñen trazos e acentos aquí e outros poñémolos acolá, iso non diferencia decisivamente un modelo normativo do outro. O feito de non podermos ter chegado a un acordo non se explica por razóns de tipo lingüístico, está claro, era por razóns de tipo aparentemente político. Polo demais, sobre a débeda das chamadas normas da ASPG-80 coas *Bases* xa dixen algo antes.

—¿Como contemplas a situación actual? ¿Que perspectivas ves neste terreo?

—Bastante calmada, se cadra por cansazo. Ten habido épocas de moita virulencia e mesmo ataques persoais moi desagradables, hoxe (fóra de certos grupúsculos) xa superados. Fóra do uso oficial (na administración, onde a legalidade impón o uso da normativa oficial) no privado, as editoriais están todas por seguir a normativa oficial, mesmo as menos entusiastas como Sotelo Blanco ou Ediciós do Castro; no caso das outras dúas grandes editoriais galegas, Editorial Galaxia e Edicións Xerais, o compromiso coa normativa é mesmo militante. Por iso as cousas parecen ter chegado a un punto se cadra xa irreversibles. De toda maneira hai

indicios preocupantes. Eu vexo que a pesar de todo o ensino e de que a xente está educada nunha normativa, a contestación universitaria maniféstase maioritariamente a través da normativa disidente. E non é que me moleste a disidencia, pois eu nisto e en todo defendo que a disidencia debe de habela aínda que só sexa por razóns de hixiene; o mesmo San Paulo o dicía, *oportet haereses esse*, e eu recoñezo que a nosa postura gañou solidez cando tivo que afinar nos argumentos contra o reintegracionismo. Pero que hoxe o descontento universitario milite maioritariamente na disidencia prodúceme un certo desacougo.

—As opcións normativas do I.L.G. preséntanse como fundamentadas nun traballo científico e están razoadas basicamente en termos científicos, así que podemos pasar a falar dese outro tipo de traballo. ¿Cales foron historicamente e cales son as liñas de investigación máis relevantes que ves ti no traballo do I.L.G.?

—Hai bastantes. Podo facer unha enumeración rápida dos proxectos que hai hoxe no I.L.G. Aquela vella sección de Lexicografía onde se ía alimentando o ficherio lexicográfico con memorias de licenciatura, con teses de doutoramento e con enquisas feitas a propósito, hoxe converteuse nunha base de datos lexicográfica da que falarei máis detalladamente despois. Esta é, polo tanto, unha sección do Instituto que funciona desde as orixes, aínda que hoxe se traballa doutra maneira. Hai unha sección de Onomástica, a través da cal o Instituto participa nun proxecto científico europeo patronímico (PATROM), de estudio dos nomes de familia románicos; a sección galega de PATROM é a responsable da coordinación de todos os centros da Península Ibérica: Barcelona, as Illas, Santander, Oviedo, Sevilla, Madrid, Lisboa... Hai unha sección de Fonética e Fonoloxía, con algúns proxectos en marcha. Está o proxecto do Atlas Lingüístico, do que van publicados neste momento dous volumes e están en curso de publicación outros dous, dos 10 que se prevé que terá. Estase a formar un Arquivo do galego oral baseado na recolleita e transcrición de textos. Hai unha sección de Gramática descritiva da lingua galega. Hai un proxecto para o estudio do galego escrito, outro para a formación dunha Gramática histórica da lingua galega. Ramón Lorenzo presentará en breve na súa sección Medieval unha copiosa colección de documentos de Montederramo. Están en marcha outros proxectos como a cronoloxía dos escritos publicados en galego desde 1600 ata 1936. Tamén colaboramos con Galaxia na elaboración dun Diccionario literario galego, do que xa saíu o primeiro tomo. Eses son máis ou menos os proxectos e seccións actualmente en funcionamento.

—¿Cales son as fontes de financiamento, con que tipos de apoios conta o I.L.G. neste sentido?

—Canto ó financiamento, a Universidade de Santiago, que é a que pon o esencial do Instituto (o edificio e o persoal investigador principal, constituído por profesores do Departamento de Filoloxía Galega), realiza unha contribución anual modesta, fundamentalmente destinada a cubrir os gastos de funcionamento e mantemento. Hai un financiamento que vén desde a fundación do Instituto anual e puntualmente procedente da Fundación Barrié, neste momento está en dous millóns de pesetas. O resto de financiamento obtense en función de proxectos, que concorren ás convocatorias públicas da Dirección General de Investigación Científica y Técnica (DGICYT) do Ministerio de Educación e Ciencia ou da Dirección Xeral de Universidades da Xunta de Galicia. Por exemplo, o dos Patronímicos románicos, o do Galego oral tamén e o de Gramática descritiva galega son financiados desde Madrid. Para a Base de datos lexicográfica e para o Atlas Lingüístico contamos cun convenio anual da Dirección Xeral de Política Lingüística, neste momento está en vinte millóns, que na práctica son dezaoito.

—¿O presuposto global do I.L.G. a canto ascende aproximadamente, por exemplo o do ano pasado?

—Non o podo dicir con exactitude porque non conto agora neste momento cos datos. Os fondos recadados polos proxectos de investigación financiados pola Dirección General de Investigación, Ciencia y Tecnología e pola Dirección Xeral de Universidades da Xunta de Galicia son fundamentalmente para infraestructura, é dicir, para comprar ordenadores e outros aparatos, para comprar libros, subvencionar viaxes de estudio e gastos deste tipo. Débese ter en conta que o Instituto non ten persoal investigador fixo, somos profesores de Universidade que lle adicamos parte do noso tempo de investigación, polo cal non percibimos ningunha retribución especial: a nosa dedicación ó Instituto foi sempre voluntaria e desinteresada. Realmente os únicos que reciben gratificación (módica, todo hai que dicilo) por traballar no I.L.G. son os bolseiros, pero a estes só podemos pagarlles a través do convenio para o Atlas Lingüístico e para a Base Lexicográfica que temos asinado coa Dirección Xeral de Política Lingüística: en resumo, son dezaoito millóns de pesetas para pagar todas as bolsas do ano, os gastos de biblioteca, de mantemento de aparatos, e outra infinidade de gastos menores. Neste momento están colaborando co I.L.G. uns vintecinco bolseiros, na súa maioría estudiantes de segundo e terceiro ciclo de Filoloxía Galega, que adican catro horas diarias de traballo por un estipendio modestísimo.

—Neste sentido, ¿onde ves as maiores deficiencias hoxe?, ¿como pensas que se deberan resolver?

—O problema fundamental do I.L.G. é o financiamento. É moi penoso, especialmente para min que me dou moi pouca maña, vivir

todos os anos co pesadelo de ter que renegociar a renovación do convenio que de non renovarse supón pechar o Instituto ou substituír o traballo remunerado con traballo de voluntarios, o que fagamos nós como profesores dedicándonos a isto ou o que alumnos voluntariamente poidan prestar. Realmente falo de traballo voluntario e hai persoas que veñen facer traballo voluntario. Desde logo para que se desenvolvesen estes dous grandes proxectos nos que o Instituto vén traballando desde hai moitos anos xa, que son o de Lexicografía e o do Atlas Lingüístico, e puidesen despregarse outro tipo de actividades, gustaríame que houbese polo menos unha cantidade fixa de partida como ten calquera academia no mundo para poder funcionar e render. Creo que hai cautelas contra o I.L.G. que impiden que sexa atendido cunha xenerosidade máis adecuada ó que leva rendido. Aínda non se fixo debidamente unha historia da normalización lingüística neste país pero o día que isto se faga (permítaseme esta inmodestia) o capítulo que lle vai corresponder ó I.L.G. non pode ser dos máis cativos; empezando por aqueles cursos que mencionei antes e acabando pola elaboración do "corpus" que é case completamente obra nosa, aínda que as gramáticas e diccionarios nos que se difunde este galego codificado leven un pé de imprenta que non sexa noso.

—*Nestas liñas que xa se ve que son moi plurais e diversas, ¿botas en falta algo?, é dicir, ¿gustaríache que o I.L.G. tivese dedicación a algún outro campo dos que non están comtemplados ou que tivese máis dedicación a algo que ti pensas que na actualidade ten?*

—Creo que o I.L.G. neste momento ten xa cumprido un obxectivo: a recolleita de material e a presentación dos primeiros resultados; agora queda por facer unha profundización en todo. Cada sección do I.L.G. irá no futuro canalizando esta laboría. Hai tamén campos novos abordados só parcialmente onde o I.L.G. podería seguir ofrecendo un bo servicio á normalización idiomática: o da Terminoloxía. Non é un campo novo de todo pero as varias propostas terminolóxicas para distintos campos manifestáronse pouco fundadas, confusas ou contradictorias; hai sobre todo moitos baleiros, polo que se fai imprescindible a creación dun centro adicado especificamente a pór orde e impulsar as tarefas de creación terminolóxica. Naturalmente, isto esixe tamén diñeiro e preparación de xente e un traballo constante. Supoño que o Instituto podería facelo perfectamente; ó mellor hai outras institucións que o poderían facer tamén, pero coido que como en materia de norma idiomática a Academia (que é en materia de normativa a que debe dar as formas canónicas), vén de feito dando por válidos os dictames que elabora o I.L.G., tamén e materia de terminoloxía poderiamos ser perfectamente os encargados de atender esta necesidade. Estamos ás leguas do que fan neste sentido en Cataluña ou no País Basco, e a leguas do que o propio desenvolvemento do galego esixe.

—Coméntanos máis en particular algún proxecto do Instituto para termos unha idea máis concreta de en qué consisten.

—O Atlas Lingüístico é un dos nosos proxectos máis antigos. O Atlas empezou a facerse aquí en coordinación cun Atlas Lingüístico da Península Ibérica que preparaba o profesor M. Alvar, cun cuestionario bastante reducido, dunhas mil cincocentas palabras aproximadamente. A recolleita do material galego encargóuselle ó Instituto, pero aproveitando fíxose unha amplicación grande deste cuestionario ata chegar a unhas dúas mil setecentas preguntas, algunhas de contestación múltiple. Entón fíxose unha rede de puntos, son cento setenta e seis puntos, e pasouse o cuestionario por todos estes sitios. Isto deu lugar á colleita dunha cantidade enorme de información sobre a situación do galego vivo. Son 176 cadernos con 2700 preguntas cada un. Para que esta información fose útil houbo que reelaborala, cun traballo básico que consistiu en facer para cada pregunta un caderno coas contestacións dos 176 puntos de enquisa. Destes resumos foi donde se extraeron os borradores do primeiro volume do Atlas Lingüístico, que trata sobre morfoloxía verbal. Cando se comezou co segundo volume xa o Instituto contaba coa axuda dos ordenadores, dos que se valeu aínda que dunha maneira bastante primitiva que facilitou só o proceso de edición. Nestes momentos, para volver útil todo ese material que temos aí, que podemos calcular que consiste aproximadamente en 700.000 respostas, de items, decidiuse pasar todo iso a unha base de datos e nese momento estamos volvendo a pasar todos eses cuestionarios a soporte informático. Son 700.000 respostas que hai que escribir en símbolos fonéticos e en caracteres ortográficos; é un arduo labor pero unha vez que todo isto estea informatizado, a producción de volumes vai ser practicamente automática. Evidentemente as posibilidades de explotación destes materiais van ser enormes.

—¿En cantos volumes se prevé que consistirá o Atlas Lingüístico de Galicia?

—Prevemos que serán uns dez volumes aproximadamente, pero é que non só é iso senón que o paso a soporte informático vai permitir incluso a publicación electrónica do propio Atlas e a consulta moitísimo máis áxil que en soporte papel. Hoxe outros Atlas Lingüísticos, por exemplo o de Córcega, xa se están facendo tamén en soporte papel e electrónico. Pensamos que nun futuro, unha vez que se remate a publicación en papel do Atlas, haberá tamén unha segunda entrega con máis campos (có fonético e ortográfico) e con moitas posibilidades de busca, incluso pola etimoloxía da palabra, con posibilidades de consultar en pantalla calquera palabra e fabricar un mapa pola túa conta (o mapa de *irmán / irmao*, por exemplo), sen necesidade de ter un Atlas en papel diante. Isto polo que respecta ó Atlas Lingüístico. En canto á

Lexicografía, que é outro proxecto que eu mesmo dirixo, empezou hai moito tempo, practicamente hai dez anos, dunha maneira bastante elemental e dando moitos paos de cego, descubrindo mediterráneos porque non tiñamos contactos nin aquí na Península nin fóra. Empezamos a fabricar a nosa base de datos, guiándonos un pouco pola que naquel estaba empezando a facer tamén o Institut d'Estudis Catalans. Fixemos unha visita ó Institut hai moito tempo o noso informático (Arturo Reguera) e mais eu, e máis ou menos adaptamos ás nosas necesidades as ideas que eles tiñan para unha especie de tesouro da lingua catalana que están a facer alí. Desde aquela estamos traballando, de momento, na concordancia e lematización de obras.

—¿Que é exactamente o que pensades facer?

—A lexicografía galega é de tradición bastante pobre, comparado coa situación doutros países da Península; pára o castelán, por exemplo, hai diccionarios desde Nebrixa, aínda que a intención de Nebrixa non fose facer un diccionario castelán senón latino; pero aínda así o diccionario de Nebrixa é unha fonte insustituíble para coñecer o castelán da época. Nebrixa foi traducido ó catalán moi pouquiño tempo despois, en 1505. O portugués madrugou tamén. A nosa tradición lexicográfica en cambio empeza co bacharel Olea, arredor do 1516, aproximadamente, que recolle unhas ducias de palabras de Monforte e Verín... Naturalmente estivo inédito ata que o editou Filgueira polos anos 50. E logo temos que saltar ata o Padre Sarmiento, que escribiu obras de tema galego, non de carácter lexicográfico estrictamente porque non as expuxo en forma de diccionario e que tamén quedaron inéditas practicamente ata o presente século, ata os anos setenta, aínda que Xosé Manuel Pintos e moita xente as coñecían e as utilizaron. Logo veñen os diccionarios coñecidos, o Rodríguez, o Cuveiro, o Valladares, o da Academia, o Carré e o Eladio; e aí acábanse practicamente as grandes aportacións lexicográficas. Viñeron despois vocabularios dialectais, moitas palabras recollidas nas súas campañas do Atlas Lingüístico da Península Ibérica por Aníbal Otero; para o galego exterior hai o de Acevedo e Huelves; e así outras contribucións de maior ou menor pretensión. Pero realmente un enriquecemento da lexicografía galega vaciando sistematicamente fontes literarias non se fixo. Hoxe hai moitos diccionarios galegos pero realmente son reescrituras doutros diccionarios. O que fixo un pouco de lexicografía con fontes foi o diccionario da Academia Galega pero usaba un corpus moi cativo; dá unha idea o seu volume: desde "A" a "cativo", que é a parte publicada, resulta un volume moi pequeno a pesar de a maior parte das columnas estaren cheas de citas quilométricas de textos medievais. A tradición lexicográfica consiste en que os diccionarios son a fonte dos diccionarios. A miña intención é, daquela, romper con esta práctica, proceder a este baleirado de fontes e logo...

—¿De que fontes partides?

—De fontes escritas, principalmente, literarias e non literarias. Pretendemos que estea representado o galego de todas as comarcas, de todas as épocas desde finais do XVII, e de todos os xéneros e rexistros. Está claro que isto non sempre é posible porque hai moitas lagoas (por exemplo hai moi pouca prosa científica). Isto quere dicir que o máis representado van ser os textos literarios posteriores a 1850. Usamos tamén documentos do galego oral, uns trancritos especificamente para isto, outros aproveitados de memorias de licenciatura ou de teses de doutoramento, editadas ou inéditas. Entre textos longos e breves levamos neste momento máis de 700 obras fichadas. Cando cheguemos ás 1000 creo que imos ter un corpus suficientemente representativo e poderemos pasar á seguinte fase. Está claro que os diccionarios tamén van ser fontes para o noso diccionario, pero só unha fonte máis. Cando remate esta fase de recolleita comezaremos a redacción; pretendemos que o producto final sexa algo parecido ó Alcover-Moll (ou a calquera outro diccionario histórico), onde cada palabra veña documentada coas súas variantes, as súas acepcións, os textos que a autorizan, a cronoloxía etc.

—De momento estades no traballo de documentación e dos métodos de lematización do diccionario, ¿cal será o seguinte paso?

—Hoxe está inventado como se fai un diccionario. Nese aspecto aínda non nos puxemos a traballar, pero é cuestión de dar os primeiros pasos, seguindo bos modelos; hoxe hai moi bos diccionarios históricos feitos polo mundo, empezando polo de Oxford... Hai moito onde inspirarse para facer un bo diccionario. Resta dicir que a posibilidade de facer isto antes ou despois depende da cantidade de axuda que teñas, porque está claro que unha obra destas características supera o que pode dar de si unha vida de dedicación. Fichar unha obra leva bastante tempo, fichar 1000 obras leva 1000 veces máis; e a fase de redacción tamén é moi longa: o *Oxford English Dictionary* comezouse polos anos cincuenta do século pasado e acabou de publicarse o último volume no ano vinte oito deste século; o diccionario histórico alemán dos Grimm empezou moito antes có Oxford e acabou nos anos sesenta deste século, é dicir, a redacción deste diccionario prolongouse máis de século e medio. Unha obra de proporcións máis modestas como é o Alcover-Moll para o catalán iniciouse a principios de século e rematouse nos anos 60. Naturalmente con máis xente e medios os prazos de fabricación poden abreviarse. Con todo, eu teño asumido que polo camiño que levamos é difícil que poida ver publicado o último volume. Espero que tras de min veña un Moll ou un Burchfield ou un Frings que o remate. Eu e os meus colaboradores creo que estamos a cumpir coa parte académica que nos corresponde; tócalles ós responsables da política cultural avaliar se cómpre ou non darnos o apoio necesario para que antes de 20 anos poi-

damos dispor dun instrumento equiparable a calquera dos *tesouros* que teñen a maior parte das linguas europeas.

—Antes diciamos que non hai moitos anos o galego case era descoñecido para a romanística, para a filoloxía románica en xeral. ¿O traballo do I.L.G. supuxo dar a coñecer o galego tamén cara á comunidade lingüística internacional? ¿Que relación mantén o I.L.G. con científicos de fóra?

—Eu creo que si; se hai 25 ou 30 anos toda a bibliografía lingüística referida ó galego cabía nun par de folios, hoxe as fichas de traballos referidos á nosa lingua cóntanse por milleiros. Está claro que non só é labor do I.L.G., pero creo que no I.L.G. está o mérito principal de ter posto a semente. Con respecto ó segundo aspecto da pregunta, as relacións do I.L.G. con científicos de fóra sempre foron moi fluídas. Dámaso Alonso e J. Piel foron membros honorarios do I.L.G.; grandes figuras da romanística (H. Meier, K. Baldinger) foron hóspedes nosos varias veces e nós mesmos agora somos partícipes en varias empresas de carácter europeo (como é o proxecto PATROM mencionado ou o Atlas lingüístico románico e o Atlas Linguarum Europae. Todo este traballo é debidamente recoñecido, no ano 1989 a Societé des Langues Romanes decidiu celebrar o seu XIX congreso en Galicia; un congreso desda envergadura, organizado por un membro do I.L.G., Ramón Lorenzo, no ano 1963 sería impensable porque ninguén sabía filoloxicamente onde quedaba Galicia.

—Parece nunha entrevista contigo obrigado preguntar, aínda que o tema sexa o I.L.G., cál é a túa visión da situación do galego e cales son as súas perspectivas de futuro.

—É un tema do que falei moitas veces e sempre con preocupación. Dicía Maragall que ós pesimistas había que illalos, polo tanto imos pasar aquí por alto os meus prognósticos. A situación do galego ben se ve. Hai ademais datos estatísticos que son incontrovertibles, contra feitos non hai argumentos. O galego está correndo un grave risco, cada vez é maior a perda de falantes, cada vez menos xente ten o galego como primeira lingua. Os falantes monolingües desapareceron. E a reversibilidade dos feitos parece que xa non é posible.

Fronte a isto parece que se está impondo a idea oficial dunha convivencia amable e harmónica das linguas. Non coñezo cáles son os fundamentos teóricos nin ideolóxicos desa teoría, senón as declaracións retóricas do discurso político. Na práctica parece ser só un bilingüismo referido ó ensino. A postura alternativa, que defende a territorialización idiomática, fóra tamén das declaracións retóricas, hoxe por hoxe, é inviable. E así mentres uns defenden unha cousa e outros a outra o galego segue a súa costa abaixo de maneira imparable.

¿Que facer, daquela? É difícil porque preservar e restaurar o galego no seo da familia, garantir a cadea de transmisión interxeneracional da

lingua supón planificar (respectando as liberdades) a vida privada das persoas. Por iso eu creo que había que intentar restaurar un tipo de diglosia *à la* Fishman onde se intentase garantir, librando de prexuízos a adscrición de linguas, a presencia do galego nos ambientes máis próximos á intimidade (a familia, a escola, a igrexa, a comunidade) e deixar para o castelán (ou para outras linguas) a astrofísica, quero dicir, os dominios do saber máis internacionalizados. Hai xa en Europa e fóra dela moitas linguas de potencial económico e demográfico reducido que tenden a funcionar con esta filosofía. Non é que teñamos que renunciar a producir libros de astrofísica ou calquera outra cousa en galego (se fose así non facía falla que promovesemos ningún proxecto de terminoloxía en galego); pero nas prioridades de planificación lingüística eu empezaría polo básico.

—¿Pero non pensas que o abandono do galego no ámbito familiar está relacionado coas perspectivas globais de futuro que lle atribúe a xente ó idioma, coas súas propias expectativas sociais, co feito de que a xente pense que falándolles castelán ós fillos lles fai un favor, o cal ademais en certa maneira (e por desgracia, non fai falta dicilo) pode ser exacto?

—Eu coido que iso foi máis certo do que é. Cando eu era rapaz iso era evidente: o ascenso social era exclusivamente a través do castelán. Pero hoxe o castelán está instalado de maneira irreversible, e creo que neste país non hai practicamente ningunha persoa que sexa analfabeta en castelán, ou están desaparecendo por completo. Paréceme indiscutible que hai que asumir o feito do bilingüismo. Sen embargo, manter o galego ó lado do castelán neses ambientes que antes citaba é algo que calquera galego pode asumir, e creo que esa é un tema sobre o que os políticos de hoxe teñen moita capacidade de influír. Se os políticos e outros personaxes públicos, xente que ten moitísimo predicamento neste país como son algúns líderes carismáticos, como é Fraga, por exemplo, insistisen nese discurso ante a opinión pública con convicción e constancia, isto tiña que ter unha incidencia bastante grande na recuperación do orgullo idiomático. Hoxe as cousas van bastante ó revés do que ían na miña infancia; cada vez se ten máis a impresión de que a xente ten un pouco de pánico a este tipo de aldea global cara á que imos e que cada vez se é máis sensible á cuestión do diferencial, e o diferencial no noso caso é a lingua. Inculcarlle á xente esta idea de que nós seremos algo en canto que sexamos diferentes do que son os outros pobos sería un aguillón perfecto para entusiasmar á xente por mantermos esta característica que nos identifica.

Da anterga sacralización do lume ó actual ritual da "queimada"

Manuel Cabada Castro

A paleoantropoloxía salienta con razón a importancia do lume na hominización. Desde que o noso predecesor, o *homo erectus*, hai case un millón de anos empezou a facer uso do lume, o proceso evolutivo acelerouse. É posible que a experiencia do raio, vido do ceo, de arriba, que plantou lume á fraga, na que vivían os animais —compañeiros e alimento alternativo dos nosos ancestros— fose o inicio da utilización e posterior producción do lume por parte do home. O lume facía máis dixerible a dieta de carne, protexía do rigor do clima en terras non africanas, ofrecía seguridade fronte a animais perigosos e así os nosos predecesores podían empezar a disfrutar das avantaxes cerebrais e hominizantes do sono e dos soños. O lume era así un don do ceo. Viña de arriba ou atopábase agachado no misterio da terra e había que espertalo a golpe de croios ou coa paciente manipulación dos paos vexetais.

I. O LUME DIVINO

Está no certo X. Taboada Chivite cando afirma en xeral verbo do descubrimento do lume: "Esta adquisición formidable foi interpretada pola mentalidade arcaica coma un don divino. Contextos da súa sacralidade atópanse nas culturas máis dispares, non só no mundo euroasiático senón en ámbitos exóticos, en civilizacións primitivas, con asombrosa extensión xeográfica"[1]. O lume é algo que pertence estrictamente á divindade.

1. Taboada Chivite, X. *Ritos y creencias gallegas*. Sálvora, A Coruña, 1982, pp. 239 e ss.

En realidade, a lenda mítica de Prometeo ten que ver con esta crenza na orixe divina do lume. O heroe titánico grego trae á terra, ós homes, o lume divino do Olimpo, aínda que iso sexa contra a vontade de Zeus, o pai dos deuses. A misteriosidade e o poder do lume fan que este sexa gardado e venerado con respecto relixioso. Neste senso Hestia é a deusa grega do fogar e do lume. No mundo romano é a deusa Vesta a relacionada co lume: seis sacerdotisas, as "vestais" ("vestales"), coidaban do lume sacro no seu templo do foro romano.

A cultura hebrea (da que en tan alto grao depende a concepción occidental e cristiá do cosmos e do home) participa tamén, de xeito semellante, desta concepción divina ou sacral do lume. A teofanía, é dicir, o mostrarse de Deus ó home vencéllase ó lume. "Nunha labarada, no medio dunha silveira, apareceulle o anxo do Señor" (Ex. 3, 2) por primeira vez a Moisés. Este anxo que se mostra a Moisés no lume é Deus mesmo. Este Deus "luminoso" é o que conduce ó seu pobo no seu éxodo de Exipto: "O señor camiñaba diante deles [...] pola noite nunha columna de lume para os alumear" (Ex. 13, 21). O lume está presente cando Deus fai despois a alianza co seu pobo no Sinaí: "O monte Sinaí fumegaba todo, porque o Señor baixara sobre el en medio de lume. Subía fume como dun forno" (Ex. 19, 18). Cando o profeta Daniel na súa visión apocalíptica representa a Deus coma un ancián de vestido e cabelos brancos, non deixa de colocalo tamén nun ámbito decididamente luminoso: "O seu trono eran labaradas de lume; as súas rodas, lume ardente. Un río de lume corría e derramábase por diante del"[2].

Cando o Deus hebreo ten xa o seu templo, o lume será testemuña viva e continua da súa presencia, tal como se lle ordena a Moisés: "O lume manterase aceso decote no altar, sen que se apague nunca. Cada mañá o sacerdote poralle leña [...] O lume do altar arderá decote, sen apagarse nunca" (Lev. 6, 5-6). Neste contexto a lámpada que latexa a carón do altar nas igrexas cristiás ben pode considerarse como unha tenue lembranza do lume sempre aceso do templo xudeu[3]. En realidade este proceso que vai do lume hebreo á lámpada cristiá pode xa observarse tamén no seo mesmo da cultura grega, na que se mantén de maneira semellante a esixencia do lume sempre aceso: "Da mesma

2. Dn. 7, 9-10. A representación que fai, por outra parte, o salmista do Deus poderoso está toda ela impregnada de carácter ígneo: "Do seu nariz sobe fume, da súa boca lume devorante, de todo el ascuas acesas" (Sal. 18, 9). Deus fai "das labaradas do lume" os seus "ministros" (Sal. 104, 4). Nada estraño, polo tanto, que no desafío que o profeta Elías lles fai ós profetas de Baal o lume apareza como sinal do Deus verdadeiro, que só acepta o sacrificio preparado por Elías: "Nisto caeu un lume do Señor, que consumiu o sacrificio, a leña, as pedras e o po, e sacou-mesmo a auga da gabia. Cando a xente o viu postrouse todo polo chan e exclamou: 'O Señor é o Deus verdadeiro, o Señor é o Deus verdadeiro'!" (1 Re. 18, 38-39).

3. Chao Rego, X. *O misterio do lume.* SEPT, Vigo, 1985, p. 97.

maneira que na casa —segundo Burkert— non se deixa apagar o lume, mantense tamén en moitos templos un lume perenne, sobre todo no templo de Apolo de Delfos, pero tamén, por exemplo, no templo de Apolo Lykeios en Argos, de Apolo Karneios en Cirene. En certo modo, como refinamento técnico aparece no seu lugar a lámpada sempre acesa, sobre todo no templo de Atenea Polias en Atenas, pero tamén no de Hera de Argos e nos de Asclepio"[4].

Se o lume é algo divino, terá que participar tamén dalgunha maneira das propiedades e do poder da divindade. É ben sabido que a divindade é concibida universalmente como algo bo ou benéfico e ó mesmo tempo perigoso e terrible. O lume participa tamén desta ambigüidade. Como sinala Bachelard: "O lume é benestar e é respecto. É un deus tutelar e terrible, bondadoso e malvado"[5]. De aquí que, desde o punto de vista do comezo do coñecemento humano, infantil e social, do lume, este sexa para Bachelard algo perigoso e, polo tanto, prohibido: "Inicialmente o lume é obxecto dunha *prohibición xeral*; de aquí a seguinte conclusión: á prohibición social é o noso primeiro *coñecemento xeral* sobre o lume. O primeiro que se sabe do lume é que non debe ser tocado"[6].

Pero o lume participa tamén e sobre todo do outro aspecto, o benéfico, da divinidade. Foi sobre todo C. M. Edsman quen fixo salienta-lo poder "rexuvenecedor" e "inmortalizador" do que el denomina "ignis divinus" (lume divino) nas diversas culturas[7]. O lume é neste senso poder curador ou sanador. O bispo Burchard de Worms prohibía e impoñíalles un ano de penitencia a comezos do século XI ás nais alemanas cada vez que achegasen os seus fillos ó lume do forno ("filium in fornacem ponere"), naturalmente co desexo de que o lume producise saudables efectos no fillo[8].

Rodolfo de Ems recolle no século XIII multitude de lendas e ditos sobre este poder máxico rexuvenecedor do lume, en relación sobre todo con pobos reais ou fabulosos da India[9]. O poder "inmortalizador" por excelencia do lume aparece, segundo Edsman, nos rituais de cre-

4. Burkert, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche.* W. Rohlhammer, Stuttgart, pp. 198 e ss. Agradézolle a Antonio Fraguas y Fraguas a súa indicación sobre a importancia deste estudio de Burkert. Téñase en conta que tamén entre os romanos "unha das responsabilidades das vestais era manter o lume sagrado da deusa día e noite; no caso de que se apagase, a vestal responsable podía ser castigada corporalmente polo pontifex maximus". Montero Herrero, S. *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua.* Trotta, Madrid, 1994, p. 83.

5. Bachelard, G. *Psicoanálisis del fuego.* Alianza, Madrid, 1966, p. 18.

6. *Ibidem*, p. 23 e ss.

7. Edsman, C.-M. *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites.* C. W. K. Gleerup, Lund, 1949, pp. 28 e ss.

8. *Ibidem*, p. 77.

9. *Ibidem*, pp. 160 e ss. e 199 e ss.

mación na fogueira dos defuntos monxes de Birmania, que logo se estenden ós defuntos normais do pobo. O lume ten aquí virtualidade inmortalizadora, vivificadora e divinizante[10].

Debido a este carácter sacral do lume, compréndese tamén, ademais, facilmente por que é el o medio máis utilizado, nos rituais sacrificiais das relixións, para vencellar entre si os homes con Deus: o lume sacro e divino transforma as ofrendas en algo agradable a Deus, porque o lume é xa en si mesmo algo que pertence á divindade[11].

II. O LUME GALEGO

Se o lume é interpretado en tantas culturas como relacionado coa divindade non podía ser doutra maneira no caso de Galicia.

É xa significativo como no século VI San Martiño Dumiense, que vén ó país galego desde Centroeuropa[12], ten que intentar na súa predicación "corrixir" ós "rústicos" galegos, porque entre outras cousas teñen o diabólico costume de adorar o lume ("alii [adorabant] lumen vel stellas, alii ignem")[13]. Na Galicia romanizada segue presente en realidade o que xa o poeta Ovidio dicía sobre a vivencia romana do lume e do fogar. Para el "fogar" vén de "fogo" (lume)[14]. O "fogar" vén sendo así un pequeno templo, porque alí, onda o lume, están os deuses xunto cos homes. "Era antes costume —escribe Ovidio— sentarse en longos escanos diante do lume do fogar, e críase que os deuses estaban presentes á mesa"[15]. A "lareira" galega ten que ver cos "Lares", os deuses romanos do fogar. A lareira participa da sacralidade do lume que a constitúe. Por iso as almas dos devanceiros —que pertencen xa á misteriosidade do outro mundo— veñen á lareira (pola "camiño" da "che-

10. *Ibidem*, pp. 46 e ss. Segundo M. Eliade hai que considerar o bautismo de lume do cristianismo primitivo e do gnosticismo nesta corrente cultural que concibe o lume como "axente de purificación e transmutación". *Vid.* Eliade, M. *Herreros y alquimistas.* Editorial Alianza, Madrid, 1986 p. 97. Verbo do poder "purificador" do lume, téñase en conta polo demais, que "puro" está ya emparentado etimoloxicamente co grego "pyr" ("lume"), dado que tanto o latín "purus" como o grego "pyr" proveñen dunha raíz indoeuropea relacionada co lume.

11. Véxase o recente libro de E. Tedeschi, *Il fuoco. Culti e misteri.* Angelo Pontecorboli, Firenza, 1994, pp. 27-31, 34-38, 50 e ss.

12. San Martiño de Dumio (505-579) naceu na Panonia (Hungría) e chegou a Galicia arredor do ano 550. *Vid.* Romero Pose, U. "Un misioneiro en Galicia: S. Martiño de Dumio" en *Encrucillada* III, 1979, pp. 503-506.

13. "S. Martini Dumiensis et Bracarensis, *De Correctione rusticorum*", en Flórez, E., *España Sagrada,* tomo XV, p. 426. U. Romero Pose indica que a mencionada obra de San Martiño "é unha descrición da realidade á que vai dirixida [...] a situación relixiosa galega daquel entón". Romero Pose. *Op. cit.*, p. 509.

14. "Focus a flammis [...] dictus" en Ovidio, *Fastorum Libri*, VI, p. 301.

15. "Ante focos olim scamnis considere longis mos erat et mensae credere adesse deos" Ovidio. *Op. cit.*, p. 305 e ss.

minea": "cheminea" é etimoloxicamente o mesmo que "camiño"), ó lugar sagrado dos vivos e dos mortos[16].

No lume da lareira concéntrase, pois, a crenza corrente —da que fala Murguía— na orixe divina do lume[17]. Murguía fala, en efecto, do "culto" galego ó lume, que fai, por exemplo, que non sexa ben visto cuspir nel; o lume é "deidade protectora", á que se lle fan ofrendas e libacións; é un ser vivo, do que se di que "morre", cando se apaga, aínda que "deixalo morrer equivale a un sacrilexio"[18]. Como o lume é sagrado e "puro", tampouco se permiten na súa presencia accións inmorais ou indecentes[19].

O lume ten tamén na cultura galega un poder benefactor, de curación. Lis Quibén describiu detalladamente os diversos rituais curativos tradicionais en relación co lume. O ritual contra o enganido dos rapaces ten como base o lume, máis concretamente, a fogueira feita na cociña ou noutro espacio da casa, na que se queiman ramos de loureiro ou o ramo do domingo de Ramos e as herbas da noite de San Xoán, etc.: o neno enfermo é pasado por riba da fogueira[20]. E se na Alemaña do século XI se "enfornaba" —como queda dito— ós rapaces, Lis aporta no seu estudio fundamental sobre a medicina tradicional galega o dato de que "en Arteixo (Coruña), para curar o neno méteno nove veces no *forno*,

16. "As ánimas —escribe Mandianes— veñen á lareira, nas noites de inverno sobre todo. Están alí cos vivos quentándose. Os vivos van deitarse e as ánimas quedan arredor do lume na lareira. De cando en vez a xente bota anacos de pan ó lume da lareira para as ánimas". *Vid.* Mandianes Castro M. *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega.* Galaxia, Vigo, 1984, pp. 60, 74. "Por iso non se pode varre-la cociña pola noite cara a fóra, nin bota-las varreduras no lume, porque corren o risco de botar fóra as ánimas ou riba do lume". *Op. cit.*, p. 75. *Vid.* tamén Taboada. *Op. cit.*, pp. 241 e ss.

17. Murguía, M. *Galicia.* Ed. Daniel Cortezo, Barcelona, 1888, p. 175.

18. Murguía, M. *Op. cit.*, pp. 175 e ss. Murguía alude a que por esta razón na bisbarra de Cervantes (Lugo) aínda "se cobre o lume tódalas noites e se acende o do día seguinte co da véspera" (*Op. cit.*, p. 176). Respecto da parroquia de Loureses escribe Mandianes: "O lume está acendido na lareira durante moito tempo, sobre todo en inverno. En principio o lume da lareira debe estar prendido permanentemente, sen que morra, durante todo o ano" (Mandianes. *Op. cit.*, p. 75).

19. Murguía, M. *Op. cit.*, pp. 178 e ss. *Vid.* na mesma liña: Risco, V. "Etnografía. Cultura espritual" en *Historia de Galicia* (dirixida por R. Otero Pedrayo). Vol. I, Akal, Madrid, 1979, pp. 276 e ss.; Taboada. *Op. cit.* pp. 240 e ss.

20. Lis Quibén, V. *La medicina popular en Galicia.* Akal, Madrid, 1980, pp. 82 e ss. Lis fala tamén das diversas prácticas curativas en relación cos tirizós. Bastantes delas teñen a compoñente simbólica ou máxica da queima dunha especie de casiña ou torre construída con carozos. Así, por exemplo, na provincia de Pontevedra, en Cotobade, para curar os tirizós "fan unha casiña de carozos, en forma de hórreo ou canastro, préndenlle lume e neste intre o enfermo grita: 'Ai de Dios, que arde a casa dos tirizós'" (Lis Quibén, V. *Op. cit.*, p. 287). A fórmula que recolle A. Fraguas é similar: "Adediós, Adediós, que arda a casa e os tirizós". (Fraguas y Fraguas, A. *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas.* Ed. do Castro A Coruña, 1993, p. 32). Este mesmo ritual practicábase de maneira semellante non lonxe de Cotobade, en San Lourenzo de Sabucedo (A Estrada), parroquia natal de quen isto escribe. Lis sinala que tales rituais "son reminiscencias do antigo culto ó lume". Lis Quibén, V. *Op. cit.*, pp. 287 e ss.

atado á pá e envolto nunha saba mollada"[21]. Posteriomente Lisón ampliaría aínda os datos sobre este ritual curativo do "enfornar"[22]. Polo demais, ata tempos ben recentes en diversos lugares de Galicia os dentes do leite botábanse no lume (ou na borralla), para que os novos —como indica Taboada Chivite— "saísen rectos"[23].

Segundo xa quedou indicado, a conciencia tradicional da divindade e do lume é fundamentalmente ambigua, en canto que ambos poden ser tanto benéficos como perigosos e terribles[24]. Así o lume pode ser bo ou malo. Cando é malo (como no caso do lóstrego ou raio da treboada) hai que intentar deter o seu poder destructor co tamén seu outro poder benéfico e protector. "O día da tormenta —escribe Mandianes— acéndese tamén o lume da lareira e quéimanse follas de loureiro"[25]. Tamén o bispo Antonio de Guevara[26], no século XVI, instaba ós galegos da súa diócese de Mondoñedo a acender unha candea bendita en tales ocasións. Velaquí o curioso texto da orde sinodal: "Item nos consto por la visita que muchos hombres y mugeres tienen en costumbre, el tiempo que haze relampagos y atruena, de tomar las sartenes o las trevedes azia el cielo, teniendo por cierto que, con aquello, se mitiga el trueno y el relampago; y como eso sea supersticion morisca, ordenamos y mandamos que nadie, de aqui adelante, ose tal hazer, sino que antes se ponga a rezar alguna devozion y encender alguna candela bendita, como hacen los buenos christianos, so pena de quinientos maravedis y una penitencia publica en la missa maior un dia de fiesta"[27].

Nótese, sen embargo, por un lado, que a orde de A. de Guevara de acender a candea se mantén aínda en realidade dentro do ámbito máxico (se ben no interior da crenza relixiosa cristiá) do simbolismo

21. Lis Quibén, V. *Op. cit.*, p. 82.

22. "En Conxo e polos lugares de Oleiros, Vilaboa, Muíños, Lovios, Oímbra e Cerceda, entre outros moitos, 'enfornan' no 'forno de coce-lo pan' ou no 'forno do lugar' [...] con frecuencias [...] ó neno. Póñeno sobre a pá do forno 'e méteno no forno quente, pero sen fogo, nove veces..." *Vid.* Lisón Tolosana, C. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Akal, Madrid, 1979, p. 130.

23. Taboada, Chivite, X. *Op. cit.* p. 241. *Vid.* tamén Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, p. 166.

24. O aspecto perigoso e ameazador da dinindade e do lume aparece tamén dalgún modo no Deus bíblico: "Un lume vai diante del e queima os inimigos ó arredor. Os seus lóstregos aluman os espacios, e, ó velo, estarrécese a terra, os montes derrétense coma cera, diante do Señor, dono do mundo" (Sal. 97, 3-5).

25. Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, p. 76.

26. O franciscano e bispo Antonio de Guevara (1481-1545) nacera en Treceño (Santander) e é ben coñecido polas súas cualidades oratorias e literarias e como conselleiro e cronista de Carlos V. Comezou a actividade episcopal na diócese de Mondoñedo no ano 1537. As súas "Constitucións sinodais" (das que recolleremos neste escrito algúns textos) teñen como data o ano 1541 e foron redactadas despois de que o bispo fixera a visita pastoral en todas as parroquias da diócese. Na introducción ás "Constitucións sinodais" que escribe o editor das mesmas di ete que "estas constitucións sinodais figuran entre as máis orixinais que cabe imaxinar" *Vid. Synodicon Hispanum I* (dirixida por A. García y García) Galicia. B.A.C., Madrid, 1981, p. 71.

27. *Synodicon Hispanum*. Op. cit., p. 76.

tradicional do lume, e, por outro, que os costumes criticados non están lonxe tampouco deste mesmo simbolismo ígnico, xa que tanto as tixolas como as trepias son útiles de cociña que están en directa relación e contacto co lume: na mentalidade tradicional trataríase de contrarrestar a perigosa acción do lume celeste[28] co poder benéfico, controlado, do lume sagrado da lareira.

Non son só, ademais, o lume ou o fume que saen del os que teñen o poder medicinal ou protector. Os residuos da cremación, a borralla —que tan inmediatamente ten que ver co lume— posúe tamén loxicamente poderes benéficos. Conta Lis Quibén que en Arzúa para curar o neno enfermo, "ferven borralla, nun cacharro de barro con auga, e cando está temperada lávano con ela"[29]. Por outra parte, aínda na actualidade entre as prácticas agrícolas dos labregos galegos está a de empregar a borralla da lareira para a sementeira das patacas ou doutras hortalizas. Cremos que nesta práctica, xunto coa posible utilidade da potasa aportada pola borralla[30], está a latente conciencia cultural do poder benéfico do lume e dos seus compoñentes ou residuos. Xa Vicente Risco falaba de que "o bota-la borralla nos eidos [...] é un verdadeiro rito fertilizante de maxia agraria"[31]. Isto que di Risco, en relación máis directa coa borralla do "tizón de Nadal" (ó que aínda aludiremos despois) está en realidade en conexión coa tradición xeral europea, na que o "tizón de Nadal" tiña unha notable importancia. Neste senso dicía xa Frazer que en Alemaña central, Albania e outras rexións a borralla do vello "tizón de Nadal" era esparexida polos campos durante as doce noites que van desde Nadal ata a festa de Epifanía, feito que coidaban que axudaría ó nacemento e bo crecemento dos vexetais[32].

Pero máis alá aínda dos elementos cristiáns da borralla do "tizón de Nadal", que se derivan desta festa, poderíase ver a virtualidade benéfica da borralla en xeral en relación co tan estendido mito da ave Fénix. Esta ave fabulosa, con figura semellante á garza, é símbolo da inmortalidade e da resurrección. O nome grego "phoînix" designa a cor vermella, é dicir, a do lume, que é poder vivificante. En realidade o mito da ave Fénix conecta coa tradición exipcia. "A súa orixe —dinos H. Biedermann— é a sagrada ave benu [...] dos exipcios, unha garza

28. N. Tenorio indica que en Viana do Bolo o raio é chamado "lume do ceo". *Vid.* Tenorio, N. *La aldea gallega*. Ed. Xerais de Galicia, Vigo, 1982, p. 164.

29. Lis Quibén, V. *Op. cit.*, p. 82.

30. O lector interesado sobre a relación da potasa co antigo nome ("Algali") e co posterior ("Carboeiro") do mosteiro deste último nome, situado á beira do río Deza, en terras de Silleda, pode ler o que dicimos na nosa obra. *A rapa das bestas de Sabucedo. Historia e antropoloxía dunha tradición*. Ir Indo, Vigo, p. 34 e ss.

31. Risco, Vicente. *Op. cit.*, p. 605.

32. Frazer, J. G. *La rama dorada. Magia y religión*. F.C.E., México, 1969, p. 715 e ss., 720, 725.

borrallenta que [...] personificaba o deus Sol. En Heliópolis era venerada... Morre queimada, reducida a borralla. Mais tres días despois rexorde a unha vida nova"[33].

En definitiva, pódese dicir que hai unha neta vivencia cultural da relación entre lume (borralla) e vida-resurrección, que toma forma concreta nos máis diversos ritos e costumes tradicionais do home en xeral e do home galego en particular.

Non nos podemos estender na descrición e interpretación dos diversos rituais relacionados co lume que están esparexidos ó longo do ciclo anual do vivir galaico tradicional. Faremos, sen embargo, unhas breves alusións ós principais coa intención de salientar a súa importancia antropolóxica.

Indica Frazer que na cultura celta o ano está dividido en dúas metades que teñen respectivamente o seu final ou inicio nos días primeiro de maio e primeiro de novembro (ou nas súas vésperas). Tal división estaría, segundo a opinión de Frazer, máis en relación cos labores de pastoreo que cos estrictamente agrícolas. O comezo de ano, o aninovo, sería así o día primeiro de novembro[34]. Prescindindo da exactitude desta apreciación[35], pode en todo caso servirnos para proceder segundo a mesma na orde da nosa referencia ós rituais galaicos do lume.

1. *O lume do magosto*

A festa ígnica do magosto sitúase precisamente neste antigo comezo do ano. O lume é nela centro e medio de renovada mutua convivencia social e de comuñón cos antergos, coas almas dos defuntos que retornan simbolicamente á presencia dos vivos, con quen forman en realidade xa sempre, durante todo o ano, unha unidade (entendida esta durante o ano, sen embargo, de maneira máis particularizada ou menos comunitaria e social que no magosto, xa que durante o ano baixan pola cheminea á lareira familiar).

A comezos deste século describía así o xuíz andaluz, N. Tenorio, o magosto de Viana do Bolo: "Arde a leña, érguese a chama, e arredor dela mozos e mozas bailan mentres se asan as castañas. Despois, a

33. Biedermann, H. *Diccionario de símbolos.* Paidós, Barcelona, 1993, p. 97 e 192.
34. Frazer, J. G. *Op. cit.*, p. 711 e ss.
35. M. Mandianes afirma na súa obra sobre Loureses que a xente desa parroquia ourensá fan unha división do ao semellane á indicada por Frazer, aínda que en relación coa serpe: "Dividen o ciclo anual da serpe en dúas metades: unha que vai de outubro a fins de abril e a outra que ocupa o resto do ano; o mesmo ciclo anual está dividido en dúas metades segundo os períodos do ciclo anual da serpe" (Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, p. 13).

comelas e a beber o viño e así conclúe o magosto. O costume é xeral e din que é malo cuspir no lume que arde sobre as castañas e que tampouco pode apagarse violentamente; a leña ten que consumirse pouco a pouco, e se queda lume cando conclúe o magosto, déixase ardendo, que é a noite das ánimas e veñen a quentarse"[36]. O lume segue a ser aquí tamén —como se ve— obxecto de respecto e veneración comunal e é punto de referencia principal do rito do magosto. "Non pode haber *magosto* sen lume —escribe Mandianes— e este acéndese sempre nalgún outeiro para que se poida ver desde lonxe"[37].

2. *O lume de Nadal*

Importancia especial ten, seguidamente, no mes de decembro, o denominado leño ou tizón de Nadal[38], ó que xa fixemos breve alusión máis arriba en relación coa eficacia dos seus residuos para a vitalidade das plantas. Velaquí unha boa descrición do tizón de Nadal, a de Risco: "É un cañoto grande dunha árbore, que nas montañas do leste da provincia de Lugo, en moitos sitios da de Pontevedra, e noutras terras, botan ó lume na noite do 24 de Nadal, e deixan queimar deica a mitá, e o que queda gárdano para cando hai treboada; entón bótano de novo a arder na lareira, para arredar o pedrazo e os raios. Nalgúns lados semella que aproveitan a borralla para a botaren nos eidos [...] Mais tamén tén relación coa presencia das ánimas da familia na noite de Nadal, arredor do lume"[39].

X. Taboada Chivite, que en varios escritos prestou atención ó rito do tizón de Nadal, insiste no seu carácter sagrado e protector contra os diversos perigos, cousa que se pode observar xa no acendido mesmo deste "lume novo" do tizón de Nadal, que só se fai despois de varrer con moito coidado a lareira[40].

A atracción máxico-relixiosa que este rito ígnico do tizón de Nadal tivo na cultura tradicional galega amósase na súa permanencia ata ben entrado o século XX. Sobre todo se se ten en conta a oposición contra o mesmo que emanaba das normas eclesiásticas. Contra este rito do tizón de Nadal loitou, en efecto, por exemplo, o mencionado A. de Guevara, o que dá a entender, polo demais, o estendida que debía de estar tal práctica a mediados do século XVI entre os seus diocesanos mindo-

36. Tenorio, N. *Op. cit.*, p. 109.
37. Mandianes Castro, M. *Las serpientes contra Santiago.* Ed. Sotelo Blanco, Santiago de Compostela, 1990, p. 91.
38. Sobre diversas tradicións europeas en torno ó tizón de Nadal pode lerse o que escribe Frazer, *op. cit.*, p. 715 e ss.
39. Risco, Vicente. *Op. cit.*, p. 605.
40. Taboada, Chivite, X. *Op. cit.*, pp. 127 e ss., 137 e ss. e 242.

nienses. Velaquí o interesante decreto episcopal: "Item nos consto por la visita que la noche de Navidad hechan un gran leño en el fuego, que dura hasta año nuevo, que llaman el tizon de Navidad, y dan despues para quitar calenturas de aquel tizon; y como esto sea rito diabolico y gentilico, anathematizamos y descomulgamos y maldezimos a todas las personas que, de aquí adelante, usaren de esta supersticion; y mas, y allende de esto, los condenamos en cada dos mill maravedis y que un domingo, en la misa maior, haga una penitencia publica"[41].

3. *O lume novo*

Os rituais do magosto, do tizón de Nadal, etc. hai que consideralos conxuntamente en estreita relación cos ritos xerais de renovación da natureza, que ocorren no tempo climático en que o sol, é dicir, o lume por excelencia, semella perder forzas. A vida toda, a da natureza e a do home, están en perigo, dado que o lume solar é o que promove e dá forzas a todos os seres. O que os ritos relacionados co lume pretenden é renovar a vida do cosmos, de homes e deuses. C.-M. Edsman ofrece variedade de datos sobre esta concepción do lume como "rexenerador", tamén dos deuses, concretamente en relación co solsticio de inverno[42]. Pola súa parte M. Eliade alude neste senso ós ritos de extinción do lume vello e acendido do novo —en relación ademais coa presencia ritual dos antepasados—, que ocorren no comezo do ano[43]. Para Eliade o Aninovo "é unha reactualización da cosmogonía, implica a *reanudación do Tempo no seu comezo*, é dicir, a restauración do Tempo primordial"[44]. Tal renovación ou rexeneración do tempo vén simbolizada de maneira directa nos ritos do lume. "A producción ritual do lume —indica Eliade— reproduce a creación do mundo. Por iso ó rematar o ano se extinguen todos os lumes (reactualización da Noite cósmica), que volven acenderse o día de Aninovo (repetición da Cosmogonía ou renacemento do Mundo)"[45]. De aquí que ó acendido do novo tizón de Nadal deba preceder o varrido da lareira, que implica

41. *Synodicon Hispanum. Op. cit.*, p. 74. Véxase o comentario que fai J. R. Jones a este texto de A. de Guevara en Jones, J. R. "El contenido folklórico de las 'Constituciones sinodales' de 1541 del obispo Guevara" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares XXV*, 1969, p. 63.

42. Edsman, C. -M. *Op. cit.*, pp. 11-23. Por iso A. Fraguas fala neste senso do lume do tizón de Nadal como dun "lume sacral do solsticio", que "se obtiña queimando principalmente leña de carballo por ser unha antiga árbore sagrada". (Fraguas y Fraguas, A. "Lume" en *Gran Enciclopedia Gallega*, Santiago-Gijón, 1974).

43. Eliade, M. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición.* Ed. Alianza, Madrid, 1985, p. 69.

44. Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano.* Labor, Barcelona, 1985, p. 70 e ss. *Vid.* tamén pp. 71-74.

45. Eliade, M. *Op. cit.*, 1986, p. 39.

a extinción do vello lume. Como refire Murguía, antes de acender o lume novo o primeiro día do ano, hai que "limpar perfectamente o fogar" e desfacerse do lume da noite anterior[46]

4. *O lume do antroido*

Os fenómenos da natureza e do cosmos non teñen un ritmo brusco, senón calmo e pausado. A rexeneración do sol e así un proceso longo, como tamén o fora a súa perda de vitalidade. De aquí que os ritos de rexeneración cósmica non se limiten a un tempo determinado e preciso. Neste senso a queima posterior do moneco de palla do entroido —xa ben entrado o ano novo— pode ser interpretado tamén como un ritual máis de reiterada cremación simbólica do ano vello. Edsman fala así de que o costume do entroido, tan frecuente na Europa meridional e central, consistente en queimar un moneco de palla ou de ramallos —que en determinados lugares é chamado "a vella"[47] — podería relacionarse así mesmo coa extinción ritual do ano vello[48]. Do seo mesmo do ano vello xorde o novo en virtude ou co poder do lume. En distintos lugares europeos, e concretamente en Francia, o entroido era representado antigamente por un individuo humano, un xove, recuberto de palla, ó que se lle prendía lume ó final da festa: o xove tiña que darse présa a se desfacer da palla antes de se expoñer a padecer as queimaduras. X. M. González Reboredo fala da posibilidade de que o perigo que levaba consigo este tipo de entroido fose o que fixo que este posteriormente estivese constituído unicamente por elementos materiais (palla, trapos, etc.), sen o individuo humano no seu interior. De todos modos esa antiga modalidade simbolizaba de maneira perfecta tanto a purificación, morte e destrucción do ano vello (a palla que se queima) como o xurdimento desde o seu interior, das súas cinzas, do ano novo (o "home novo")[49].

46. Murguía. *Op. cit.*, p. 177. *Vid.* tamén Taboada, Chivite, X. *Op. cit.*, p. 243. En culturas moi distantes das europeas acontece tamén algo semellante ó ritual do tizón de Nadal. Así, por exemplo, no final de ano do calendario azteca apagábanse todos os lumes. Só posteriormente os sacerdotes acendían o lume novo, que desde o lugar sagrado se pasaba seguidamente ó pobo. *Vid. Lexikon der Religionen.* Edición de H. Waldenfels, Herder, Friburgo, 1987, p. 177.

47. Segundo N. Tenorio, na festa do "intruido" de Viana do Bolo de comezos de século hai tamén, ademais do moneco de palla, unha denominada "vella", que é en realidade un home vestido de muller, que leva na man un cesto con borralla (*Vid.* Tenorio, N. *Op. cit.*, pp. 130 e ss). Noutros lugares, sen embargo, da provincia de Ourense o mesmo moneco e chamado "o vello" ou "a vella". *Vid.* González Reboredo, X. M.; Mariño Ferro, X. R. *Entroido. Aproximación a la fiesta del Carnaval en Galicia.* Deputación Provincial, A Coruña, 1987, p. 64.

48. Edsman, C.-M. *Op. cit.*, pp. 74-77. *Vid.* tamén Frazer, J. G. *Op. cit.*, pp. 689 e ss.

49. González Reboredo, X. M.; Mariño Ferro, X. R. *Op. cit.*, pp. 67 e ss.

5. *O lume coresmal*

Se o lume actúa no tempo do entroido como forza purificadora do que se tornou vello e ineficiente iso quere dicir que o lume é en si mesmo o que produce a conservación e rexeneración do tempo e das cousas. Nada estraño neste senso que na cultura popular galega acadase forza de rito, tamén no tempo do entroido, o empregar o lume e, máis concretamente, o seu fume para conservar e presevar de calquera posible mal unha substancia que no tempo de coresma estará proscrita, pero que despois (na pascua) será lícito xa inxerir: a carne. O xa coñecido bispo A. de Guevara mostrou tamén o seu desacordo con tal rito: "Item nos han informado que en muchas partes de nuestro obispado tienen por abusion de guardar carne el dia de carnes tollendas y ponerla al humo hasta la pascua y comenzar aquel santo dia a comer de aquella carne. Ordenamos y mandamos y anathematizamos y descomulgamos la tal abusion, porque es rito gentilico; y el que, de aqui adelante, lo hiziere, pague dos mil maravedis y este con una candela un dia de domingo en la misa maior, en pie, oiendola delante de todo el pueblo"[50].

Cando o bispo se enfronta, e de maneira tan decidida, con ese "rito" (como por el mesmo é denominado), está fóra de toda dúbida que non se trataba dunha mera e simple práctica culinaria (o lume como simple medio natural de curar a carne), senón que tal práctica —en canto "rito"— contiña, máis alá diso, unha forte compoñente simbólica, relacionada co lume en canto poder sacral, purificador e vitalizador da realidade (na mesma liña do máis arriba analizado).

Que a querencia e veneración do lume (e do fume) era na Galicia tradicional ben notoria móstrao tamén o exceso de lume que se fai nalgunhas igrexas —xa no tempo da semana santa— arredor do "monumento" eucarístico do xoves e venres santos, contra o que tamén ten que pronunciarse o mesmo bispo mindoniense: "Item nos consto —refire Antonio de Guevara— por la visita que en algunas iglesias de nuestra diocesis tienen en costumbre la noche del Viernes Santo quemar delante del Santísimo Sacramento y al monumento, leña y hazen allí fuegos, a cuia causa se ahuma toda la iglesia; ordenamos

50. *Synodicon Hispanum*. Op. cit., p. 74. Sobre a importancia directamente práctica ou simbólica do fume na Galicia rural escribe X. Rodríguez Campos: "O fume é un elemento imprescindible no sistema ecolóxico tradicional para que se conserven os chourizos e a carne do porco despois de quitala do sal. Nun hábitat tan húmedo coma o galego en xeneral o fume da lareira fai a operación de secado para que a carne se 'cure' evitando que o aire húmedo a estropee. O loureiro produce abundante fume utilizándose nas operacións de secado máis importantes, así coma nos rituais para curar nenos, persoas e animais productivos. A operación ritual recibe o nome de 'afumar' para sacar e elimina-lo mal" (Rodríguez Campos, X. "Envidia e identidade social. Adaptación social e simbolización sexual na sociedade galega tradicional" en *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*. Museo do Pobo Galego, Santiago, 1989, p. 226).

y mandamos que, de aqui adelante, no se haga ningun fuego en la iglesia aquella noche y, si no huviere cera que arda, o, a lo menos, dos lamparas de azeite delante el Santisimo Sacramento, que no hagan monumento los clerigos, pues la pobreza no sufre otra cosa"[51].

Tamén no tempo da Semana Santa —e non só no mes de Nadal— fálase do "lume novo". É o lume novo da fogueira que se acende no adro da igrexa o sábado santo. O que Mandianes escribe sobre este ritual, tal como ocorre na parroquia ourensá por el estudiada, pódese aplicar tamén a outros lugares da Galicia tradicional: "Cada adulto que asiste á ceremonia —escribe— ten unha candea na man que acende directamente na fogueira ou na candea do cura antes de entrar na igrexa. Ó final da ceremonia, unha persoa maior de cada casa colle un tizón acendido que hai que gardar todo o ano; é o lume novo. Ó volveren para casa a xente pasa polos campos de labor para botarlles cinza da fogueira de Sábado Santo"[52]. Verbo disto último xa coñecemos algo —polo analizado máis arriba— da eficacia e do poder da cinza ou borralla do lume. O mesmo antropólogo fala aínda algo antes da novidade e perennidade deste lume pascual: "Para recibi-lo lume novo hai que varrer ben a lareira; non se pode prende-lo lume novo sobre restos do vello. O tizón que se trae da igrexa debe quedar prendido todo o ano. Evidentemente un tizón non pode estar todo un ano acendido; por iso se prende o lume da lareira co tizón. A seguir, apágase o tizón que se garda para ocasións especiais"[53].

Como se ve, a semellanza entre as características e virtualidades do tizón pascual e as do xa analizado tizón de Nadal é ben patente.

6. *O lume de maio*

Practicamente en continuidade, tanto cronolóxica como significativa, co lume da semana santa está o lume da véspera do primeiro de maio. Aínda máis, Mandianes Castro pensa que o lume da vixilia pascual é a cristianización da festa celta de Beltina (que quere dicir "lume de Bel", nome este relacionado co brillo do lume e que se aplicaba ó deus Goloás)[54].

Pois ben, na noite previa ó comezo do mes de maio o lume é protagonista principal en relación coa desexada futura boa colleita. É o ritual de "alumear o pan", aínda que tamén se "alumean" os campos de avea,

51. *Synodicon Hispanum.* Op. cit., p. 75.
52. Mandianes Castro, M.. *Op. cit.*, 1984, p. 78.
53. Ibidem, p. 75. *Vid.* tamén Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, 1990, p. 109; Taboada, Chivite, X. *Op. cit,* p. 242 e ss. Segundo Antonio Fraguas, entre os efectos benéficos do tizón pascual hai que contar a súa protección contra os tronos. *Vid.* Fraguas y Fraguas, A. *Op. cit.*
54. Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, 1990, pp. 109 e ss.

liño, viño, etc. A xente percorre os campos con fachicos de palla acendidos no lume da fogueira feita nesta noite; ó mesmo tempo vanse cantando cancións relacionadas coa colleita de bos e grandes froitos, tales como estas que nos transmite Murguía: "Alumea, pai, cada gran, seu toledán. Alumea, fillo, cada espiga, seu pan trigo. Alumea o liño, cada freba, seu cerriño". "Cada gran, coma un bugallo; cada pé, coma un carballo"[55]. "Alumeando" campos e plantas o lume vitalizador fará que os froitos se agranden: "cada espiga seu moletiño"; "cada espiga seu bo pan"; "espigas coma rebolos e granciños coma ollos"; "cada espiguiña unha cunca chea"; "cada espiga seu ferradiño", etc.[56].

O lume ten así unha vez máis un poder benéfico e protector contra pestes do campo, animais daniños, perigos do mal tempo, etc. Neste contexto escribe González Reboredo: "Os datos etnográficos [...] poñen de manifesto que nos atopamos diante dunha vella práctica agraria na que, mediante o lume, se pretende conseguir un elevado rendemento das plantas (*cada gran seu toledán*, é dicir, que cada gran produza medio ferrado) que están agora en pleno crecemento, previo á maduración, así como alonxar ameazas do mundo natural (cobras, ratos, toupas) ou do mundo preternatural (meigas) que poden, coas súas forzas, minguar a colleita ou botala a perder"[57].

7. *O lume de San Xoán*

O ciclo anual do lume, que comezou no magosto, remata co lume de San Xoán[58], lume este que Mandianes ve tamén en conexión co lume de comezo de maio[59]. Do lume relacionado co solsticio de inverno chegamos ó lume do solsticio de verán.

Velaquí a descrición que a comezos deste século facía N. Tenorio deste ritual ígnico da noite de San Xoán: "Acendida a fogueira, que ten

55. Murguía, M. *Op. cit.* pp. 182 e ss.

56. Unha detallada descrición e interpretación do ritual de "alumear o pan" —practicado aínda en moitos lugares de Galicia na primeira metade deste século— pódese ler en González Pérez, C. *A festa dos maios en Galicia. Unha aproximación histórico-antropolóxica ó ciclo de Maio.* Deputación Provincial, Pontevedra, 1989, pp. 8-14 e 267 e ss. *Vid.* tamén Risco, V. *Op. cit.*, pp. 277 e ss.; Taboada Chivite, X. *Op. cit.*, p. 245 e ss. Fraguas y Fraguas, A. *Op. cit.*, 1993, p. 105 e ss.; Mandianes, M. *Op. cit.*, 1984, p. 77 e ss.; Mandianes, M. *Op. cit.*, 1990, p. 108. Un ritual practicamente igual ó de "alumear o pan" de Galicia é o que describe Frazer como presente noutras rexións europeas, aínda que el o sitúe no primeiro domingo de coresma. *Vid.* Frazer, J. G. *Op. cit.*, p. 687.

57. González Reboredo, X. M. *A festa de San Xoán.* Ed. Ir Indo, Vigo, 1989, p. 18.

58. Sobre as diversas denominacións deste lume que se fai na noite que precede á festa de San Xoán Bautista (24 de xuño) léase Lisón Tolosana, C. *Antropología social en España.* Akal, Madrid, 1977, p. 311 e ss.; do mesmo autor, *op. cit.*, 1979, p. 60 e ss.

59. Para Mandianes "o lume de San Xoán e Galicia non é máis que unha extensión semántica do lume do primeiro de maio" (Mandianes Castro, M. *Op. cit.* 1990, p. 110).

que dar fume abondo para que escorrente as meigas e os espíritos malos, acoden arredor dela os da aldea, homes e mulleres, ceando alí moitos, e a maioría pasan a noite cantando a coros alternados que dan volta arredor do lume ata que nace o sol"[60].

Murguía fala de que o salto[61] practicado polos máis xoves sobre a fogueira está en relación co poder purificatorio e benéfico do lume[62]. A propósito deste salto, xa Risco notou que ó acto de saltar lle chamaban en moitos lados "salvar"[63]. X. M. González Reboredo fai salientar o significado desta diferencia: "Se o termo *saltar*, utilizado en moitos casos, supón unha connotación semántica de esforzo físico para evitar un obstáculo, o de *salvar*, repetido nalgúns exemplos, introdúcenos nun horizonte semántico relacionado coa liberación, ou coa superación de atrancos de todo tipo, mesmo aqueles que proceden do mundo da cultura: *salvá*-lo lume equivale a quedar libre de todo mal"[64].

Acompañan, ademais, ó saltar ou salvar o lume un tipo de fórmulas verbais que pretenden reforzar o poder protector do lume[65].

Foi Risco, sobre todo, o que máis insistiu no senso protector, "lustratorio" ou purificatorio deste lume de San Xoán[66], que defende a homes e gando dos máis diversos males[67].

E —como xa se indicou en xeral— non é só o lume mesmo, senón tamén outros efectos físicos do mesmo os que teñen importancia neste lume de San Xoán. Concretamente o fume[68], en canto elemento tamén —coma o lume mesmo— purificador e protector, e de maneira especial contra as meigas ou bruxas.

60. Tenorio, N. *Op. cit.*, p. 141.

61. Risco di que "a usanza máis común é a de brincar por riba da fogueira uns atrás dos outros, sen medo de se queimaren". Ademais: "Para ben ser, cómpre saltar varias veces, sempre en número impar" (*Vid.* Risco, V. *Op. cit.*, p. 674). X. Taboada precisa que ordinariamente é nove veces (*Vid.* Taboada Chivite, X.. *Op. cit.*, p. 247).

62. Murguía, M. *Op. cit.*, p. 191.

63. Risco, V. *Op. cit.*, p. 675.

64. González Reboredo, X. M. *Op. cit.*, p. 34.

65. A fórmula máis normal é deste xeito: "Salto por enriba de lume de San Xoán, para que non me trabe nin cobra nin can" (*Vid.* outras modalidades semellantes en González Reboredo. *Op. cit.*, p. 34 e ss).

66. Risco, V. *Op. cit.*, pp. 277 e 675. Fronte a outras interpretacións do significado do lume de San Xoán, Risco pensa que "o que semella máis atinado é telo polo que aínda din que é dicir, por un rito lustratorio ou de purificación" (Risco, V. *Op. cit.*, p. 675).

67. Os lumes de San Xoán "libran de maleficios, das doenzas da pel e das mordedelas de cans doentes, cobras e bichos pezoñentos" (Risco, V. *Op. cit.*, p. 277). Son bos tamén —segundo describe o mesmo Risco— contra o mal de ollo, envexa, meigallo, etc. e ata posúen propiedades casamenteiras (*Vid.* Risco, V. p. 675). En canto ó gando, ó baixar o lume, fano pasar por riba das brasas: "sacan a facenda, a habenza, e aínda as cabalerías, e fanas pasar por riba das brasas, para libralas de doenzas, meigallo, ferida de ollo e curalas se están embruxadas" (Risco, V. *Op. cit.*, p. 675. *Vid.* tamén Taboada, X. M. *Op. cit.*, p. 246 e ss. González Reboredo, *Op. cit.*, pp. 38-41).

68. De aí o acender o lume desta noite de San Xoán con ramallos, leña ou pólas verdes para que se produza a fumarada (*Vid.* Risco, V. *Op. cit.*, p. 673).

É este, é dicir, a defensa contra eses seres maléficos (que son na cultura tradicional galega portadores de moi variados males) un dos pretendidos efectos principais —tal como o indica C. Lisón— da fogueira comunal da noite de San Xoán: queimar as meigas, escorrentalas, botalas fóra e non deixar que poidan entrar na aldea ou grupo social[69]. De aquí a frecuente ubicación da fogueira de San Xoán nas encrucilladas[70]. Por certo, xa San Martiño Dumiense notara como a súa xente tiña o costume —para el "diabólico" e pagán (culto ó deus do lume, Vulcano)— de acender cirios nas encrucilladas ("per trivia cereolum incendere")[71].

Pero na noite de San Xoán non se acende só o lume comunal, pertencente a todo o grupo social composto de diversas casas ou familias, senón que cada unha destas acende ou pode acender tamén a súa propia fogueira. E así ocorre, ademais, a nivel máis individual, o que sinala González Reboredo: "O lume diante da *corte* permitirá, pola mañanciña, que o gando pase por riba da borralla dotada de poderes profilácticos, e as persoas integrantes do grupo tamén se beneficiarán deste lume purificador para mellora dos males individuais e para a reafirmación dunha solidariedade familiar complexa, pero necesaria, nun momento festivo no que se desatan simbolicamente múltiples ameazas naturais e culturais que cómpre escorrentar"[72].

Como conclusión, pois, deste percorrido polas diversas manifestacións rituais relacionadas co lume, pódese dicir que na cultura galega tradicional o simbolismo do lume ten unha presencia central e constante ó longo de todo o ano. O lume é vivido como sagrado, símbolo de vida, con eficacia purificatoria e protectora en moi variadas dimensións do existir individual e grupal.

III. A "QUEIMADA"

A cuestión que se considera agora é ata que punto se pode dicir que os elementos estructurais que sosteñen esta vivencia tradicional seguen aínda presentes na actualidade, é dicir, nunha nova situación cultural na que moitas das prácticas tradicionais desapareceron ou están ameazadas

69. Lisón Tolosana, C. *Op. cit.*, 1979, pp. 61 e ss. Sobre as bruxas ou meigas como elemento simbólico da propia autocomprensión de si mesmo do galego tradicional nas súas relacións comunitarias ou sociais ver as pertinentes reflexións de C. Lisón Tolosana en *op. cit.*, pp. 74-77.

70. Sobre o aspecto demoníaco e bruxeril das encrucilladas *Vid.* Bermejo Barrera, J. C. *La sociedad en la Galicia castreña.* Follas Novas, Santiago, 1978, pp. 115 e ss.

71. S. Martini Dumiensis. *Op. cit.*, pp. 431 e ss.

72. González Reboredo, X. M. *Op. cit.* pp. 31 e ss. Sobre a relación do lume da noite de San Xoán co sol e co seu baile na amañecida do día seguinte, o día da festa do santo, *Vid.* os comentarios do mesmo González Reboredo, X. M. *Op. cit.*, pp. 25-28.

de desaparición. Intentaremos dar a isto unha limitada resposta, relacionando concretamente esa vivencia tradicional co renovado interese popular por un ritual ígnico particular, o ritual da "queimada".

Os escritos sobre a queimada non abundan. Aludiremos, sen embargo, a dous nos que se fai un primeiro intento de abordar o senso e a práctica concreta deste ritual popular. Son o máis programático e xeral (pero sen continuación ou desenvolvemento posterior) de Carlos Alonso del Real, do ano 1972, e o posterior, máis empírico ou etnográfico, de Luciano García Alén, do ano 1978.

1. *A queimada tradicional*

As "Notas" de García Alén son unha recolleita de datos sobre a queimada tal como se facía cincuenta anos atrás[73]. O nome de "queimada" tampouco é, por certo, o único con que é nomeada. En diversos lugares fálase tamén de "augardente queimada", "caña queimada" ou "queimadilla"[74]. Os compoñentes da queimada, sobre os que o lume vai exercer o seu transformador e benéfico poder, son fundamentalmente a augardente e mais o azucre. A orixe da primeira parece que non é —segundo sostén Alonso del Real— anterior ó século XII, dado que o alambique é un invento árabe, que por esta época se deu a coñecer en Europa[75]. Algo similar pódese dicir respecto do azucre[76]. En canto ós utensilios empregados na anterior práctica tradicional da queimada, máis caseira e reducida[77], podían ser, segundo os datos de García Alén, "unha fonte de barro, unha tarteira de barro ou unha xarra de boca ancha"[78].

73. García Alén, L. "Notas etnográficas encol da augardente e da queimada. A augardente como licor" I, II e III: 12, 19 e 26 de febreiro de 1978 de *La Voz de Galicia*. (Citamos soamente polos números dos días indicados).

74. *Ibidem*, día 12.

75. Alonso del Real, C. "As orixes da Queimada. Capítulo programático dun libro en preparación" en *Grial* 35, 1972, p. 76. Por iso engade aínda Alonso del Real: "todo paralelo material (quero dicir, en canto á materia empregada) con celtas, xermanos e aínda máis cos indoeuropeos fica desbotado por descoñecer estes a augardente" *(Ibidem)*.

76. *Ibidem*, p. 76 e ss. Sobre a cantidade de azucre que se lle mestura na práctica tradicional á augardente pódese ler García Alén, L. *art. cit.*, día 12.

77. García Alén alude a que a práctica de queimar a augardente con anterioridade á metade deste século estaba abondo limitada pola penuria económica xeral (era, polo tanto, un "luxo"), aínda que a presencia da botella de augardente nas casas era habitual como medicina de moi diverso uso. *Vid.* García Alén, L. *O señor das olas. Crónica de viaxes e outras historias*. Ed. Compostela-El Correo Gallego, Santiago, 1992, p. 82; do mesmo autor *art. cit.*, días 12 e 26. Por outra parte, as zonas de máis tradición de queimar a augardente son as do Alto Miño, Rías Baixas, Val de Lemos, Ulla, e varias bisbarras da provincia de Ourense. *Vid.* García Alén, L. *Op. cit.*, 1992, p. 82; do mesmo autor *art. cit., día* 12.

78. Engade aínda o mesmo autor: "Se non cadraba ter á man ningún dos instrumentos referidos, poderíanse usar unha tixola en Piornedo ou un caldeiro en Gundivós". (García Alén, L. *Op. cit.* p. 83 e ss.) Máis detalles sobre o tipo de instrumentos utilizados e sobre a súa concreta localización xeográfica en García Alén, L. *art. cit.*, día 12.

Os participantes da queimada, na súa práctica popular tradicional, son basicamente individuos do sexo masculino, especialmente nas suás diversas xuntanzas festivas do tempo do inverno, ben sexa nas propias casas ou na taberna do lugar[79]. Esta circunstancia podería estar en relación coa coñecida relación simbólica tradicional do lume co sexo masculino, como queda ben salientado nos estudios sobre o simbolismo. Hans Biedermann di, por exemplo, que "o lume é considerado en xeral como elemento 'masculino' (en oposición á *aúga* 'femenina') e como símbolo de enerxía vital, corazón, forza procreadora, iluminación, *sol*"[80]. Como o sol, poder tamén "masculino", precisa —como se viu— no solsticio invernal das enerxías do lume da terra, que o home suscita nos diversos rituais ígnicos, así tamén o home ten que se defender a si mesmo das ameazas invernais. Por iso a queimada é a bebida para escorrentar o frío "por fóra e por dentro", "para aledarse", ten por conseguinte un senso "orxiástico"[81].

Realmente a práctica máis tradicional da queimada parece estar asociada basicamente ó ciclo ou metade invernal do ano, que se inicia cos rituais do magosto e se adentra no novo ano deica os do entroido. García Alén alude neste senso a diversos lugares nos que ó final do magosto —despois da inxestión festiva do viño novo e das castañas— se queima xa a augardente[82]. Máis a práctica da queimada concéntrase de maneira especial no final do ano vello e nos comezos do novo: Noiteboa, Aninovo e festa de Reis[83]. Se no lume da fogueira do magosto ou, en xeral, no lume da lareira se vencellan intimamente o mundo dos defuntos ("as almiñas do outro mundo", tantas veces asociadas coa súa purificación polo lume) co dos vivos, non podía ser doutra forma co lume da queimada. "Daqueles anos de nenez e de guerra —recorda García Alén— tamén gardo íntima lembranza das chamas de augardente con azucre que, cal almiñas en pena, nos acompañaban anualmente na ritual cea do Nadal"[84].

79. García Alén, L. *Art. cit.*, días 12, 19 e 26.

80. Biederman, H. *Op. cit.*, p. 201. *Vid.* tamén o que se di sobre o simbolismo do lume *(Feuer)* en Lurker, M. (ed.). *Wörterbuch der Symbolik.* A. Kröner, Stuttgart, 1983. G. Bachelard analiza desde o punto de vista psicanalítico a compoñente sexual da vivencia (e da orixe) do lume (*Vid.* Bachelard, G. *Op. cit.*, pp. 43-74 e 88-95).

81. García Alén, L. *Art cit.*, días 12, 19. Velaquí o que anota Frazer: "Un indio norteamericano cría que a augardente debía ser un cocemento de corazóns e linguas, porque —dicía— despois de bebela non teño medo a nada e falo marabillosamente'" (Frazer, J. G. *Op. cit.*, p. 563).

82. García Alén, L. *Art. cit.*, día 19.

83. Velaquí só unha mostra entre os diversos datos aportados por García Alén: "En Vilameá e Riocaldo, nas proximidades do encoro de Lindoso, nos lindeiros con Portugal contáronnos que 'pola Noiteboa e Ano Novo ían os homes polas casas onde había homes, bebendo viño e augardente e facendo queimadas, cantando e bailando uns cos outros, deica que cantase o galo, e ó final viñan bebedos nove de cada dez'" (García Alén, L. *Op. cit.* p. 83).

84. García Alén, L. *Op. cit.* p. 81. *Vid.* García Alén, L. *Art. cit.*, días 19 e 26. A última época do ano é, por outra parte, cando a augardente acaba de facerse e pode haber aínda boa provisión da mesma. "Polo Nadal comezan a ir polos pobos os *poteiros* para faguel-a

É nas festas do entroido cando remata, desde o punto de vista do ciclo anual, o ritual ou práctica da queimada, ata que volve a comezar de novo na noite do magosto. Tamén aquí, no entroido, pode concluír a festa coa queimada ou facerse presente nela doutros modos. Velaquí algunhas variantes: "Por Santomé, en Ourense, sobre a tardiña, cando as filloas comezan a saír do filloeiro, prepárase a augardente queimada. Nalgúns pobos da Ribeira Sacra, como en Amandi, polo entroido, os mozos e as mozas asaban un año que se comía ó pé do forno, sentados no chan sobre unhas gavelas de palla que cada quen traía. Como remate queimaban augardente"[85].

A queimada faise coa augardente, pero non se identifica simplemente con ela. Pódeselle botar, cando se está a queimar a augardente, un gurrucho de viño (mellor tinto), pero tampouco é a queimada un viño quente que se bebe. Sen embargo, aínda tendo máis que ver coa augardente que co viño, o ritual da queimada parece asemellarse en definitiva máis ás prácticas sociais relacionadas co viño que ás vencelladas coa augardente. Vexamos isto algo máis a modo.

M. Mandianes Castro analizou finamente a diferencia ritual na consumición social da augardente e do viño. Tal diferencia vén ser a seguinte. "A augardente aparece asociada —escribe Mandianes— ós momentos de paso: morte, matrimonio, bautizo, ou tamén ós momentos de paso da noite ó día: cando a xente sae ó campo para traballar. Non esquenzamos a augardente que se toma despois da mata do porco antes de subir á cociña para almorzar. Tamén se dá unha copa de augardente ó visitante moi amigo da casa"[86]. Os denominados "ritos de paso" veñen en xeral a acompañar e facer soportables determinadas situacións sociais que levan consigo un certo perigo ou angustia. O "silencioso" e breve ritual da copa de augardente cumpre así a súa función calmante nas mencionadas situacións.

Co viño non ocorre o mesmo, aínda que se faga tamén presente con ocasión das anteriores situacións. Se a augardente cumpre en certo modo a función de medicina ou calmante, o viño opera como enfortecedor da unión dun grupo social concreto. "O viño —segue a dicir Mandianes— é a bebida das reunións, dos banquetes, do encontro dos homes no bar; é o que se lle dá a quen vén de visita, ó viaxeiro que pide de beber. É polo tanto a bebida da integración social, das reunións. É evidentemente a bebida dos momentos de ruído, porque os 'pasos' fanse en silencio, pero a integración faise no ruído. Evidentemente no banquete do enterro

augardente, levando consigo a porta ou alquitara e traballando por rolda para tódolos veciños" (*Historia de Galicia*, dirixida por R. Otero Perayo. Akal, Madrid, vol. II, p. 241).

85. García Alén, L. *Op. cit.* p. 83. Máis datos sobre a queimada do entroido en García Alén, L. *Art. cit.*, día 19.

86. Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, 1984, p. 177.

bébese viño coma nos outros. Cando o morto comenza a integrarse ós mortos, cando o mozo se integra no grupo dos mozos; e para a integración dos invitados e dos membros da casa tamén se bebe viño"[87].

A conclusión á que chega Mandianes verbo da diferencia entre a consumición ritual-social do viño e da augardente é esta: "Suxerimos [...] que o viño é a bebida da vida social. Favorece a integración a tódolos niveis. É consumido no ruído e na ledicia. Ó contrario a augardente é a bebida do 'paso'; é consumida na intimidade e aínda no silencio"[88].

Sinala pola súa parte, respecto xa da queimada, García Alén que esta é practicada en datas "que cadran con troques no decorrer social"[89]. Isto último non se ha de entender, ó noso modo de ver, no senso dos "pasos" dos que fala Mandianes, senón en canto que a práctica da queimada está vencellada a determinados momentos cósmicos e sociais, dos que temos falado. Ademais, o ritual da queimada parece estar máis vencellado —como dixemos— ó senso antropolóxico da consumición social do viño que ó da augardente. A queimada é, sen dúbida, deste modo un ritual de "integración" e de forte exaltación da unidade grupal (aínda que esta teña tradicionalmente unha específica compoñente masculina), practicada en axeitados momentos concretos da vida social.

2. *A queimada actual*

Cando máis alá das anteriores consideracións se quere analizar o posible senso e función da actual práctica social da queimada, non se pode deixar de aludir —á parte do indicado por García Alén sobre a práctica popular da queimada das primeiras décadas deste século— ó seu trasfondo antropolóxico xeral. Foi C. Alonso del Real quen disertou amplamente, aínda que só fose de xeito moi xeral e meramente indicativo, sobre o posible ou hipotético "paralelismo estructural" da queimada con moi variados ritos antigos de diversos pobos[90]. "Os paralelos —indica Alonso del Real— propiamente etnográficos —amerindios, euroafricanos, etc.— coas 'borracheiras sagras'" por inxestión de bebidas lévedas ou por lume —do que a nosa humilde e desacreditada práctica de fumar sería un derradeiro residuo— lévannos tamén a supoñer que rituais destes [...] son moi comúns, case universais e, polo tanto, posiblemente moi antigos"[91]. Deste modo a práctica actual da

87. Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, 1984, p. 177. *Vid.* tamén do mesmo autor "Los muertos se emborrachan" en *Cuadernos de Estudios Gallegos* XL, 1992, p. 195.

88. Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, 1984, p. 178.

89. García Alén, L. *Art. cit.*, día 12.

90. Alonso del Real., C. *Op. cit.*, pp. 77-80.

91. Alonso del Real, C.. *Op. cit.*, pp. 77 e ss. Considera así mesmo Alonso del Real "compoñentes estructurais ou formais" da queimada —á parte da mencionada "borracheira sagra" da *co-viria* ou xuntanza de homes basicamente guerreiros ou cazadores—

queimada estaría situada nun contexto antropolóxico ou cultural que lle dá forma e soporte: "por unha banda a queimada actual, sen dúbida moi recente, e por outra banda as homoloxías ou analoxías funcionais, formais e estructurais, remotas, pero indubidables"[92].

Por mor desta común base xeral antropolóxica calquera galego, con coñecemento da queimada, non deixará, por exemplo, de recoñecerse a si mesmo e as súas propias vivencias no relato que o filósofo francés da Sorbona, G. Bachelard, escribe sobre unha particular lembranza da súa infancia: "Nos días de Nadal, cando eu era neno, preparábase o *brûlot*[93]. Meu pai verquía nun prato ancho augardente de bagazo da nosa viña. No medio colocaba terróns de azucre, escollidos entre os máis grandes do azucreiro. No intre en que o misto acendido tocaba a punta do pequeno montón de azucre, a chama azul baixaba, facendo un pequeno ruído, ata o alcohol estendido. Meu pai apagaba a lámpada do teito. Era a hora do misterio e da festa lixeiramente grave [...] Se as chamas vacilaban, meu pai removía o *brûlot* cunha culleriña de ferro. A culleriña tiña marcas do lume coma se fose unha ferramenta do demo [...] Ó final o *brûlot* estaba no meu vaso: quente e pegañoso, verdadeiramente esencial [...] Si, é o verdadeiro lume móvil, o lume que se entretén na superficie do ser, que xoga coa súa propia sustancia, liberado da súa propia sustancia, liberado de si. É o fogo fatuo doméstico, o lume diabólico no centro do círculo familiar..."[94]

Pódese dicir con razón que a actual práctica da queimada e o seu poder de atracción social teñen moito que ver coa antiga vivencia tradicional e simbólica do lume como forza sagrada e benéfica para o home. Nunha sociedade tecnificada, na que o lume das lareiras é vivencia case esquecida, ó ser arrombado pola electricidade e polas limpas técnicas culinarias, na que a fogueira deixou de ser festiva para se converter en ameaza directa de incendio incontrolado, etc., o rito actual da queimada grupal ou social cumpre unha función limpa, non perigosa, de novo encontro cultural co fondo simbolismo do lume. Pódense, sen dúbida, denominar artificiais moitos dos xestos ou actitudes que están presentes nos modernos rituais da queimada[95]. Non

"o plantarlle lume á bebida, o cantar, etc." (Alonso del Real, C. *Op. cit.*, p. 80). A tradicional, aínda non lonxana, estreita relación da queimada cos individuos de sexo masculino podería ter aquí a súa orixe cultural.

92. Alonso del Real, C. *Op. cit.*, p. 81.

93. O traductor ó castelán desta obra indica ben aquí mesmo que o *brûlot* é a augardente queimada con azucre, é dicir, "lo que los gallegos denominan hacer una *queimada*" (*Vid.* Bachelard, G. *Op. cit.*, p. 190).

94. Bachelard, G. *Op. cit.*, p. 140 e ss.

95. Neste senso habería que entender o que escribe García Alén: "Nos últimos anos 'a augardente queimada' foise incorporando ó mundo das xentes da cidade, nun feito de revitalización dun vello uso que o converteu nun rito obrigado, ou case obrigado, para celebrar cun senso folclorizante calquera xuntanza ou xantar festivo. E outorgóuselle á

podía ser doutro modo, dados os avances da técnica e as fondas transformacións sociais de todo xénero. O que, sen dúbida, non é artificial —no senso normal e corrente deste vocábulo— é o seu contido básico e a súa expresión fundamental. Coa nova recuperación e transformación do ritual da queimada conéctase de feito con fondas vivencias e necesidades antropolóxicas, as máis das veces soterradas ou reprimidas.

Foi cara a mediados deste século cando o instrumental tradicional no que se facía a queimada foi substituído por outro artificial, directamente ideado en función da queimada. Pero tal creación artificial non deixa de evidenciar de feito moi explicitamente a súa conexión coa lareira e, polo tanto, cos anteriores instrumentos tradicionais nos que se facía a queimada[96]. Non sería moi aventurado dicir neste senso que o moderno ritual da queimada fai as veces da desaparecida lareira e pretende así recuperar vivencias que viñan dadas con ela. A lareira representa o lume, a calor física e afectiva, o amor, a paz, a unión familiar e social, os antepasados, os espíritos, a divindade, a vida. Ben o expresa o refrán galego: "A casa sen lume e sen labarada semella corpo sen alma"[97]. Deste modo o ritual actual da queimada tenciona insuflar vida, amizade e relación nunha sociedade, a moderna, ameazada polo individualismo e a insolidariedade.

Polo demais, na actual forma da queimada —que pode adquirir formas máis amplamente grupais ou sociais que en tempos anteriores— a mesma figura do queimador ou facedor da queimada acada un simbolismo posiblemente máis relevante que noutras épocas. O manexo ou manipulación do lume fai que el quede revestido dun certo poder máxico ou chamánico, que pode ser inconscientemente percibido como tal por parte de cantos participan no ritual da queimada. É a mesma razón pola que os ferreiros son tamén considerados en moitas culturas seres especiais ou extraordinarios. Falando precisamente dos ferreiros de Loureses anota Mandianes: "Eran homes 'non coma tódolos homes', eran marxinais [...] Cremos que esta separación dos ferreiros é debida ó feito de que son os 'amos do lume' e do ferro [...] O seu

queimada un enxebre cerimonial e un entorno mitolóxico que nunca tivo" (García Alén. *Op. cit.* p. 84). Tal "revitalización" merecería —segundo a indicación do propio García Alén— "unha análise máis profunda" (García Alén, L. *Art. cit.*, día 26).

96. García Alén, bo coñecedor da cerámica galega, indica que posiblemente fose Tito Freire o primeiro en crear un dos novos instrumentos para queimar a augardente: "En 1955 Tito Freire, membro dunha acreditada familia de cacharreiros de Mondoñedo, tivo a ocurrencia de fabricar un cacharro para a queimada, inspirado na forma do fondo dos potes de ferro, por máis que en Mondoñedo se empregase tradicionalmente a fonte de barro para queima-la augardente" (García Alén, L. *Op. cit.* p. 84). *Vid.* tamén García Alén, L. *Art. cit.*, día 26.

97. Ferro Ruibal, X. *Refraneiro galego básico.* Ed. Galaxia, Vigo, 1987, p. 361. Sobre a "ensoñación" e "fascinación" que o lume da lareira, "o lume de madeira que arde na cheminea", produce no ser humano, léase o que belamente escribe Bachelard, G. *op. cit.*, p. 29 e ss.

estatus é un pouco o dos curandeiros, dos bruxos. Son personaxes extraordinarios"[98]. Xa M. Eliade escribiu sobre a xeral similitude estructural entre os chamáns e os ferreiros, xustamente polo "poder sobre o lume" de ambos os dous[99]. Se o lume é simbolicamente algo sagrado, o que ten poder sobre el ten que ser tamén sagrado, digno de veneración e "abrasador" el mesmo[100]. Tanto o mago coma o chamán, polo seu "dominio sobre o lume", por seren "señores do lume", son por iso eles mesmos "ardentes", superan a condición humana e participan do mundo dos "espíritos"[101].

Mago ou chamán, o queimador da augardente cumpre tamén en certo modo un oficio sacerdotal, en canto que o sacerdote é nas diversas relixións elemento principal en relación cos sacrificios. No ritual da queimada atópanse elementos que poden poñela en relación coas estructuras dos antigos sacrificios. Indica Burkert que nos sacrificios gregos o sacrificador verquía viño no lume, "de xeito que o alcohol ardese en chamas"[102]. Por outra parte o súbito acenderse do lume do altar era tamén entre os gregos sinal da presencia divina, segundo os datos aportados polo mesmo Burkert[103]. O mesmo San Martiño Dumiense ten aínda que corrixir ós seus "rústicos" fregueses galegos, porque —segundo nos di— botaban viño sobre o lume[104]. O arder do alcohol parece estar, por conseguinte, presente na tradición galega e nos antigos rituais sacrificiais.

É posible que a queimada conecte dalgún modo con este senso sacro e sacrificial. De feito o mesmo Alonso del Real fala dunha certa ambigüidade do ritual da queimada entre sacralidade e profanidade[105]. En calquera caso, nos denominados "sacrificios-comunión" os participantes (e non só o sacrificador) participaban das víctimas sacrificadas

98. Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, 1984, p. 81.

99. Eliade, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* F.C.E., México, 1976, p. 363.

100. Eliade di neste senso que "en moitas tribus 'primitivas' o poder máxico-relixioso se represetna coma 'abrasador' e se expresa con vocábulos que significan 'calor', 'queimadura', 'moi quente', etc." (Eliade, M. *Op. cit.*, 1976, p. 364). *Vid.* tamén Eliade, M. *Op. cit.* 1986, p. 72.

101. *Vid.* sobre isto Eliade, M. *Op. cit.*, 1986 p. 72 e ss. O recordado "queimador" Elixio González Álvarez, que actuou todos os entroidos (ata a súa morte no ano 1986) — co seu carapucho de palla— nas xuntanzas da "Enxebre Orde da Vieira" en Madrid, estaba sen dúbida rodeado dun halo misterioso que o convertía simbolicamente nun mago ou meigo. Sobre esta figura "máxica" de Elixio nas súas actuacións coma facedor desta magna queimada madrileña pódese ler Sueiro, J. V.; Nieto, A. *Galicia. Romería interminable.* Penthalon, Madrid, 1983, pp. 115 e ss. e 119.

102. Burkert, W. *Op. cit.*, p. 103.

103. *Ibidem,* p. 108. Máis arriba indicamos xa que tamén entre os hebreos o repentino lime que queimou as ofrendas sacrificiais de Elías (e non as do profetas de Baal) foi considerado como sinal da (verdadeira) divindade (*Vid.* 1 Re. 18, 38-39).

104. "Fundere in foco super truncum [...] vinum" S. Martini Dumiensis. *Op. cit.*, p. 432.

105. Alonso del Real, C. *Op. cit.*, p. 80 e ss.

(e sacralizadas), consumindo ritualmente determinadas partes das mesmas. Deste modo os participantes facíanse posuidores conxuntamente da mesma forza sacral da víctima divinizada, enfortecéndose ó tempo a unidade e vitalidade do grupo. Se o lume e, xunto con el, todo o que inmediatamente ten que ver con el, como a borralla, o fume, etc. teñen en si mesmos simbolicamente un poder benéfico e vitalizador, a augardente queimada (na que o lume vén ser parte integrante esencial), ó ser consumida polos participantes no ritual da mesma, podería ter tamén na sensibilidade actual un senso vitalizante e unificador ou conxuntador.

Non deixa de ser interesante a este respecto a semellanza e a diferencia ritual e simbólica que se poden advertir entre a fogueira da noite de San Xoán e o lume da queimada. O ritual da queimada non pertence tradicionalmente á noite de San Xoán, dado que a súa práctica está relacionada —segundo temos visto— sobre todo coa metade invernal do ciclo anual. Sen embargo, o senso de mutua pertenza e unidade, que a participación na queimada expresa e produce, acádase tamén sen esta na noite de San Xoán coa comunal participación e actuación arredor da fogueira, que non se fai —como ocorre normalmente coa queimada— nun local cerrado, senón no exterior das casas. C. Lisón indica, en efecto, que o lume da noite de San Xoán "significa, avoga e sanciona a cohesión veciñal", cara a dentro e cara a fóra, ó facer a fogueira nun lugar elevado, visible ós estraños, tencionándose deste modo "a armonía interna e a integridade liminal"[106]. Agora ben, a unidade interna que no tempo do solsticio de verán se quere expresar ritualmente cos rituais da fogueira de San Xoán, exprésase ou pode expresarse de igual modo no ritual preferentemente invernal da queimada, ben sexa —como era tradicional— entre os individuos de sexo masculino, ou ben entre todos os individuos (sen distinción de sexo, profesión ou nivel social) que na actualidade poden participar nun ritual conxunto da queimada. Acertadamente indica neste senso X. Chao Rego que a trasformación ou evolución moderna do rito da queimada vai cara a un máis forte simbolismo "comunitario e participativo" ou "comunial", ata poder chegar a converterse, desde un punto de vista máis amplio e xeral, en "rito da galeguidade"[107]. O mesmo García Alén —que nas súas "Notas" pretende sobre todo levantar acta da práctica tradicional, limitada e concreta, da queimada— afirma que non se pode considerar como espuria a "nova

106. Lisón Tolosana, C. *Op. cit.*, 1977, p. 315 e ss. Na mesma liña González Reboredo. *Op. cit.*, p. 32: "A fogueira de aldea, veciñal, chantada no centro, nun lugar conflictivo de chegada á mesma, como a encrucillada, ou nun punto destacado da paisaxe que permite unha afirmación diante doutras comunidades, xorde como manifestación dunha integración veciñal e mensaxe cifrada".

107. Chao Rego, X. *Op. cit.*, p. 77 e ss. "Considero que a queimada pode ter esa significación de bebe-lo lume, a auga caseña que arde, da comunidade". (*Ibidem*, p. 98).

moda de ritualiza-lo 'licor da Galicia dos pobos' se se logra convertelo en motivo de unión de tódolos galegos"[108].

Se o ritual da queimada ten un senso simbólico de mutua cohesión grupal, cómpre tamén salientar o outro aspecto complementario da mesma, que fai referencia ó senso purificatorio e defensivo contra calquera forma de ameaza ou perigo.

O senso medicinal e purificatorio da augardente é ben coñecido. Mandianes Castro describiu concretamente, por exemplo, a toma da copa de augardente despois da mata dos porcos, acción que é considerada como "un rito de purificación, porque a augardente purifica e protexe"[109]. En canto ós diversos usos de queimada, García Alén fai tamén precisamente referencia explícita á práctica (en diversos lugares) da queimada no remate do xantar da festa da mata dos porcos[110], acción esta que acontece tamén no tempo estrictamente invernal (o tempo específico da queimada). Sen dúbida, pódese entender tamén este uso da queimada —tal como o fai Mandianes en relación coa augardente— como rito de purificación en relación cunha acción na que está presente o sangue. Se a augardente é purificadora, moito máis o será se se conxunta co lume na queimada, dado que este é xa por si mesmo esencialmente poder purificador e transformador[111].

É neste contexto simbólico onde hai que situar os esconxuros rituais da actual práctica da queimada. Na noite de San Xoán, por medio do lume da fogueira comunal, as bruxas ou meigas (como símbolo ou expresión do mal, da enfermidade, desunión, etc.) son botadas fóra do lugar ou se lles prohibe entrar nel[112]. O que ocorre na noite de San Xoán á marxe da queimada, é dicir, sen esta, acontece con ela no ciclo invernal. A queimada vén ser deste modo a fogueira de San Xoán trasladada do espacio "exterior" do verán ó doméstico e interior do inverno. Mais os efectos simbólicos son esencialmente semellantes, dado que o elemento fundamental en ambos os dous ritos é o mesmo, o lume purificador.

A letra mesma de moitos dos actuais esconxuros da queimada amosa claramente este senso purificador e protector de lume fronte a todo xénero de perigos, tantas veces personificados na figura das

108. García Alén, L. *Op. cit.*, 1992, p. 84. *Vid.* tamén neste mesmo senso J. M. Vázquez Varela, "Crisis cultural y surgimiento de señales de identidad en Galicia" en *Actas...* pp. 128 e ss.

109. Mandianes Castro, M. *Op. cit.*, 1984, p. 21.

110. García Alén, L. *Art. cit.*, día 19.

111. Como dato curioso anota García Alén que en Parga se lle engade aínda á augardente, cando está xa en chamas, un carbón acendido (*Vid.* García Alén, L. *Art. cit.*, 12). Non se esqueza que tanto o lume coma os tizóns ou a borralla posúen forza purificadora e vitalizadora.

112. *Vid.* sobre isto especialmente Lisón Tolosana, C. *Op. cit.*, 1979, pp. 79 e ss.

bruxas-meigas. Velaquí algunhas mostras destes esconxuros de queimadas actuais:

Vaise o sol e vén a lúa...
¡Que non entren as curuxas
nin os mouchos nin as pegas,
nin as bruxas...!
¡Nin os corvos que graxean!

Es espírito da terra
que alumea Breogán;
es auga e es lume para nos purificar.

Prende co cirio a queimada
para que fuxa o alcohol do oruxo,
e con boa culler de buxo
percura erguela moi ben
para ollar mellor a luzada,
impetrando nesa hora:
¡San Silvestre, meigas fóra!

¡Adiante oruxo da terra
para queima-lo mal da guerra!
¡Veñan froitas e limóns
para xunta-los corazóns!
Traede o azucre e o mel
para que a xente enferecida
esqueza o seu amargo fel
e poida adoza-la súa vida.
Botade os froitos da terra
neste obradoiro de amor,
botade tamén as mágoas,
a soidade e o rancor.
Pois queimando esta mestura
tamén se queima a tristura,
as angurias e a dor.

O milagre xa se fixo,
velaquí a labarada
que nos amosa o feitizo
que arrodea unha queimada.
Que este claro lume,
pequeno e sen fume,

que nos alumea,
queime a podredume
e o fedor ó estrume
que nos arrodea.
Chama dos antergos,
fai que novos tempos
alumen na terra
e que os nosos nenos,
xa desde pequenos,
non saiban da guerra.

O queimador exclama:

Queima os malos espíritos
e empina este bebedizo
libre da meiga traidora.

Ou:

Fuxide ben lonxe
os trasnos e meigas
que aí vai o esconxuro
da Orde da Vieira.

Os participantes responden:

¡Bota, bota! ¡Bota meigas fóra!

Ou:

¡Xa fuxiu, xa fuxiu o diantre fóra!

Ou tamén:

¡Arrenégote, demo! ¡Arrenégote, demo! [113]

Non se debe esquecer, polo demais, que os actuais esconxuros da queimada teñen unha semellanza estructural e ata textual con antigos rituais relacionados co lume. Así, por exemplo, H. Biedermann fala dos

113. O texto destes esconxuros aparece nas diversas publicacións (dos anos 1976, 1977, 1979, 1982, 1985 e 1989) da madrileña "Enxebre Orde da Vieira", que, baixo a activa dirección de Carlos de Blas Armada, acadou darlle á queimada unha ampla proxección máis alá da terra galega.

textos dos esconxuros asirios, chamados *maqlu* e *schurpu* —que quere dicir "queimar"—, nos que se pronuncian, utilizando o lume, frases coma estas contra os feiticeiros: "¡Ferve, ferve, arde, arde! ¡Malos e peores, non entredes, marchádevos". Segundo Biedermann, é a chama crepitante do lume a que nos rituais asirios destrúe a maldición, o feitizo, a pena, o tormento, a enfermidade, a dor, o pecado, a maldade, o crime, o sufrimento, etc.[114] Non acontece —como é doado ver— doutra maneira nos simbólicos esconxuros galegos da queimada.

Para rematar, poderíase dicir que, se é verdade que desde a vivencia dos poderes máxicos só un bruxo pode facer fronte a outro, un bo esconxuro actual da queimada podería ser tamén aquel que esconxurase a outra cara, a nefasta, do lume, os persistentes incendios da xeografía galega. É dicir, o lume bo da queimada esconxurando ó lume malo.

Por outra parte, ¿non podería ter quizais a imaxe, case xa habitual, do lume dos montes galegos algo que ver, no inconsciente cultural, cunha salvaxe morriña das desaparecidas e lonxanas vivencias do lume pacífico e benfeitor das antigas lareiras e dos lumes rituais profusamente practicados en tempos anteriores na Galicia rural?

Se iso fose así, non estaría mal seguir o consello: fai a queimada, queima augardente, e non queimarás os montes...

M. C. C.

114. Biedermann, H. *Op. cit.*, 1993, pp. 200 e ss.

As campás enmudecen

Fiana Mª Antón
Manuel Mandianes

As campás da aldea, "familiares como a voz das avoas", "son piadosas, madrugadoras e sinxelas como vellas centenarias" e cadaquén coñece as súas[1].

> Os sons adozados atravesaban a fraga lixeiros e seguros para chegar inexorablemente a onde debían chegar. Diríase que dende o campanario... partían tropeis de arautos maxicamente rápidos, infatigables e destemidos, que non se deixaban deter por ninguén nin por nada e que tiñan o conminatorio acento de quen serve a un alto señor[2].

Tal vez o nome deste instrumento se deba a que se empregou por primeira vez en Campania, Italia, para chamar ós fieis ós oficios divinos. Algúns chámanas "noras" porque din que foi en Nora onde se usaron por primeira vez. Suetonio chámaas *tintinábulo*, por onomatopeia[3].

Pódense tomar como eixo do estudio moitos criterios, aquí tomo os do tempo e o espacio, deste e do outro mundo[4]. As campás da Galicia rural, máis que o *cronos*, marcan o *cairos*, o tempo propicio, o tempo da salvación da comunidade; fan comunitaria a salvación. As campás falan entre elas, coas treboadas e coa xente.

1. Valle-Inclán, R. M. de. *Romance de Lobos*, p. 36, e *Flor de Santidad*, p. 45.
2. Fernández Flórez, W. *El bosque animado*. Espasa-Calpe, Madrid, 1983, p. 149.
3. Covarrubias. *El tesoro de la lengua castellana o española*. Alta Lulla, Barcelona, 1987. Ed. orix. século XVI, p. 279.
4. A. Cea toma a análise dos toques en si mesmos e fai a seguinte división: a) seis toques para honrar os mortos, b) toques de honrar a Deus, c) toques protectores, d) a campá e a trompeta en toques de usos do concello, e e) as campás e o seu sentido de servicio a una sociedade civil, cfr. "Instrumentos musicales de la Sierra de Francia (Salamanca)" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* XXXIII (1978), pp. 169-231.

1. MARCAN O TEMPO

O tempo identifícase coa acción: o tempo das patacas, o tempo da seitura, o tempo da matanza, o tempo do entroido..., e cada traballo vai de acordo coas fases da lúa. Os traballos, por outra parte, condicionan a convivencia entre os habitantes da aldea. Os xestos máis banais da vida cotiá (o comportamento dos animais, o movemento dos astros e outros detalles sen importancia para un espectador alleo) poden ser revelacións de futuro. Para a maior parte dos autores galegos que tratan o problema da adiviñación non se trata máis que dunha superstición[5]. Nós cremos, sen embargo, que se trata dunha técnica e dun saber por adiantado. Os traballos, a alimentación, os xogos dos nenos, as corentenas e os ritos de pasaxe de cada un dos individuos do grupo son puntos de referencia para datar os acontecementos. Hai outros acontecementos como a primeira comuñón ou a aparición da regra, que só manterán a súa importancia na vida de quen os protagoniza.

1.1 *O ciclo anual*

Á "entrada da noite", "á posta do sol", "a boca da noite", "á hora do Ánxelus" hanse tanguer as campás na igrexa, catedral, mosteiros e parroquias para que os fieis cristiáns "se abaixen fincando os xeonllos no chan e os chapeus quitados, e recen as Avemarías", o Ánxelus ou as vésperas[6]. Á hora do Ánxelus "tódolos curas, capeláns e sancristáns, despois do primeiro día de coresma ata o mércores das tebras, digan a salve á hora de vésperas tarde, e despois ensinen a doutrina ós nenos"[7].

Xa recolleron o gando
que pastaba na cortiña;
xa lonxe as campanas tocan
tocan as Ave-Marías;
cada conexo ó seu tobo
...
que é mal compañeiro a noite[8].

5. López Rodríquez, J. 1974, pp. 107-115; Risco, V. 1962, pp. 480-486; Taboada, J. 1972, pp. 141-146.

6. Ou. 28-29 (1543-44), 36.1, p. 247; Tui 6 (1528), 3.16.3-6, pp. 485-488; Ou. 28-29 (1543-1544), 35.1,3, pp. 246-247; Tui 6 (1528), 483-484. Para ver o significado das campás, *Vid.* Valle-Inclán Ramón M. del., *Flor de santidad* e *Romance de Lobos*; Castro, Rosalía de., *Poesías*. Ed. do Patronato, 1982, p. 58

7. Ou. 28-29 (1543-44), 1.2, pp. 167-168; Pérez López, S. L. "La predicación y la enseñanza de la doctrina cristiana en los sínodos de Galicia (s. XIII-XVI)" en *Revista española de Derecho Canónico* 41 (1985), pp. 126-155.

8. Castro, Rosalía de. *Poesías*. Ed. do Patronato, 1982, p. 31.

Polo Nadal hase comezar a tanguelas:

> A las ocho de la noche los mítines se comiencen a las nueve y se acaben a las doce. Y la víspera del Corpus Christi se tañen en poniéndose el sol y se comiencen a prima noche y los días de las Tinieblas.

Tamén se tanguían as campás cando unha parella vivía en situación irregular[9]:

> Cuando los sacerdotes vieren el tiempo rebuelto, e se temiere tempestad o tormenta de augas o piedras o ayres, hagan tañer al nublo en todas las yglesias todas las campanas, y vestidos con sus sobrepellices y estolas estando en la yglesia rezen con mucha devocion.

o que se ordena no *Manual*; tamén dispón o que hai que facer á hora de bendecir os froitos contra das pestes, os fundamentos dunha igrexa e as fontes, e curar os endemoñados[10].

> Muchos hombres y mugeres tienen en costumbre, al tiempo que haze relampagos y atruena, de tomar las sartenes o las trevedes azia el cielo[11], teniendo por cierto que, con aquello, se mitiga el trueno y el relampago.

nestas circunstancias o cristián ha de "rezar alguna devozion y encender alguna candela bendita, como hacen los buenos christianos"[12].

Como antes se celebraba sempre a misa pola mañá cedo, todos os pobos espertaban a ritmo de campá. Á tardiña, cando escurecía, no momento en que a xente voltaba das leiras e os rabaños volvían encher os currunchos e as ruelas do pobo, caía sobre os montes e os vales, os ríos e as fontes, o toque das ánimas para que a xente elevase ó ceo unha pregaria polo seu descanso eterno. Os pobres só facían alto no camiño "cando as vellas campás dalgunha igrexa perdida no fondo do val deixaban oí-las súas voces familiares anunciando aquelas rogativas que os señores abades facían para que se salvasen os viñedos e as maiceiras"[13].

9. Tui 1 (1482), 35, p. 369; 6 (1528), 3.16.2, pp. 485-486; 4.1.4, p. 509; *vid.* Taboada Chivite, J. "La cencerrada", no seu libro *Ritos y creencias gallegas.* Sálvora, A Coruña, 1982, pp. 203-217.

10. Ou 28-29 (1543-44), 37.9, p. 254; carta 584-588, p. 163.

11. Lis Quiben, V. "El conjuro de la tormenta en Galicia" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* VIII (1952), pp. 471-493; Risco, V. "Los nuveiros o tempestarios en Galicia" en *Boletín del Museo Arqueológico Provincial de Orense* I (1943), separata 23.

12. Mond. 22 (1541), 14, p. 76. Cfr. E. Bande, "Supersticións, bruxería e maxia na Galicia medieval" en *Grial* 85, pp. 303-312; Jones, J. R. "El contenido folklórico de las constituciones sinodales de 1541 del obispo Guevara" en *RDTP* XXV, 1969, pp. 53-66; Pérez López, S. L. "Religiosidad popular y religión en el sínodo mindoniense de Fr. Antonio de Guevara" en *EM* 1 1985, pp. 269-284.

13. Valle-Inclán, R. M. del. *Flor de Santidad*, p. 19.

En Galicia no serán do primeiro de novembro tocaban as campás en case todas as igrexas e organizábase unha procesión polo cemiterio[14]. Durante a procesión o cura rezaba responsos ó pé das sepulturas das casas que llo pedían e lle daban un estipendio. Na noite do 29 de abril os campesiños facían unha cacharela no medio da praza do pobo; ó toque de ánimas, ó escurecer, prendíanlle lume e púñanse a bailar ó seu redor, e á media noite, tamén ó toque da campá, saían ás leiras a esparexer a cinza sobre as sementeiras[15]. O día de San Xoán ás doce da noite tamén tocan as campás das torres de Antela. San Xoán é un dos santos decapitados e as cabezas que caen rolando por terra poden ser pedras sonantes, mergulladas. Hai campás que tocan a gloria cando lles dá o sol[16].

O toque emblemático da semana é o repenique que chama á misa dominical. "En moitas parroquias, antes tocaban os sábados á salve, pero é un costume que se perdeu. Para a misa do domingo e dos días de festa, misas solemnes, "repenícanse as campás" e para a misa de diario, tócanse. O tanguer de cada unha delas ten diferentes momentos, o primeiro, o do medio e o sinal o terceiro é o sinal de entrar. Dentro da misa, o acólito, cando o había, porque agora o cura celebra el só a misa", tocaba a *sanctus* e a alzar. "En ámbolos dous casos eran toques distintos".

1. 2. *O ciclo da vida*

En moitas parroquias de Galicia tocábanse as campás na hora dun nacemento para que todo o mundo rezase polo feliz acontecemento. En moitas parroquias tamén as tocaban cando saían de bautizar un neno. Pero os Sínodos diocesáns prohibían que se tocasen para o bautismo dos fillos ilexítimos. Para as unións ilexítimas e para certos matrimonios que eran rexeitados pola comunidade parroquial facíase a algaraza, a chocallada, en proba de repudio. Cando casaban un vello e unha moza, un viúvo cunha solteira, ou dous vellos, facíase o *zafarrancho*[17].

14. Tenorio, N. *La aldea.* Op. cit., p. 109; Risco, V. *Etnografía espiritual e cultural* en Otero Pedraio, R. *Historia da Galiza,* I Ed. Nós, Bos Aires, 1962, p. 688; Taboada Chivite, J. *Etnografía galega.* Editorial Galaxia, Vigo, 1972, p. 248.

15. Murguía, M. *Galicia.* D. Cortezón, Barcelona, 1888, pp. 175-184; *Vid.* Vicente, A. "La última noche de abril" en *La ilustración gallega y asturiana,* I, 1879, pp. 88-89; Idem, "El alma popular", en *Revista de Mondariz,* 22 e 23, 1917, pp. 455-457 e 481-483; Tobío Campo, L. "Alumear o pan" en *Rosiña da tera.* El Eco, Santiago, 1917, p. 37; López Rodríguez, J. *Op. cit.,* pp. 129-131.

16. Cela, C. J. *Mazurca para dos muertos.* Op. cit., p. 101.

17. Taboada, J. "La cencerrada en Galicia" en *I Congreso Nac. de Artes y Costumbres populares,* 1969.

> A mañá da voda moi cedo atabámoslle-las portas por fóra para que non puidesen saír; faciamos un carreiro de palla dende a porta da súa casa ata a igrexa, e, polos camiños do pobo, soltabamos, con latas atadas ó rabo, cans que enchían o universo dun ruído infernal[18].
>
> Aínda hoxe sabemos da morte de alguén porque o sancristán toca as campás; ó oílas sabemos se o morto é un adulto ou un neno, un home ou unha muller, e mentres está de corpo presente, segue tocándoas a intervalos periódicos.

dixéronme en Aguís (Ourense)[19].

Nalgúns pobos hai toque de agonía, pero en Loureses só as tocaba o sancristán cando o fregués xa estaba morto. Polo número de badaladas sabíase se era home ou muller, adulto ou neno; se era muller tocábase dúas veces, se era home tres e cando se trataba dun neno había toque de gloria (repenique). Mentres está de corpo presente seguen tocándoas a intervalos regulares[20].

> *Cando vos oio tocar,*
> *campaniñas, campaniñas,*
> *sin querer torno a chorar.*
> *Cando de lonxe vos oio,*
> *penso que por min chamades,*
> *e das entrañas me doio*[21].

> Lembro que cando morreu o señor Xesús soubémolo na eira onde xogabamos ó *baleito*. Teriamos uns oito anos e era alá polo mes de marzo; tocaban ás ánimas cando a nova da morte foi correndo duns noutros coma un regueiro; era o tempo das ferrañas e algúns estaban escondidos nos navas e soubérono ó mesmo tempo que o resto. Estabamos rezándolle o primeiro rosario ó defunto cando chegou Adón, con permiso, do servicio militar; estivo dous días e marchou outra vez.

Cando un home de setenta anos nos contaba o devandito, un historiador que nos acompañaba aquel día dixo: "Este señor non sabe

18. *Synodicon Hispanum*, I, B. A. C., Madrid, 1981, Santiago de Compostela 8, 1320, 4, p. 297; Lisón, C. *Perfiles simbolico-morales de la cultura gallega*. Akal, Madrid, 1981, pp. 61-97.

19. Nalgures, moi lonxe de Loureses, ocorría o seguinte: "Al alba, la gente fue despertada por el repique de las campanas [...] Algunos creyeron que llamaban para la misa grande; las menos, [...], que esperaba despierta a que el toque del alba les avisara que ya había terminado la noche [...] De día y de noche, las campanas siguieron tocando, todas por igual, cada vez con más fuerza, hasta que aquello se convirtió en un lamento rumoroso de sonidos. Los hombres gritaban para oir lo que se querían decir. "¿Qué habrá pasado?", se preguntaban. Había muerto Susanita, la esposa del hombre más rico de Camala", *Vid.* Rulfo, J. *Pedro Páramo*. Seix Barral, Barcelona, 1983, pp. 94-95.

20. *Vid. Ateneo*, III, B, a, 2.

21. Castro, Rosalía de. *Poesías*. Ed. do Patronato Rosalía, 1982, p. 58.

cando ocorreu nin unha cousa nin a outra". Polo contra, nós, que xa coñeciamos un pouco a maneira de datar da xente de Loureses, sabiamos que todos os datos eran dunha precisión de reloxo. O día da semana ten pouca importancia para eles; o importante son os bloques de tempo durante os que se leva a cabo unha acción que determina as súas cualidades.

As campás de moitas parroquias da Galicia rural anuncian, polo seu son, cando alguén da comunidade vai morrer. "Non todo o mundo pode percibir esa mensaxe, pero en todas as parroquias había alguén que tiña o poder de recibila". Pouco tempo despois de que unha persoa dese o derradeiro bafexo, alguén da casa do morto vai avisar o sacerdote e este ó sancristán para que dea o sinal. "O sinal era tangue--las campás dun xeito especial".

1. 3. *No outro mundo*

Unha bela rapaza que se baña nunha fonte baixo as frondosas ramas dunha árbore, invita a Gundamur a achegarse a ela. "Achégate —dille—, eu acubillareite esta noite". Gundamur, cando sobe con ela no cabalo para ir ó pazo, tiña o corazón conmovido como nunca o tivera por muller ningunha. A rapaza, á súa chegada ó pazo, convocou os cabaleiros. Entón Gundamur recoñeceu de entre os cabaleiros a dez, que saíran á caza do porco branco e que non volveran ó seu país nunca máis. Os cabaleiros saíron ó seu encontro e abrazárono. O pazo era de ouro, as súas habitacións estaban revestidas de pedras do paraíso. No palacio non o podía atopar ninguén que no fose guiado e levado por ela. A nave leva a Gundamur a un castelo onde hai todo luxo de detalles e de confort e é recibido pola señora, esposa do señor do castelo, que daquela estaba na guerra; pero é descuberto e debe marchar. Entón, é a señora quen na mesma nave chega á outra ribeira e atopa a Gundamur. Un castelo tan grande, tan fermoso e cheo de riqueza, que semellaba residencia real ou riquísimo feudo dalgún emperador. As súas mansións estaban edificadas en mármore, pedras preciosas e nas cociñas atoparon farturentas viandas, pero naquela cidade non había nin un só home. San Amaro, o peregrino, atopouse cun castelo ó que só puido acceder coa vista mirando polo burato. A descrición que se fai dunha abadía á que chegan os viaxeiros suple a do castelo. O xardín das delicias, recinto do que Adán foi dono, ten as murallas de pedras preciosas, construídas sen traballo ningún, dunha soa peza. Nin cardos nin silveiras nin ortigas poden prosperar: entre as árbores e as plantas non hai nada que non espalle dozura. Quen alí habita non padecerá ningunha pena, nin coñecerá

ningunha cousa hostil: nin galerna, nin calor, nin frío, nin anguria, nin sede, nin penuria[22].

Coa cristianización, as rapazas convertéronse en lobos e outros bechos que asustan moito, o pazo mergullouse e aquel paraíso pasou a ser un lugar de castigo polos pecados. En Galicia existen varias cidades mergulladas[23] pero, sen dúbida, a máis coñecida é a cidade de Antioquía, que dorme sepultada baixo as augas de Antela, as máis antigas de cantas se coñecen. A cidade está asolagada por non dar pousada nin unha cunca de caldo a Noso Señor ou por idolatrar o galo que figura, aínda hoxe, en boa parte dos campanarios galegos. Os días de San Xoán e Nadal pódense oír as campás das torres das igrexas da cidade mergullada; no badalo da campá máis grande hai un lobo aforcado. Os días claros e en calma, vense os galos e escóitanse os seus cantos para lembrarlles ós seus habitantes os seus pecados. Os que se bañan nas augas da lagoa, ás veces, ó nadar dan cos pés nalgún cruceiro. O perdón ós pecadores de Antioquía "nin lles chega nin lles chegará nunca porque están condenados por toda a eternidade. Chegando ó fondo das súas augas, pérdese a memoria". Segundo a tradición viva, aínda hoxe, entre os habitantes da Limia, un galo canta, cada ano, a noite de San Xoán desde a torre da igrexa da cidade asolagada baixo as augas da Lagoa de Antela para recordarlles ós habitantes os seus pecados. A galiña é un animal ligado ó mundo do máis alá[24].

2. O ESPACIO

As campás están xunguidas ó espacio en Galicia, sinálanno, avisan dos perigos e protéxennos contra el.

2. 1. *Sinalan o espacio*

O "porquiño de San Antón" é un dos momentos fortes do primeiro período desde o punto de vista do ritmo das campás. O porquiño pasa

22. Filgueira Valverde, J. *Tiempo y gozo en la narrativa medieval.* Edicións Xerais, Vigo, 1982; Carré, L. *Las leyendas tradicionales de Galicia.* Espasa-Calpe, Madrid,1977, pp. 37-41, 46-49, 51-53, 57-59, 83, 90-92, 100-101, 118-120; Markale, J. *La tradition celtique.* Payot, París, 1975, pp. 56, 98-105.

23. Taboada Chivite, J. "La leyenda de la laguna de Antela" en *Cuadernos de Estudios Gallegos* XXIV 1969, pp. 348-362; Bouza-Brey, F. "Los mitos del agua en el Noroeste gallego" en su libro *Etnografía y folklore de Galicia,* I. Edicións Xerais, Vigo, 1982, pp. 219-239.

24. Castillo de Lucas, A. "El gallo" en *Revista de Etnografía* XIV, 1970, pp. 361-367; Colucio, M. I. "El gallo" en *Revista de Etnografía* XIV, 1970, pp. 59 e ss.; Díaz Viana, L. "El juego de gallos" en *Revista de Folklore* 24, 1982, pp. 183-191; Marcal, H. "O galo na tradição popular" en *Revista de Etnografía* VIII, 1963, pp. 345-408; Ramos, R. A. "La corrida del gallo: drama del carnaval" en *C. E. G.* XXXIII, 1982, pp. 569-588; Llinares, Mª del Mar *Mouros.* Op. cit., pp. 115-132; *Vid.* Shakespeare, W. *Hamlet.* Act. 1, esc. 1.

tocando dun lado para o outro, e todo o mundo que o sente, estando a carón do lume da noite, reza polas ánimas. Marcan, pois, a presencia dos do outro mundo; actualizan a súa presencia constantemente.

Anque tocan as campanas,
non tocan polos que morren;
tocan polos que están vivos
para que diles se acorden[25].

En moitos lugares de Galicia, os cadelos i as vacas levaban esquilas penduradas ós pescozos[26]. Cada casa coñecía os seus animás por o son das esquilas; as ovellas poucas veces. As casas que tiñan meniños hastra llas podían por ós gatos para que aquiles se divertiran, nada mais.

Os *peliqueiros* e outros personaxes levan no van un cinto de chocas; os cans arrastran latas e cacharros que fan ruído, atados ó rabo; por todas partes resoan cornos, pandeiros, tixolas e mais botellas; durante a lectura do testamento a multitude non para de aplaudir e botar atallaridos; o *entroido* quéimase e entérrase entre os berros das choronas e de todos os asistentes, e modernamente en case todos fan acto de presencia os gaiteiros e as fanfarrias. Faise grande rebumbio durante todo o carnaval como nun momento ou outro do bautismo, do matrimonio e da morte. Os ruídos espantan os malos espíritos e protexen o espacio.

2. 2. *Protexen dos perigros*

En Pixeiros (Ourense), ata os anos setenta, tanguíanse para apartar os perigos das treboadas; "As campás de Aguís atraíanas". Este costume xa existía en varias partes de Galicia, alomenos, desde a Idade Media[27], e non é exclusivo de Galicia; "toque de campá antitreboada" en Bercianos del Páramo. Nesta comarca, como en tantas outras leonesas, había costume de tanguer a campá cando ameazaba nube ou treboada. A linguaxe da campá equivale ó esconxuro:

25. Lorenxo, X. *Cantigueiro popular da Limia Baixa.* Editorial Galaxia, Vigo, 1973, p. 41.

26. En tempos pasados, en Castela, cando un neno que aínda non era suxeito de castigo penal, colgábanlle ó pescozo unha campaniña para que a xente soubese quen era. *Vid.* Covarrubias, *El tesoro de la lengua castellana o española.* Alta Fulla, Barcelona, 1987, p. 280.

27. *SH*, I, pp. 73, 163, 254; Tui 6 (1528), Lib. III, tit. 16, 3-6, 10, 32, pp. 485-489, 494; Ourense 28-29 (1523-44), 36.1, p. 247; 37. 9, p. 254; Fray Luís de la Concepción. *Práctica de conjurar, en que se contienen exorcismos y conjuros contra los malos espíritus... y contra la langosta y otros animales nocivos y tempestades.* Madrid, 1721.

Tente nube
tente tú
que Dios puede
más que tú[28].

Ás veces, as campás bótanse a tanguer sen que ninguén as toque; entón, non pode ser máis ninguén que as ánimas.

Na Galicia rural tocaban as campás en caso de roubo. Ás veces eran os mesmos ladros, como en Fortercada (Blancos), os que as tocaban para, mentres a xente saía das casas, roubar con faciliadade[29].

> En caso de incendio tocaban as campás, i como cáseque todos eran de noite, ouvíanse moi ben; a xente levantabase i collía caldeiros e saían das súas casas á procurado lume aínda que fora noutra aldea da mesma ou doutra parroquia. Xuntábase tanta xente como para a misa do domingo. Cando nas festas se organizaba una liorta entre os mozos, tamén as tocaban e tocaban a arrebato, "como si fora un incendio"[30].

3. "NON É O MESMO"

En moitos lugares, os meniños tiñan medo ó sancristán porque era campaneiro e enterrador ó mesmo tempo[31]. En moitas parroquias xa non hai sancristán, o cura fai a misa el solo e un calquera toca as campás cando fai falta. Claro, non as toca como sempre se tocaron porque non sabe.

> El variado lenguaje de las campanas como instrumento que señala momento de culto a Dios y a los muertos, los toques que nos protegen de las tormentas o que llaman a concejo, suenan a paraiso perdido, dentro de un contexto en el cual el ruido lo ha invadido todo y por el cual se hace irreversible u progresiva la atrofia del oido del hombre de hoy [...] Los medios de comunicación han convertido en irreversible estos *of* que se mantienen en pequeños reductos, como fósiles vivos de un mundo que fue[32].

28. Casado, Mª. C. *León*. La Muralla, Madrid, 1977, pp. 63 e 75.

29. Doutra vila de España di C. J. Cela "Echaron el campanil a vuelo, nos achucharon los perros, nos persiguieron a tiros y a pedradas, pero como la noche estaba de nuestro lado, conseguimos escapar sanos y enteros" en *Nuevas andanzas y desventuras de Lazarillo de Tormes. Obras Completas*, I. Ediciones Destino, Barcelona, 1989, p. 365.

30. Na Venecia do Otelo, tamén tocaban as campás en caso de liorta: "¿Qué pendencia es esta? [...] Haced callar esa campana que altera el sosiego de la isla", W. Shakespeare, *Otelo*, Act. 2º, esc. 3, en *Teatro*, 1. Nauta, 1990, p. 356.

31. Bande, E. "Los sacristanes de nuestras parroquias a mediados del siglo XIX", *Cuadernos de Estudios Gallegos* 100, 1984-1985, pp. 631-656.

32. Cea, A. "Instrumentos musicales en la Sierra de Francia (Salamanca)", *art. cit.*, p. 169.

Moitas parroquia están instalando reloxos mecánicos e electrónicos; "pero non é o mesmo. As cousas de sempre estánse botando a perder". Coas campás desaparece toda unha concepción do mundo, do espacio, do tempo e ata do outro mundo. Por iso en moitos sitios, xa están facendo cousas para que isto non chegue a pasar[33].

F. M. A.
M. M.

33. Sutter, Eric. *La grande aventure des cloches.* Zélie, Paris, 1993.

O tío Manolo, *o pequeniño do Incio*

José Luis Díaz

I

Ademais de descender de caste de campesiños galegos asentados nunha lendaria casa de labranza coñecida desde hai séculos co magnífico nome de "El Castelo", os netos de Papá Juanito temos en común a un parente excepcional no seu primoxénito Manuel. Dunha ou outra forma o tío Manolo foi obxecto de dor, veneración e debate para todos nós e desde logo para os nosos pais. Agora que se cumpren cincuenta anos do asasinato do tío Manolo, un pulo definitivo me leva a evocalo e pregoar o que este pequeno xigante significou para min, para os meus curmáns paternos e a vixencia que teñen hoxe a súa vida singular e a súa tráxica morte.

Como era un tema de conversa frecuente na casa, resúltame imposible lembrar cando por primeira vez escoitei o nome do tío Manolo. Meus pais casaron en México no ano 1937, un ano despois da súa morte, e eu nacín seis anos máis tarde. Cando meu pai tiña dous anos, el e mais o seu irmán —o tío Pedro— decidiron visitar a súa terra e levar as súas familias mexicanas. As feridas da Guerra Civil estaban aínda frescas e a actitude retadora de meu pai en varios encontros coa Garda Civil decidiu que se precipitase o noso regreso a México. A primeira lembranza concreta en referencia ó tío Manolo debeu acontecer pouco despois do regreso. Deitado na cama choraba a morte do tío Manolo, morte que estaba envolta nunha aura de violencia vaga e ameazante. Non podo determinar hoxe qué significado tería esta figura na mente daquel neno de cinco anos, pero o pesar que me producía aquel home que non coñecera implica que a súa imaxe e o feito ominoso da súa morte ante un pelotón de fusilamento me impresionaran intensamente.

As historias que contaba meu pai sobre o seu irmán maior eran case sempre referidas ó médico de vila habelencioso e acertado que coñecía a todos polo seu nome, atendía desde partos ata fracturas, ou diagnosticaba meninxite facendo misteriosas reaccións cun líquido espiñal. Moito me chamaba a atención o feito de que o tío cobrase pouco ou nada polos seus servicios, xa que a súa clientela eran fundamentalmente os campesiños máis pobres da comarca. Tal altruísmo tiña como resposta unha restra xenerosa de galanos polo día do seu santo ou do seu aniversario: polos, ovos, ovellas ou parte das súas colleitas. Así, por razóns de habelencia e xenerosidade, a súa popularidade era moi grande.

O que esta historia produciu na miña infancia foi definitivo: eu sería médico coma el, é dicir, médico de verdade; aquel que se capacita para sandar ós seus semellantes en corpo e alma pero, máis aínda, aquel que non obtén beneficio pecuniario ningún. Independentemente do feito de que me dedicase á investigación científica, moi lonxe da práctica de servicio dun médico rural, agás pola mala remuneración, importa salientar a relevancia que ten esta actitude dalgúns médicos doutrora como crítica e alternativa á medicina ultraespecializada, deshumanizada e mercantil que hoxe impera. En efecto, xa non se estila nin se valora a entrega, o desprendemento e a solicitude dun médico á súa comunidade.

En 1953 regresou meu pai a España coa intención de permanecer alí. Os catro anos que vivimos en Galicia, durante a época máis estabilizada do franquismo, foron cruciais na miña vida. Ás veces penso que tiven o raro privilexio de vivir os derradeiros anos do medievo europeo en dous aspectos antagónicos, un luminoso e outro sombrío. O aspecto luminoso foi El Castelo. Neses anos a vedraña casa de labranza funcionaba en gran medida como o fixera por centurias. O centeo era sementado, seiturado, debullado e cocido na casa en grandes e morenas bolas. Cultivábase, preparábase e fiábase o liño. Festexábase a matanza invernal dos porcos cebados durante o outono. Traballábase de sol a sol, dura e arduamente unha terra que con avaricia daba a penas para vivir ós que lle dedicaban a vida. O feito de pasar alí todas as miñas vacacións como un rapaz totalmente libre, o feito de participar daquela vida de ciclos anuais con significados biolóxicos e sociais tan antergos, daquel balance natural de vida e de morte veu fixar moitos dos meus criterios para o resto da miña vida. Case centenario vivía aínda os seus derradeiros anos Papá Juanito e moitas veces ía canda el dun lado para outro, o vello e o mozo, un dúo acaramelado e sen obrigas. Non lembro que Papá Juanito me falase de tío Manolo e, anos máis tarde, ó descubir unha súa nota, cheguei a comprender aquel silencio sobre o que seguramente foi unhas das penas maiores da súa vida.

Á parte de acudir ós labores do campo, a miña outra arela era saír a pasear co meu can. En certa ocasión —tería eu uns trece anos— cami-

ñaba a considerable distancia da casa a través de terras recén aradas cando tropecei cun labrego. Como é característico aquel home abordoume interesado en saber a miña procedencia, cousa que lle aclarei da maneira usual:

—Sonlle fillo de Luís de Castelo.

O home fixo un aceno de sorpresa e preguntou:

—¿Irmán de don Manolo?

Asentín. Entón sucedeu algo que me abraiou: en medio daquela leira solitaria inclinouse o home para borboriñar no oído:

—Algún día ímolo vingar.

E retirouse con expresión de rabia e dolor. ¿Que clase de persoa provoca esta emoción nun estraño vinte anos despois da súa morte? Teño a impresión de que incidentes similares lle teñen sucedido a outros dos nosos curmáns; eu son un de tantos sobriños do tío Manolo. Dalgún xeito, a moitos de nós invadiunos o múltiple sentimento que este encontro simboliza: temor, rancor, opresión, desexo de xustiza e irmandade a un grupo. Tal sentimento está en relación co aspecto sombrío da miña estadía en Galicia durante a pubertade e refírese ó colexio de curas da Coruña onde estiven interno durante tres anos.

A afiliación marcadamente franquista da maioría dos mestres, o control estricto e ás veces despiadado dos alumnos, a atmosfera de pecado ó redor da sexualidade, a figura inquisidora dun Hermano Tomás, fanático e probablemente afectado por problemas de perversión, deron a este período un toque opresivo que tiña unha conexión coa morte do tío Manolo. Tal conexión era a imaxe de curas armados na guerra e en particular na aprensión do tío.

Ó regresar á miña terra no ano 1957 haberían de transcorrer máis de vinte anos sen que tivese oportunidade de volver a España. Nese tempo a figura do tío Manolo influíu seguramente na decisión final de estudiar medicina, na miña participación no movemento estudiantil de 1968 e no meu interese pola filosofía libertaria e a Guerra Civil española.

O que segue é unha biografía mínima do tío Manolo estructurada por esas épocas a partir de relatos de meu pai, de tía Lola e dos curmáns que máis o trataron: Guillermo, Juan e Regina.

Manuel Díaz González debeu nacer cara ó ano 1886. Aínda que tivo un nacemento e unha infancia normais, disque como consecuencia dunha meninxite cando contaba unha ducia de anos detívose o seu crecemento. Era practicamente un anano. Está ben descrito que a meninxite pode producir unha granulomatose da hipófise con diminución consecutiva da hormona do crecemento e menor de gonadotrofinas, o cal se manifesta en ananismo e infertilidade. Estudiou medicina en Santiago de Compostela probablemente entre os anos 1906 e 1914 e casou con

Regina Carnero Prado, pouco despois de rematar a carreira. Logo dunha curta práctica no Incio, que é cabeza de municipio á que pertence a aldea de Castelo, fixo unha estadía de varios anos na rexión da Bañeza na provincia de León onde exerceu como médico de tres concellos. Nese tempo viviron con el a súa muller, a súa cuñada Luz, que era a irmá pequena da súa muller, a tía Lola adolescente e, algún tempo durante o ano 1917 meu pai, que se refuxiou ó ser expulsado do Seminario Maior de Lugo logo de confesar a súa falta de vocación sacerdotal. Ter un fillo cura fora unha obsesión para Papá Juanito, especialmente logo da frustración da súa propia vocación e da estraña morte do seu fillo Isidoro. Meu pai, por ser o último fillo varón, era a última esperanza do avó, polo que, temeroso da súa reacción, foi pasar unha tempada na casa do seu irmán maior. Cara a comezos dos anos vinte a familia do tío regresou ó Incio, onde sería nomeado axiña médico do concello. Simultaneamente meu pai era enviado en cumprimento do seu servicio militar ó retiro das tropas de Marrocos no inicio da dictadura de Primo de Rivera. Mesmo durante a dictadura, o tío Manolo presentouse para alcalde, aparentemente en contra dun cacique agrario rexional, e arrasou na votación debido á súa extraordinaria popularidade e prestixio entre a xente pobre de labranza, que era a maioría. A súa dobre ocupación de médico e alcalde foi un éxito. Era un traballador infatigable, severo no exercicio público que non daba concesións nin admitía componendas. Entre os labregos falábase del como "don Manolo" e entre os políticos da rexión era coñecido como "o Pequeniño do Incio", a xulgar por referencias dun libro de relatos do que máis tarde falarei.

A súa esposa Regina morreu cara a mediados da década en presencia de meu pai e meu tío manifestou a súa dor cunha expresión de rabia porque, sendo como era médico, non puidera salvar a súa muller. Anos máis tarde casaría coa súa cuñada Luz que o acompañou ata a súa morte para se refuxiar posteriormente en Bos Aires. Nunca tivo fillos, polo que é de supoñer que a súa alteración hipofisiaria comprometera a súa fertilidade.

A súa convicción democrática viuse satisfeita polas eleccións de 1931 que instauraron a República. Pouco despois foi elixido deputado provincial por Lugo pero, segundo se di, a súa estancia nunha cámara turbulenta foi de un par de comparecencias debido á súa denuncia aberta e á defensa dunha autonomía parcial para a rexión galega. O tío desistiu dunha participación política de poder a cambio doutra máis directa e permaneceu no seu posto como médico e alcalde do Incio. Durante ese exercicio, e amparado pola República, interviu de maneira decisiva a favor dos intereses dos campesiños e en contra dos poderes rexionais, o que seguiu marcando o seu destino. A familia enteira

estaba identificada coa posición e a personalidade do tío e, en consecuencia, sería branco dunha intensa represión despois do levantamento militar contra a República.

O levantamento do 28 de xullo de 1936 produciu un dominio rápido por parte dos rebeldes en Galicia, xa que o apoio á República proviña fundamentalmente dos campesiños que non tiñan organización nin os medios de loita dos cataláns ou os aragoneses para combater o caciquismo armado, o clero tradicional e a milicia das gornicións e da Falanxe que vían o golpe como a súa salvación. A única oposición ocorreu nas tripulacións de barcos ancorados na Coruña, Vigo e Ferrol, pero foi sofocada axiña. Quedaban por eliminar os líderes republicanos das cidades e as aldeas, o cal sinalou ó tío Manolo directamente. Os meses seguintes foron unha catástrofe civil de inusitada virulencia e consecuencias desoladoras. Traduzo a Hugh Thomas, reputado como un dos máis obxectivos historiadores da Guerra Civil española:

> Non eran dúas Españas, senón dúas mil [...] individuos e vilas actuaron sen restriccións como se estivesen fóra da sociedade e da historia. Nun mes cen mil persoas morreron arbitrariamente e sen xuízos. Bispos que eran despedazados e igrexas profanadas. Cristiáns educados que pasaban as súas tardes asasinando campesiños iletrados e profesionistas de sensibilidade. A gran maioría destes crimes eran cometidos en ambos os dous lados por homes convencidos de que o que facían non só era correcto senón nobre...

Soamente nun clima tal, que evoca os gravados da serie negra de Goya e supón o pavoroso ritmo de un crime cada vinteseis segundos, é concibible o asasinato dun home da calidade do tío Manolo.

Pouco despois do levantamento militar e logo de se divulgaren as evidencias de represións masivas, o tío Manolo e mais o tío Pepe, que eran o médico e o mestre do Incio respectivamente, decidiron desaparecer temporalmente para decidiren o curso de acción máis axeitado. Refuxiáronse na casa da súa irmá María, quen xunto co seu home o tío Nabor desempeñaban o labor de mestres da pequena aldea da Penela, nos arredores de Monforte, a uns vintecinco quilómetros do Incio. O tío Pepe contoulle ó meu pai os detalles do arresto. Por algunha denuncia, a presencia dos dous irmáns na Penela chegou a oídos dos falanxistas e unha noite un cura coa sotana amarrada arredor da cintura e un brazal falanxista irrompeu na casa da Penela ó mando dun piquete de civís armados. Todos eran xente descoñecida por aqueles arredores. Os tíos estaban ceando. O cura preguntou polo médico do Incio e o tío Manolo identificouse axiña cun "estoy a sus órdenes". A continuación o cura preguntou polo mestre do Incio. O tío Pepe contou como o pánico se apoderou del ó lembar os seus fillos pero nese momento xa o tío Nabor, seu

cuñado, se levantara no seu lugar. O grupo levou entón ós dous. Comesto de axitación e remorso o tío Pepe foi alcanzar o grupo para lles dicir que era el o mestre do Incio, co cal foron os tres a parar ó cárcere de Monforte. Os días que pasaron no cárcere foron a imaxe do que acontecía daquela nas prisións de toda España e que narrou, entre outros, o ensaísta Arthur Koestler, quen os viviu en carne propia.

A calquera hora acudían os gardas para nomear a un prisioneiro e sacalo fóra para o fusilar. As máis das veces o prisoneiro era sacado ás aforas da poboación e era executado. A isto denominábase laconicamente "pasear" a xente. O libro titulado *O sereno* de José Rodríguez Fernández comeza coa mención da morte do tío Manolo:

> Durante a guerra do trinta e seis pasearon por alí a moitos. ¡Pobre Pequeniño! O Pequeniño do Incio era tan boa persoa [...] Era médico. Non lle cobraba ós pobres...
>
> Cando o sereno fala do Pequeniño ignora que ese personaxe me era familiar. O meu corpo foi invadido por un fluír de sangue quente e o meu corazón sobresaltouse. Moitas veces tiña oído falar a miña nai do Pequeniño de Incio. Era, mesmo, algo amigo do meu avó.
>
> —¿O Pequeniño de Incio? —preguntei.
>
> —Si, ese mesmo. ¿Coñecías a súa historia?
>
> —Algo, pero preferiría que ma contase.
>
> —Foi "paseado" polos falanxistas cando triunfou o que eles chaman "Movemiento Nacional". O Pequeniño do Incio era do Partido Galeguista.

O partido nacionalista galego tiña como líder a Santiago Casares Quiroga, quen fora Ministro de Interior na época de Azaña e que, segundo os seus biógrafos, carecía das características galegas de paciencia e previsión. Estas afinidades fixéronme asociar a Casares Quiroga co tío Manolo. Vénme tamén á mente a caracterización da Morte que fixera María Casares, a filla de Santiago, en varias películas de Jean Cocteau.

II

Axitado polo peso do meu pasado e ansioso por reencontrar de novo os lugares e as xentes que foran tan significativos para min, visitei España brevemente en setembro de 1978. Todo mudara. Coa morte de Franco agonizaba o medievo español e o péndulo da historia oscilaba no sentido oposto ata a radicalización terrorista, a ostentación corporal e, en Galicia, ó final da era autosuficiente do Castelo e a demolición do colexio da miña pubertade. Pero o tío Manolo, Papá Juanito e a antiga xinea do Castelo agardaban por min con novos e inesperados achádegos.

Ó día seguinte da miña chegada ó Castelo e logo dunha noite na que experimentei sucesivamente o terror dos seus inumerables mortos e a paz daquel lugar, saín a camiñar polos arredores. Interneime nun campo de millo sementado na leira curiosamente denominada "El Cairo" e, de socato, entre as múltiples herbas que medran no milleiral, recoñecín unha planta que me era particularmente familiar: un exemplar frondoso e inequívoco de estramonio. Nalgún pasado remoto esta planta europea fora introucida en México onde se engadira ó complexo de especies de daturas de uso máxico e medicinal que coñecemos como "Toloache". Eu estudiara durante un tempo os usos e efectos desta planta sobre o sistema nervioso e a conducta e sorprendeume a relación que se establecía entre o meu traballo en México con plantas máxicas e sagradas da medicina indíxena e a presencia dunha delas —esta en particular— nos confíns do Castelo. Arrinquei a planta e regresei á casa. O curmán Juan, o último elo dos labregos Díaz del Castelo, estaba sentado na vella eira —o patio— xa derruída onde noutrora se debullaba o centeo. Así que me viu Juan dixo:

—Esa planta é moi boa para a asma.

En efecto, pensei, esta especie e todas as daturas conteñen escopolamina, un alcaloide que axuda a dilatar os bronquiolos polo que se prescribía para a asma mesturada con tabaco. Pero ¿como o sabería Juan? Pregunteillo, aínda que xa intuía a súa resposta. O tío Manolo usaba esta planta para tratar a asma dalgún enfermo e, máis aínda, trouxéraa el mesmo para sementala e usala. Para o meu deleite engadiu que ese exemplar que eu traía entre as mans ben puidera descender das sementes que trouxera o tío Manolo, porque desde aquela a herba progresaba na comarca. Esta repentina unión entre a tarefa médica de tío Manolo e o meu interese pola medicina herborista a través dunha planta que nos interesara ós dous por razóns distintas tiña un significado que sobrepasaba o dunha simple concatenación de feitos. Falábame de que o meu interese e defensa dos recursos médicos naturais nas comunidades tradicionais tiñan un antecedente familiar, que sinalaba especificamente ó promotor da miña vocación. Aquel pequeno incidente revelábame que o tío Manolo non era soamente o médico habelencioso e xeneroso da vila, senón que era sensible á súa medicina tradicional e que a usaba como complemento do seu traballo; algo que eu defendera moitas veces en ámbitos académicos ó outro lado do Atlántico e medio século despois.

O interese pola herboristería era unha tradición de familia. Nas oportunidades que tiven de visitar a familia de Maldonado en Uruguai, compraceume comprobar que o tío Juan Celestino, outro dos irmáns emigrantes do meu pai xa octoxenario, coñecía e apreciaba unha gran cantidade de "yuyos" ou herbas medicinais e disertaba acertadamente

sobre as excelencias do lión ou do allo. Por outra banda, meu pai refería historias da súa avoa materna —Mamá Ángela— unha campesiña analfabeta e monolingüe que recolectaba plantas segundo as fases da lúa e aplicábaas usando antigos conxuros máxicos.

Esa noite, ó falar das xentes do Castelo, Juan díxome que me quería amosar algo tanxible sobre os nosos antergos. Foi ó cuarto de Papá Juanito —que agora é o seu— e tróuxome unha vella gaveta do armario ateigada de papeis cheos de po. Ó botarlles unha ollada decateime de que se trataba de testamentos e documentos legais de compra e venda de parcelas. Ó examinalos máis detidamente, decateime de que había papeis que tiñan data do século pasado e algúns mesmo do século XVII. Os nomes e as sinaturas dos antergos estaban alí. Preso dunha gran curiosidade empecei a tomar notas co fin de reproducir, ata onde se puidese, esta xinea de campesiños. ¡Unha árbore xenealóxica de labregos! Deliciosa antítese de avoengos e aristocracias.

A cadea de máis de seis xeracións é a que segue. No documento máis antigo do arquivo, con data de 1647, aparecen mencionados un lugar chamado Castelo e outro Quintela, propiedade dun tal Pedro do Campo, ¡que resultaría ser súbdito de Felipe IV e contemporáneo de Calderón de la Barca! Nun papel de 1698 fálase de Catalina do Mao, herdeira de Antonio do Campo. Case un século despois, con data de 1768, aparece un documento crucial que trata sobre o amaño entre Juan do Mao e Pedro Díaz Rubián para o matrimonio dos seus fillos María e Domingo. Este Pedro viña sendo o bisavó do noso bisavó. Aparentemente María e Josefa eran as dúas fillas únicas de Juan do Mao e María Balcárcel, e en 1771 aparece unha "mellora de vínculo" que fixo Marcos do Mao á súa neta María e que inclúe o lugar chamado Castelo. Unha vez casados, Domingo Díaz e María do Mao fundan a primeira casa do Castelo cara a 1780. Nela deben nacer dous fillos: Domingo e Manuel Díaz do Mao. Do primeiro non se volve saber, pero Manuel viviu moitos anos na casa orixinal, amplíaa e adquire novas parcelas. Alí nace, cara a 1830, José Díaz González, que moitas veces asinaba como José Díaz Castelo. Por esa mesma época, en 1831, aparece o testamento de Josefa Balcárcel do Mao quen en estado de celibato nomea ó seu sobriño Manuel Díaz do Mao único e universal herdeiro dos bens legados polos seus pais. Non hai noticias doutros fillos de Manuel, excepto polo mencionado José Díaz González (o Castelo) quen cara a 1853 casa con María Mendoza y Sanjurjo. Deste matrimonio nacen Manuel, Juan e María Manuela. Juan Díaz Mendoza, nado cara a 1865 sería o noso futuro avó Papá Juanito. Un tanto consternado leo o testamento do viúvo José Díaz González a Juan Díaz Mendoza con data de 1885:

> ... ha permanecer como ata aquí en compaña do seu pai, alimentarse con el a unha soa mesa e fogar, axudalo en todos os seus labores domésticos sempre que o seu estado de saúde llo permita e [...] de acordo á súa clase e posición social. Mentres viva resérvase o mellorante o libre uso, goberno, administración e defensa dos seus bens, accións e dereitos e o de revogar esta gracia se o mellorado faltase en todo ou en parte ás condicións nela impostas ou cometese un acto de grave ingratitude contra seu pai.

Ignoro se tan espiñenta redacción, propia dun *padre padrone,* era o léxico habitual dos testamentos da época ou un discurso propio do bisavó. Significativamente hai un testamento previo con data de 1882 polo cal José Díaz González e María retiran a súa herdanza a Juan para lla dar á súa irmá María Manuela. En calquera caso, para entón o futuro Papá Juanito renunciaría xa —a piques de se ordenar, segundo escoitei— ó seminario para se encargar da casa e do seu pai logo da morte do seu irmán Manuel. Pouco despois casaría coa avoa Dolores, filla de Pedro González, o "Perdigón" do Incio, co que se unían dúas casas do municipio: a vella casa do Castelo e a do Incio, que vivía do comercio do gando. Nunha e noutra neceron a partir de mediados da década dos oitenta e con diferencias de dous anos entre cada un Manolo, Pepe, Antonio, Isidoro, Juan Celestino, Rodrigo, os xemelgos Pedro e Pablo dos que sobreviviría só o primeiro, María, Luis, meu pai, e, uns anos máis tarde, Lola.

Papá Juanito, descendente dunha liña de patriarcas, resulta un pai recio que se propón un obxectivo difícil para un labrego: lograr estudios para todos os seus fillos mediante o manexo eficaz das propiedades do Castelo e do Incio. Reconstrúe a casa que na actualidade aparece coa data de 1904. A chave da casa antiga atópase hoxe pendurada xunto á miña cabeceira por regalo do meu curmán Juan. Esta familia dos nosos pais e tíos volveuse lendaria. A morte prematura do tío Isidoro supostamente polo pesar que lle produciu a denegación dunha bolsa para continuar estudios superiores en Roma para ordenarse sacerdote cara a 1913, a emigración de Antonio a Madrid, onde morreu sen familia nun accidente, a de Juan Celestino a Uruguai e, posteriormente, a de Pedro e mais meu pai a México son un exemplo da saída dos campesiños galegos na procura de novos horizontes, esgotadas xa as posibilidades da relación establecida entre homes e terra polo sistema tradicional. As personalidades polares de Pepe e María que se fixeron mestres do Incio e da Penela respectivamente, o primeiro comunicativo e xovial, a segunda ensimesmada e melancólica. A enerxía da tía Lola quen criou con dificultades os seus catro varóns que xa adultos emigraron todos a Venezuela para, a diferencia dos nosos tíos, poder regresar e establecerse na Coruña. Celestino nunca volveu á súa terra, en tanto que os intentos de tío Pedro e mais de meu pai non fructificaron.

Refiro isto para enmarcar o tipo de familia na que naceu e medrou o tío Manolo para o que o arquivo do Castelo resultou unha revelación. Os papeis, moitos deles de texto case indescifrable, falaban do particular proceso de tenencia da terra na montaña galega, explicaban o porqué de que unha casa posúa propiedades espalladas por toda unha comarca, o porqué de que exista esa relación peculiar de odio e afecto que o campesiño sente cara á terra, relación que facilmente desemboca na patoloxía social maxistralmente plasmada por Valle-Inclán en *Divinas Palabras*.

Mentres botaba unha ollada a estes documentos, as miñas emocións non estaban preparadas para o que habería de atopar. Cara á metade da gaveta, entre escrituras e testamentos caducos, apareceu un pequeno papel branco cunha frase manuscrita a lapis que dicía lacónica e brutalmente:

> O 11 de setembro de 1936 matáronme a
> Manolo os Fascistas, de Laiosa ó Incio.

¿Que facía este papel alí? ¿Por que o escribira Papá Juanito? ¿A quen estaba dirixido? Os interrogantes agolpábanse na miña mente e as bágoas nos meus ollos. Sen dicir nada amoseille o papel a Juan. Sorprendeuse e díxome que nunca o vira. Nin el nin ninguén. ¿Por que estraño designio era eu o receptor desta confesión de rabia que o avó enterrara entre os documentos das terras do Castelo? ¿Por que mataron ó tío Manolo? ¿Por que nolo mataron, Papá Juanito?

De novo, como naquela remota lembranza da infancia, chorei a morte de tío Manolo, a morte dun home que nunca coñecín e que agora me era tan íntimo como probablemente non o sería de telo coñecido. Este papel afortalou a miña conexión co tío Manolo a un nivel moito máis fondo que o da vocación médica, o uso das plantas medicinais, a práctica altruísta en servicio dunha comunidade. Do seu achádego xurdiu a necesidade de atopar unha resposta ó interrogante da súa historia e que non sería averiguar as razóns específicas —seguramente ruíns— que conduciron ó crime e os involucrados nel senón, máis alá, a establecer o significado da vida e a morte tan insólitas deste home que me era cada vez máis sinalado.

Días máis tarde, durante unha comida en casa do meu curmán Guillermo en Lugo, a conversa comezou a xirar en torno a cuestións de relixión. Guillermo expresou a actitude típica da familia de desconfianza e ironía cara á igrexa e unha convicción dunha orde máis profunda asemade. Nun momento dado o meu curmán dixo que asistía a misa unha soa vez ó ano por unha razón que a súa propia familia ignoraba. Cunha intuición atinada indiqueille que eu si sabía o día e a razón da súa conducta. Miroume cun escepticismo divertido:

—¿Como vas saber ti iso?

Eu retruqueille simplemente coa data:

—O 11 de setembro.

Quedou abraiado. Parecía que acertase por arte de maxia, ata que lle expliquei o achádego do papel de Papá Juanito.

Todo aquilo configuraba unha rede de feitos estreitamente entretecidos ó redor dun home e dunha data. Non deixei de lembrar que outro 11 de setembro os latinoamericanos sufriramos o golpe de Estado en Chile e o consecutivo asasinato e desaparición de gran cantidade de persoas inocentes e de boa vontade en circunstancias moi semellantes ás do verán do 36 en España.

III

En maio de 1986, o ano que se cumpre medio século do inicio da Guerra Civil, tiven oportunidade de volver a España e de visitar a case todos os curmáns e a tía Lola. Como sucedera había oito anos, xurdiron dunha maneira espontánea —diríase obrigada— incidentes e conversas en torno da figura de tío Manolo.

O cambio que se operara na sociedade española era radical. España incorporábase plenamente á comuniade europea, operaba unha democracia parlamentaria de opcións políticas amplas e unha gran vitalidade cidadá. O partido socialista no poder disfrutaba dunha maioría cómoda e de gan capacidade de decisión. Sen embargo, as críticas ó goberno eran abundantes debido ó abuso no exercicio do poder, a multiplicación da burocracia, a desviación dos obxectivos iniciais que se facían patentes, por exemplo, no apio da permanencia de España na OTAN e a incapacidade para resolver o principal problema económico constituído pola marxe crecente de desemprego. O franquismo estaba practicamente liquidado: España xa non estaba baixo o xugo dun estado confesional, autoritario e centralista. As culturas populares experimentaban un auxe sen precedentes. En Córdoba escoitei o máis espléndido cante flamenco, en Sevilla e en Huelva asistín á romería do Rocío máis numerosa e festiva da historia. En todas as rexións se instaurara unha Xunta Autónoma de administración que exercía coa lingua tradicional. Así, lonxe de ser un idioma vergonzante e de grupos de campesiños, o galego era falado nas cidades e polos intelectuais e enriquecíase en varias frontes: a poesía, a política, os medios de comunicación. Dalgún xeito esta autonomía relativa fora a visión avanzada do tío Manolo nos anos vinte e a súa defensa sinalárao como un perigoso defensor da nacionalidade galega.

A visita ós parentes de Galicia expúxome a todo o abano de posicións políticas e a verificar a intensidade da involucración do cidadán común na estructura e dinámica sociais. Neste clima xurdiron tres relatos referentes ó tío Manolo que resultaron de interese para entender máis cabalmente o su papel e a súa personalidade. O primeiro foi unha historia do curmán Guillermo —o maior dos sobriños— quen tivo que recoller o cadáver tirado na estrada preto do Incio. Aparentemente o corpo estaba aínda vixiado por algún fascista e impedíuselle en principio recollelo. Finalmente puido conseguir unha caixa e levou o corpo ó cemiterio do Incio, situado na mesma estrada pouco antes de chegar ó casal. Alí, sen cerimonias, foi depositado o tío Manolo. É imposible imaxinar a dor, a humillación e a rabia que debeu sentir aquel mozo confrontado cunha morte tan próxima, tan brutal e tan inxusta.

Nos últimos anos Guillermo dedicouse a escribir vellas historias do Incio e no pouco tempo que nos vimos leume varias e relatoume a seguinte anécdota:

> Era a noite de Aninovo e chegaron ó Incio para chamar a tío Manolo dunha aldea remota para visitar a unha enferma. A noite era fría e caía unha tormenta de neve. A pesar das protestas dos familiares, o tío preparouse axiña e pediume que fose canda el. Aparellamos os cabalos, abrigámonos ben e antes de saírmos o tío encargoume do diñeiro que levaba nomeándome, como adoito facía, o seu "secretario". O camiño era difícil e levounos varias horas chegar á pobre casa onde estaba a enferma, unha anciá campesiña. O tío examinouna e escribiulle unha receita dándolle indicacións ó marido para mercar os medicamentos canto antes. O home preguntou cánto costarían as medicinas e o tío informoulle que uns tres duros, ó que o home retrucou que simplemente non os tiña. O tío chamoume á parte e preguntoume canto traïamos. Resultou que era precisamente esa cantidade. Pediume o diñeiro, púxoo dentro da receita, dobrouna e colocouna debaixo da almofada da enferma dicíndolle que fixera algúns cambios e que alí estaban as novas instruccións. Regresamos polos mesmos camiños e en medio da tormenta ó Incio.

Ó rematar o relato Guillermo comentou: "Así era o noso tío" e, despois dun momento no que ficou coa vista perdida engadiu: "E por iso o mataron". As faccións en extremo afiadas de Guillermo acentuáronse afectadas pola intensa emoción que o invadía. Irmandado con el achegueime e abraceino sen poder aclarar que era o que quixera dicir ó asociar a sinxela xenerosidade do tío Manolo coa súa morte. Sen dúbida debe ter que ver co cariño e o apoio que tería da vila máis pobre e que o identificaba plenamente coa súa causa, as súas ambicións e a súa loita.

A segunda anécdota ocorreu na vella casa dos Perdigóns do Incio, onde vive agora a curmá Maruja coa súa familia e na que o seu irmán, o curmán Juan, manifestaba o temor pola involucración do seu sobriño

na campaña política da rexión. Este temor non parecía de todo infundado, dada a fraxilidade da democracia, aínda que a situación era moi diferente dos tempos da guerra e da dictadura. Juan relatou algúns incidentes consecutivos ó arresto, cando levaron ó tío Manolo do cárcere de Monforte. No camiño e xunto a unha gabia, un falanxista golpeouno coa culata do fusil nos cadrís, botándoo terraplén abaixo. Dérono por morto. Ó recobrar o sentido o tío presentaba fracturas nas costelas e feridas nunha man. No canto de regresar ó Incio, onde o agardaba unha morte segura, dirixiuse a Laiosa e buscou refuxio en casa dunha persoa coñecida que aparentemente lle amañaría unha saída a Portugal. Sen embargo, a nova do seu paradeiro chegou axiña ós seus perseguidores que o prenderon de novo e o levaron estrada arriba cara ó Incio, preto de onde o fusilaron.

Neste punto manifestei o desexo de dar un paseo cara ó cemiterio para visitar a tumba do tío Manolo, ó que Juan e Maruja retrucaron que non había tumba nin maneira de localizar o sitio onde se atopaban os restos. Sabíase por Guillermo que se atopaban á esquerda da entrada xunto a unha árbore. Juan engadiu que a única maneira de localizalo sería a exhumación dos restos xa que o tamaño do tío Manolo facilitaría a identificación e, particularmente, o feito de que se atopase o cranio traspasado polas balas. A imaxe sacudiume e non me atrevín preguntar se lle dispararan á cabeza cando o fusilaran ou lle deran múltiples tiros de gracia. En calquera caso, o feito indicábame a perda dos límites máis elementais que imperaba nese tempo e do asañamento sobre un inimigo diminuto a quen había que humillar. A representación deste morto entrañable tirado na estrada coa cabeza desfeita e que fora recollido polo curmán Guillermo explicábame a tenaz persistencia do seu sufrimento.

O terceiro relato é da tía Lola. Os encontros con esta muller son sempre memorables. Rebordante da lendaria vontade da súa familia, a tía Lola vive hoxe soa polo seu gusto nunha minúscula casa da Coruña onde sementa legumes e especias. O seu rostro branquísimo e sucado de engurras é a mellor expresión dun carácter férreo e dominante.

A adoración da tía Lola, que é a menor dos irmáns, polo maior, que podería ser o seu pai, explicábase polo tempo que pasou con el cando era médico do concello en León e porque, para a súa eterna desgracia, foi a última en velo vivo en circunstancias tráxicas. Por iso a tía é unha víctima da guerra, como pode selo un sobrevivente de Auschwitz. A soa aparición do emblema do xugo e as frechas na televisión, como propaganda da fundación dun partido político falanxista, provocoulle unha reacción visceral equiparable á visión da esvástica por un xudeu polaco. Por esta razón e pola actualización da Guerra Civil que ocorría neses tempos na prensa, a tía Lola viuse impulsada a falar sobre os últimos momentos do tío Manolo:

> Unha vez que Manolo desapareceu do cárcere de Monforte dedicámonos a buscalo cunha angustia inenarrable. Meu irmán Pepe e meu cuñado Nabor estaban presos, meu pai e Rodrigo vixiados. Entón eu dei en moverme polas vilas tratando de indagar o seu paradoiro. Soubemos que fora ferido e que se refuxiara na Laiosa polo que concentrei a búsqueda nesa zona. Todo foi infructuoso. Sen embargo, cando regresaba nun vehículo de Laiosa ó Incio albisquei un pelotón de falanxistas pola estrada e ó achegármonos vin que no centro deles viña Manolo. Traía as mans atadas ás costas e da súa fronte caía sangue [...] coma un Cristo. Camiñaba sereno e digno. Eu toleei e berreille ós falanxistas esgazando o meu vestido:
>
> —¡Mátenme a min, fillos de mala nai! ¡Eu son a comunista! ¡Matádame a min e non a ese santo! —O meu irmán tratou de me calmar.
>
> —Vaite Lola, vaite. Faino polos teus fillos —dicíame.
>
> Sacáronme de alí á forza e o pelotón formouse cando ía xa lonxe. Sei que lles pediu que o deixasen rezar as súas últimas oracións e que no momento en que dixese o nome de Xesús que lle disparasen. E así foi. Con toda calma, Manolo recolleuse brevemente a rezar, encarou ós seus asasinos e dixo con voz clara "¡Xesús!" E escoitei a descarga.

Este detalle dáballe á historia unha explicación e un remate tan tristes como reveladores. A existencia dun elemento profundamente relixioso no tío Manolo, aparentemente en contradicción coa súa filiación republicana e a visión xeral que se ten dos bandos contendentes na guerra non resulta sorprendente. Entre os campesiños galegos, e particularmente na familia dos tíos, hai un elemento sumamente irónico e crítico cara ós curas e á igrexa, ós que se lle reprocha a súa hipocrisía. Ó mesmo tempo acudíase a misa os domingos, había vocacións relixiosas e nalgúns casos, un interese profundo por cuestións místicas. O inusual é que neste caso a víctima dos falanxistas non fose un "rojo" tradicional senón un home profundamente cristián. A tónica deste paradoxo vén dada pola noticia que enviou Papá Juanito a meu pai para lle anunciar a morte e que dicía: "O goberno que nos desgoberna deu morte a teu irmán Manolo en nome de Deus". Non hai nada de estraño neste crime na mesma terra onde floreceu a Inquisición e onde a Igrexa, tradicionalmente aliada cos poderes, pouco tiña que ver coa cultura relixiosa da xente do pobo.

Neste punto a figura do tío Manolo reborda os límites do médico eficiente, do alcalde honesto, do líder visionario e do servidor xeneroso para adquirir a dimensión máis desusada dun martirio. É dicir, trátase dunha das persoas excepcionais que levan a congruencia da súa vida ata un límite, para os que non hai discontinuidade entre as crenzas e o comportamento. Escoitei ás veces o comentario de que a morte do tío Manolo foi unha perda inútil ou, mesmo, unha necidade da súa parte

por non fuxir antes, por non calar ou traizoar a súa causa para se salvar. Por exemplo, din que estando no cárcere de Monforte ofrecéronlle o perdón se acudía como médico a curar á fronte dos nacionais, ó que respondeu secamente que el non era veterinario. Pero é precisamente por isto polo que a súa historia é tan intensa e memorable. O tío Manolo viviu a verdade da maneira como a entendeu Miguel de Unamuno: facendo e dicindo aquilo no que profundamente se cre, independentemente das consecuencias. Sen embargo, cando lle toca a un tan de preto, as palabras de heroísmo ou de martirio antóllanse baleiras. Trátase simplemente do noso tío Manolo, que se entregou ós demais recibindo o amor da maioría e o odio duns poucos que aproveitaron a súa situación de poder para matalo. E, sen embargo, non o lograron, porque a influencia dunha vida deste calibre é moito maior polo feito mesmo dunha tortura e unha morte espantosas como o demostrou, entre outros, o Mestre de Xudea, invocado polo seu nome no derradeiro momento da súa vida o tío Manolo. A inspiración deste home é a mesma que me proxectan figuras como Tomás Moro ou Mahatma Gandhi. A pesar do terrible das súas mortes nada hai de derrota nin de humillación nelas senón que, pola contra, evocan a exaltación dos valores humanos máis luminosos e non poden senón ser un motor de evolución para os que as asimilen.

A ensinanza desta historia é tan patente como un manifesto. Non se pode nin se debe esquecer aquela guerra e aquelas circusntancias; hai que estudialas, entendelas e asumilas para que non se repitan. Hai que participar na acción social fóra das esferas de poder con desprendemento. Hai que resistir pacificamente a violencia e o terror. Ós asasinos, a todos eles, hai que os perdoar.

Con este pequeno relato, desexo dar constancia —a máis de cincuenta anos dos feitos— da pegada cada vez máis fonda que a historia do meu tío Manolo deixa na miña vida e ó mesmo tempo fornecer un testemuño apaixonado da súa.

J. L. D.

Darwin e as razas humanas

Daniel Soutullo

Na historia da ciencia, como nas películas do Oeste, con excesiva frecuencia e non menos falta de rigor, existe a tendencia a asignar papeis de heroes e malvados. Na historia da evolución o heroe por excelencia é Charles Darwin, fundador da teoría[1], mentres que os malvados se reparten entre varios nomes, dependendo do guionista da historia. Pero Herbert Spencer, pola súa doutrina do darwinismo social, e Francis Galton, pai da euxenesia[2], levan a palma na meirande parte das ocasións.

A historia oficial cóntanos como Darwin, desafiando os prexuízos sociais e relixiosos da súa época, elaborou unha teoría científica que nos liberou das tebras do escurantismo, cambiou radicalmente o xeito de ver o noso papel na natureza e permitiu asestarlle un golpe demoledor ó fixismo e ó creacionismo imperantes. A teoría da evolución sería, segundo unha visión apoloxética, intrinsecamente progresista, e corresponderíase cunha concepción da historia e da sociedade conformes con este progresismo. As interpretacións reaccionarias, racistas ou sexistas da mesma, como a euxenesia, o darwinismo social ou certas teorizacións da moderna sociobioloxía, serían deformacións ideolóxicas, alleas ó verdadeiro espírito da teoría. Cando se fala de Darwin neste contexto rara vez se di que, en boa medida, as súas concepcións se correspondían cos

1. Non deixa de ser significativo que, aínda que a maioría dos libros de evolución recoñecen o papel desempeñado por Alfred Rusell Wallace como cofundador da teoría, toda a sona e a gloria correspondese, desde un punto de vista popular, a Darwin, ficando Wallace reducido ó anonimato.

2. O darwinismo social consistía, en esencia, na aplicación dos principios da teoría da evolución por selección natural —como a supervivencia do máis apto— ó funcionamento das sociedades humanas. A euxenesia, pola súa parte, era unha disciplina que pretendía a mellora biolóxica dos grupos humanos favorecendo os cruzamentos entre os "mellor dotados" e impedíndoos entre os "peor dotados".

mesmos valores tradicionais que noutros aspectos el mesmo contribuíu a socavar, como se existise un medo a que as sombras sobre o personaxe se proxectasen tamén sobre a teoría mesma.

Esta versión épica da figura de Darwin está presente na maioría das obras sobre a evolución e o darwinismo. Ernst Mayr, sobranceiro evolucionista e unha das figuras senlleiras da moderna teoría sintética da evolución, declara que "a revolución intelectual xerada por Darwin foi moito máis aló dos confíns da bioloxía, provocando o derrubamento dalgunhas das crenzas máis fundamentais da súa época [...] Máis aínda, Darwin estableceu as bases de enfoques completamente novos en filosofía [...] ¿Quen foi este home extraordinario e como concibiu as súas ideas? ¿Foi a súa formación, a súa personalidade, a súa laboriosidade ou o seu xenio o que explica o seu éxito?"[3] O estudioso de Darwin, Michael Ghiselin, pola súa parte, ó falar dos seus dotes intelectuais dinos que "sexan cales fosen os recursos intelectuais de Darwin, usounos cunha efectividade case sobrehumana [...] As obras de Darwin manifestan a actividade dunha mente na busca da sabedoría"[4].

Non pretendo menosprezar a importancia da teoría da evolución e a transcendencia que tivo, non só no terreo científico senón tamén para a historia do pensamento. Indubidablemente foi o centro dunha revolución intelectual con ecos que chegan ata os nosos días. Tampouco desexo restarlle ningún mérito a Darwin, a quen admiro profundamente como científico e que merece estar, por dereito propio, entre os grandes personaxes científicos da historia da humanidade. O que quero é poñer de manifesto que Darwin era, como calquera outra persoa, un home do seu tempo e que o seu pensamento é, necesariamente, debedor desta circunstancia. As súas ideas, como non podería ser doutro xeito, non estaban libres de prexuízos e de concepcións herdadas, que compartía amplamente cos seus contemporáneos. Ilustrarei esta cuestión coa idea que Darwin tiña das razas humanas, non moi distinta, por exemplo, da que manifestaba o seu curmán Francis Galton, o cal estaba completamente convencido da superioridade da "raza inglesa" sobre o que el consideraba as "razas salvaxes". Considérese a seguinte valoración de Galton, na que estima que a "condición salvaxe" está inscrita na propia natureza dos individuos e tende a aflorar malia a educación:

> É innata nos salvaxes unha inquietude turbulenta e indomable. Eu recollín numerosos exemplos nos que nenos dunha raza inferior foron separados a unha idade temperá dos seus pais e educados

3. Mayr, Ernst. *Una larga controversia: Darwin y el Darwinismo.* Editorial Crítica, Barcelona, 1992, pp. 15-16.

4. Ghiselin, Michael T. *El triunfo de Darwin.* Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, 1983, p. 266.

> como parte dunha familia ben establecida, completamente á parte da súa propia xente. Sen embargo, despois de anos de teren hábitos civilizados, nun arrínque de paixón ou por algún degoiro de emigración como o dun paxaro, abandonaron o seu fogar, tiraron as súas roupas e buscaron na maleza os seus compañeiros, entre os cales foron despois atopados vivindo en compracido barbarismo, sen ningún vestixio da súa delicada educación[5].

Noutro lugar da mesma obra comenta que "o negro ten fortes e impulsivas paixóns e ren de paciencia, nin reserva nin dignidade. É afectuoso, cariñoso cos fillos dos seus amos e, á recíproca, é idolatrado polos nenos. É eminentemente gregario, polo que está sempre latricando, pelexando, dándolle ó tam-tam ou bailando"[6].

As ideas de Darwin sobre as razas son, nalgúns aspectos, máis avanzadas do que se levaba na Inglaterra do século XIX, como tratarei de amosar. Mais noutros moitos aspectos comparten os prexuízos racistas dominantes da época. A obra na que Darwin trata máis explicitamente este tema é *A orixe do home e a selección en relación ó sexo*[7]. Nela dedica un capítulo específico ás razas humanas. O primeiro problema que aborda é se estas constitúen especies separadas ou non, expoñendo os argumentos que apoian unha ou outra hipótese. Aínda que non se define claramente a prol de ningunha das dúas, tende a considerar que as razas humanas constitúen subespecies: "é case indiferente que se designen co nome de razas as diversas variedades humanas, ou que se lles chame especies e subespecies, aínda que este último termo semella ser o máis propio e axeitado" (p. 77).

Hoxe en día esta polémica resultaría completamente obsoleta. A discusión máis ben sería se, desde o punto de vista biolóxico, pode falarse con propiedade de razas humanas ou non. Pero na época de Darwin isto non estaba tan claro, pola sinxela razón de que os conceptos de especie e subespecie non tiñan un significado unívoco. Precisemos os seus significados actuais.

> As especies son grupos de poboacións naturais con cruzamento entre si que están illadas reproductivamente doutros grupos[8].

A subespecie, pola contra, é sinónimo de raza xeográfica:

> As razas, se se definen formalmente, son subespecies. As subespecies son poboacións que ocupan unha subdivisión xeográfica

5. Galton, Francis. "Talento y carácter hereditarios" en *Asclepio*, vol. XXXVI, 1984, p. 219.
6. *Ibidem*, p. 212.
7. Todas as referencias bibliográficas desta obra están sacadas de: Darwin, Charles. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. EDAF Ediciones, Madrid, 1980. As citas procedentes dela van acompañadas unicamente do número de páxina, ou páxinas, entre parénteses.
8. Mayr, Ernst. *Op. cit.*, p. 42.

> concreta da distribución dunha especie, e que son suficientemente diferentes en calquera serie dos seus trazos como para seren taxonomicamente recoñecibles [...] Son categorías de conveniencia [...] As subespecies representan a decisión persoal do taxónomo en canto a cal é o mellor xeito de representar a variación xeográfica[9].

O concepto de especie é claro e ben delimitado bioloxicamente, xa que parte da premisa de que os membros dunha mesma especie poden cruzarse entre si, pero non poden facelo con membros doutras especies, por seren estes cruzamentos inviables. Neste sentido as fronteiras da especie son nidias[10]. Non pode dicirse o mesmo das subespecies. Estas son variedades dentro dunha mesma especie e poden, en consecuencia, cruzarse entre si dando unha descendencia completamente fértil. Os límites entre elas son relativos e arbitrarios, e dependen dos criterios particulares empregados para definiren as distintas subespecies.

A cuestión é se este concepto biolóxico de subespecie, que é de utilidade para describir a variación xeográfica en moitas especies de seres vivos, é de aplicación ós seres humanos. E a resposta debe ser claramente negativa. Existe diversidade humana pero esta, desde o punto de vista biolóxico, non pode ser agrupada en razas (ou subespecies) distintas[11]. Esta afirmación merecería unha explicación detallada que está fóra do obxectivo deste artigo[12]. Contentareime aquí con facer unha alusión breve ó punto de vista dalgúns dos máis importantes biólogos evolucionistas actuais. Stephen J. Gould di que "a práctica de nomearen subespecies [nos humanos] foi caendo en desgracia, e xa hai poucos taxónomos que utilicen esta categoría. A variación humana existe; a designación formal de razas está *passé*"[13]. Albert Jacquard, pola súa parte, considera que "a resposta do xenetista á pregunta sobre o contido do concepto de "raza" é clara: tal concepto, na especie humana, non corresponde a ningunha realidade definible de xeito obxectivo"[14]. E, en fin, Cavalli-Sforza, un dos máis importantes estudiosos da variación xenética nas poboacións humanas, referíndose a esta, afirma que "non existe

9. Gould, Stephen Jay. *La sonrisa del flamenco*. Hermann Blume, Madrid, 1987, pp., 201-202.

10. Entre especies veciñas, como burra e cabalo, poden existir cruzamentos con descendencia, os mulos e mulas, pero estes son completamente estériles, polo que non poden ter continuidade como especie propia.

11. Debo aclarar que a non existencia de razas humanas refírese a un punto de vista biolóxico, que tradicionalmente foi utilizado como base das argumentacións racistas. As novas correntes racistas e xenófobas que apareceron en Europa nos últimos anos recorreron en maior medida a argumentacións étnico-culturais, especialmente en Francia, para sustentaren as súas posicións racistas.

12. Comentei esta cuestión nun artigo do número 339 da revista *Hacer*, titulado "¿Existen las razas?"

13. Gould, Stephen Jay. *Op. cit.*, p. 202.

14. Jacquard, Albert. *Yo y los demás*. Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Barcelona, 1988, p. 54.

unha constancia que satisfaga axeitadamente a definición corrente de "raza"... Por todas estas razóns a clasificación por razas é difícil, cando non imposible" para rematar, parafraseando a Shakespeare, que "vistas así as cousas, a confusión, as grandes traxedias e as crueldades a que deu lugar a diversidade racial no mundo son, en palabras de Macbeth, 'unha historia contada por un idiota, chea de rebumbio e de furia, que non significa nada'"[15]. O mesmo Darwin era consciente da dificultade da clasificación racial ó observar que os distintos autores que realizaron intentos de clasificación (en especies) chegaron a conclusións tan dispares que ían desde unha soa especie ata sesenta e tres, polo que Darwin constata que "as razas se confunden entre si de tal sorte, que é case imposible descubrir os caracteres distintivos marcados que as separan" (p. 172).

Para Darwin e os seus contemporáneos o concepto de especie non tiña un significado tan preciso como o actual e o illamento reproductor non constituía un criterio de demarcación suficiente. Darwin recoñéceo claramente cando afirma que "se se chegase, de todas sortes, á demostración de que todas as razas humanas cruzadas son totalmente fecundas, aquel que quixese por outras causas telas por especies distintas podería con xustiza observar que nin a fecundidade nin a esterilidade son criterios infalibles da distinción específica [...] a fecundidade completa das diferentes razas humanas entrecruzadas, aínda cando estivese probada, non tería que nos impedir considerar esas razas como especies distintas" (pp. 169-170). A pesar disto, a idea de que a especie constitúe unha entidade biolóxica singular non é allea ó seu pensamento, como o proba a opinión que mantén sobre a polémica entre monoxenistas e polixenistas a propósito das razas humanas (p. 173):

> A cuestión de saber se o xénero humano se compón dunha ou moitas especies foi amplamente discutida desde hai moito tempo polos antropólogos, dividíndose ó cabo en dúas escolas, a monoxenista e a polixenista. Os que non aceptan o principio da evolución teñen que considerar as especies como creacións separadas ou como entidades en certo modo distintas... Pola contra, os naturalistas, que admiten o principio da evolución, como a maioría dos máis modernos, non atopan dificultade ningunha para recoñeceren que todas as razas humanas proveñen dun tronco único primeiro; e sentado isto, danlles, segundo convén, o nome de razas ou de especies distintas, a fin de indicaren a importancia das súas diferencias.

Darwin apoia claramente a postura monoxenista, que sostén que as distintas razas se orixinaron por diversificación a partir dunha soa

15. Cavalli-Sforza, Luca e Francesco. *¿Quiénes somos?* Editorial Crítica, Barcelona, 1994, pp. 142, 246-247.

especie ancestral porque considera que, desde un punto de vista evolutivo, é "inadmisible que os descendentes modificados de dous organismos, que difiren un do outro dun xeito sinalado, poidan despois converxer en punto tal, que o conxunto da súa organización sexa case idéntico" (p. 175). Esta valoración, plenamente correcta, implica unha concepción de especie como entidade biolóxica discreta, con características diferenciais non reducibles mediante entrecruzamento interespecífico. Neste punto a súa posición é tan clara que chega a afirmar que "cando os principios da evolución sexan universalmente aceptados, cousa que antes de moito non deixará de ocorrer, a discusión entre monoxenistas e polixenistas terá por completo rematado" (p. 177).

O punto de vista de Darwin sobre as razas humanas é realmente contradictorio. Con máis precisión deberiamos dicir que posúe varios puntos de vista. Por unha banda, considera que as razas amosan notables diferencias nas súas características propias e que estas diferencias seguen unha xerarquía, que vai desde as razas que chama salvaxes e que el cre inferiores, ata as razas civilizadas, cos brancos caucasianos á cabeza: "As diferencias deste xénero que existen entre os homes máis eminentes das razas máis cultas e os individuos das razas inferiores, están escalonadas por delicadísimas graduacións" (p. 71). Nun extremo, "as nacións occidentais de Europa, que tantas vantaxes levan no presente ós seus proxenitores salvaxes, atópanse, por dicilo así, no cume da civilización" (p. 142). No outro, os nativos australianos, escasamente dotados: "a mentalidade dun dos salvaxes inferiores, a quen faltan palabras para expresar unha cantidade numérica maior que catro, e a quen con dificultade se lle escoite usar termo ningún abstracto para expresar obxectos comúns ou afeccións do ánimo" (p. 70).

Un aspecto característico da idea de inferioridade racial reside na crenza de que a arquitectura cerebral, no caso das razas consideradas inferiores, ten unha certa semellanza coa dos monos (pp. 43-44):

> O cranio destes idiotas [os idiotas microcéfalos] é máis pequeno e as circunvolucións do cerebro son menos complexas que as do home no seu estado normal. O seo frontal, amplamente desenvolvido e trazando proxección sobre as cellas e, así mesmo, o extraordinario prognatismo das súas mandíbulas, dan a estes idiotas certa semellanza cos tipos inferiores da humanidade [...] podemos considerar o simple cerebro dun idiota microcéfalo, en tanto que se asemella ó dun mono, como un exemplo de retroceso.

Non é de estrañar que atribuíndolles esas semellanzas anatómicas, tamén se lles atribúan propiedades ou facultades comúns: "Ben coñecida é a propiedade de imitación que se nota nos monos, da cal se atopan tamén dotados os salvaxes máis atrasados" (p. 130).

Á hora de caracterizar o que chama "os tipos inferiores da humanidade", Darwin non dubida en asimilar a suposta falta de desenvolvemento de certas aptitudes coa dos animais (p. 97):

> A xulgar polos horribles adornos e polas músicas non menos desagradables que prefiren a maioría dos salvaxes, podería deducirse que as súas facultades estéticas se atopan en inferior estado de desenvolvemento ó que acadaron algúns animais, por exemplo, as aves. É evidente que ningún animal será quen de admirar espectáculos como unha fermosa noite serena, unha belida paisaxe ou unha música clásica; pero gustos tan refinados como estes adquírense pola cultura e dependen de asociacións de ideas moi complexas, que non poden tampouco ser apreciadas polos bárbaros, nin aínda por persoas incultas.

Outro tanto podería dicirse das facultades mentais: "Polo notorio non é mester que insistamos na variabilidade ou diversidade das facultades mentais nos homes dunha mesma raza, sen nomear por suposto as diferencias moito maiores dos individuos de distintas razas" (p. 35).

Todas estas ideas, e outras polo estilo, eran dominantes na época de Darwin, e mesmo despois. Constituían lugares comúns, baseados en prexuízos que se transmitían sen a máis mínima consideración crítica. Darwin, como temos visto, non era alleo a eles. Sen embargo, no seu caso combínanse con consideracións distintas sobre estes mesmos temas, algunhas en aberta contradicción coas valoracións antes manifestadas. As diferencias xerais entre razas, por exemplo, relativizaranas notablemente advertindo que se basean, sobre todo, en pequenas diferencias externas: "As razas humanas, aínda as máis distintas, teñen formas moito máis semellantes do que a primeira vista se cre [...] sen querer, deixámonos influír moi moito pola cor da pel e do pelo, as pequenas diferencias das faccións e expresión do rostro" (p. 166), e insistirá en que "entre todas as diferencias que existen entre as razas humanas, a máis notoria e a máis pronunciada é a cor da pel" (p. 188). A descrición das diferencias e semellanzas xerais segue este mesmo criterio (p. 175):

> Aínda que as razas humanas existentes difiren entre si por varios conceptos, como son a cor, cabelos, forma do cranio, proporcións do corpo, etc., sen embargo, consideradas na súa estructura total, atópase que se asemellan moito nunha morea de puntos. Gran parte destes son de tan pouca importancia, ou de natureza tan especial, que é moi difícil supoñer que fosen adquiridos independentemente por razas ou especies desde o seu principio distintas. A mesma observación ten igual ou maior forza respecto ós varios puntos de semellanza mental que existen entre as razas humanas máis distintas.

Esta relativización das diferencias raciais é especialmente notoria no referente ás facultades mentais, ata o punto de realizar afirmacións nas que nega que existan tales diferencias. Así, dirá que "as diversas razas posúen unha mesma inventiva semellante, ou sexa, as mesmas facultades mentais" (p. 176), en aberta contradicción cos seus propios puntos de vista, tales como que "os seus caracteres mentais son [...] moi distintos, sobre todo cando se trata das partes emocionais, aínda que moito, así mesmo, nas súas facultades intelectuais" (p. 166). Estas opinións, en ocasións, baséanse na súa propia experiencia, que choca cos prexuízos existentes. Por exemplo, referíndose á súa viaxe de cinco anos no *Beagle* lembrará que "sempre me sorprendía considerablemente no tempo que vivín cos fueguinos, a bordo do *Beagle*, os mil numerosos trazos de carácter que me probaban o semellantes que eran as súas facultades ás nosas, e outro tanto advertín nun negro puro con quen tiven moito trato" (p. 175).

Repárese nesta alusión ó carácter "puro" do negro. A crenza na existencia de tipos puros nas razas era xeral. Darwin en máis dunha ocasión fará referencia a ela, como cando fala de "a Australia do Sur, a súa última raza é 'probablemente a máis pura e homoxénea en sangue, costumes e lingua que existe no mundo'" (p. 34). A esta pureza racial corresponderían, na concepción dominante na época, as características propias e distintivas de cada raza. De aquí derivaba o medo, tan común, á posible contaminación por mestizaxe e a crenza na conseguinte degradación pola influencia da mestura. Sen embargo, a pesar destas referencias concretas, Darwin ía bastante contra corrente da opinión xeral neste tema, sinalando que "os caracteres distintivos das razas humanas son ben variables [...] Difícil sería dicir, xa que non imposible, cal é o carácter que é sempre constante. Aínda dentro dos límites dunha mesma tribo, están moi lonxe os salvaxes de ofreceren eses caracteres uniformes, como algúns pretenden" (p. 171).

No terreo das actitudes, Darwin adoptou unha posición xeral contraria á discriminación por motivos raciais. Aínda que nisto tamén amosará posicións contradictorias. Pensa, por unha banda, que as razas inferiores serán exterminadas inexorablemente polas máis civilizadas, sen realizar ningún xuízo negativo desta predicción. Máis ben considera que corresponderá a un desenvolvemento lóxico da evolución:

> Nalgún momento do futuro, non moi distante se o medimos en séculos, as razas humanas civilizadas exterminarán e substituirán, case con toda seguridade, ás razas salvaxes do mundo enteiro. Ó mesmo tempo, os simios antropomorfos [...] serán sen ningunha dúbida exterminados. Naquel intre a fenda medrará, pois limitará por unha banda cun home nunha fase máis civilizada, cabe esperar, que a do caucasiano, e pola outra banda con algún simio de tan

> baixa condición como o babuíno. Agora, por contra, o negro ou o australiano por un extremo, e o gorila polo outro, constitúen os respectivos límites[16].

Malia este discurso estremecedor, Darwin non era un determinista estricto e aínda que, con fortes doses de paternalismo, non cría que a desigualdade entre as razas fose insuperable. Consideraba que a principal causa de desigualdade residía nos diferentes graos de desenvolvemento da civilización, máis que en causas biolóxicas inamovibles, aínda que estas non estaban ausentes da súa explicación. A civilización europea occidental era para el o cume do progreso, polo que se trataría de achegar ós "salvaxes", escasamente civilizados, ó camiño desta civilización "superior"[17]. Pensaba, certamente, que o nivel acadado pola civilización estaba en relación coas capacidades intelectuais, e aceptaba que estas eran hereditarias: "Na actualidade, as nacións civilizadas sobrepuxéronse en todas partes ás bárbaras [...] sendo o principal instrumento do seu triunfo, aínda que non o único, o desenvolvemento das artes, que, como se sabe, radica nas facultades intelectuais" (p.130). Sen embargo, afastábase do determinismo ó aceptar que "as facultades morais se perfeccionan moito máis, ben directa ou indirectamente, mediante os efectos do hábito, das facultades razoadoras, a instrucción, a relixión, etc., que mediante a selección natural" (p. 522).

Así mesmo, manifestarase completamente contrario á escravitude, aínda que cre que no pasado puido ser beneficiosa: "A escravitude, aínda que en certo sentido benéfica nos tempos antigos, é un gran crime; e, sen embargo, só ata hai moi pouco viñeron a recoñecelo as nacións máis civilizadas do mundo" (p. 119). A actitude de Darwin perante a escravitude foi sempre activamente abolicionista, xa desde a súa viaxe a bordo do *Beagle*, e non dubidou en amosar os máis duros reproches perante o trato vexatorio sufrido polos escravos:

> Os que escusan ós donos de escravos e permanecen indiferentes ante a posición das súas víctimas non se puxeron xamais no lugar destes infelices. ¡Que porvir tan terrible, sen esperanza do cambio máis lixeiro! ¡Figurádevos cal sería a vosa vida se tivesedes constantemente presente a idea de que a vosa muller e os vosos fillos —eses seres que as leis naturais fan tan queridos ata ós escravos— vos serán arrincados do fogar para seren vendidos, como bestas de carga, ó mellor ofertante! Pois ben, homes que profesan grande amor ós semellantes, que cren en Deus, que piden todos os días

16. Citado por Stephen Jay Gould. *Ocho cerditos*. Editorial Crítica, S. A., Barcelona, 1994, pp. 253.

17. Esta idea etnocentrista, amplamente representada no mundo intelectual e político non só de entón senón tamén de hoxe en día, tivo unha importante corrente de defensores, tales como Bernstein, na Segunda Internacional de comezos de século.

> que se faga a súa vontade sobre a terra, son os que consenten, ¿que digo?, ¡realizan eses actos!, ¡acéndeseme o sangue cando penso que nosoutros, ingleses, que os nosos descendentes, estadounidenses, que todos cantos, nunha palabra, proclamamos tan alto as nosas liberdades, nos fixemos culpables de actos deste xénero![18]

Como vimos ata aquí o pensamento de Darwin con respecto ás razas evidenciaba unha variedade de puntos de vista, que ían desde a afirmación da inferioridade máis absoluta das "razas salvaxes" fronte ás "razas civilizadas", ata a negación da existencia de distincións nas facultades mentais, reducindo as diferencias á cor da pel e uns poucos trazos externos máis. De todos estes puntos de vista, as ideas xerárquicas de superioridade e inferioridade racial e de asimilación das razas "inferiores" cun menor progreso evolutivo e social son, indubidablemente, dominantes no seu pensamento, e non poucas delas non fan senón reproducir o que era un prexuízo común na súa época. A súa visión evolucionista non significou o abandono destas ideas, aínda que si modificou o xeito de argumentación dalgunhas delas, e fixo aparecer outras novas, máis igualitarias e de maior proximidade á concepción da moderna bioloxía sobre a diversidade da especie humana. Todas estas concepcións conviven, de xeito contradictorio, no pensamento de Darwin.

Abrazar unha teoría científica, como a evolución, non é un antídoto fronte á adopción de puntos de vista reaccionarios ou conservadores. As ideas de Darwin sobre as razas ilustran ben este feito. Neste mesmo sentido, o darwinismo social ou a euxenesia son tamén fillos do pensamento evolutivo. Spencer tratou de xustificar o capitalismo do *laissez-faire* recorrendo ó concepto darwiniano da supervivencia do máis apto e Galton mantivo a ilusión de que podía realizarse, arremedando o mecanismo da selección natural, a mellora da especie humana. En ocasións, hai autores que pretenden que algunhas doutrinas inspiradas na teoría evolutiva teñen unha maior lexitimidade que outras porque son máis fieis ó espírito intrinsecamente progresista da mesma. Desde este punto de vista adoita considerarse o darwinismo social e a euxenesia como intentos espurios de transplantar a evolución ós asuntos humanos, mentres que a analoxía marxista entre a evolución biolóxica e a concepción materialista da historia tería unha maior xustificación. Pero non é así. O darwinismo social e a euxenesia non son máis fillos bastardos do pensamento evolutivo que o socialismo materialista, no que este poida ter de influencia da teoría evolucionista. Se deploramos o darwinismo social e a euxenesia é por seren doutrinas sociais reaccionarias que non supoñen un achegamento a unha comprensión máis axustada dos seres humanos, mais non polo seu falso darwinismo.

18. Darwin, Charles. *El viaje del Beagle*. Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1983, pp. 576-577.

Ningún intento de aplicación dos postulados evolucionistas ás sociedades humanas ten maior lexitimidade que outro. A cuestión non é se, coa debida prudencia, se pode facer uso de analoxías entre a historia natural e a historia social, nin cal destes desenvolvementos é máis concorde coa esencia da teoría orixinal de Darwin. O problema está en converter as analoxías entre campos distintos, como son o funcionamento da natureza e da sociedade humana, en explicacións causais de fenómenos de natureza distinta, sen esquecer, tampouco, que as ideoloxías dos distintos pensadores sobre a natureza das sociedades subxacen inevitablemente na formulación de calquera doutrina social por máis científica que pretenda ser.

A teoría evolutiva e os modernos coñecementos biolóxicos, especialmente no campo da xenética, permiten unha comprensión máis cabal da diversidade humana e minan certos prexuízos tradicionais, como é a desigualdade biolóxica das mal chamadas razas humanas. Pero o racismo non é unicamente bioloxía mal entendida. Cando o apoio biolóxico falla sempre se pode recorrer, e de feito así ten ocorrido, a outro tipo de explicacións antropolóxicas, históricas e étnico-culturais diversas. A bioloxía, pois, non pode ser a única terapia contra o racismo, aínda que pode e debe formar parte dela. A educación na igualdade, a loita contra os prexuízos xenófobos ou unha actitude intransixente contra as discriminacións en función da raza ou grupo étnico, son outros tantos apoios desa terapia necesaria.

Darwin foi un personaxe admirable, pero non por non compartir boa parte das concepcións do seu tempo que hoxe nos gustaría ver erradicadas. Non sería xusto que xulgasemos a súa figura cos patróns culturais e políticos actuais sen ter en conta que nos separa unha perspectiva de cento cincuenta anos. Admiramos a súa obra a pesar destas concepcións. E isto por varias razóns. En primeiro lugar, porque as súas contribucións á historia da humanidade non perden o seu valor por compartiren esas crenzas, que por outra parte eran dominantes na súa época. En segundo lugar, porque no terreo das ideas as súas contradiccións e as súas idas e vindas poñen de manifesto o seu desacougo coa herdanza cultural recibida, o que demostra a súa profunda honradez intelectual. E porque, en definitiva, a pesar das concepcións racistas as súas actitudes prácticas antiescravistas foron coherentes coa máxima kantiana que Darwin fixo súa ó longo da súa vida cando manifestou que "son o xuíz supremo da miña propia conducta, ou para falar como Kant: 'Non violarei na miña propia persoa a dignidade da humanidade'" (p. 112).

D. S.

A sondaxe de opinión como método para destruír a opinión pública (ou sobre a tradición democrática revisitada)

Hernán Neira

Discutir sobre o valor cognitivo ou "radiográfico" da sondaxe estatística de opinión pública ou ben sobre as conclusións que os especialistas tiran delas, non é opoñer métodos cuantitativos a cualitativos en materia de socioloxía ou antropoloxía. A oposición cuantitativo / cualitativo non é un tema que aquí nos interese, pois do que imos tratar é dun tema que ten que ver cos principios epistemolóxicos da antropoloxía e da teoría política democrática[1]. Por teoría política democrática entendemos aquela formada, entre outros, polo pensamento de Locke, Rousseau, Kant, Marx nos seus primeiros tempos e Habermas, e mais algún outro que desempeñou un papel complementario nela. Así mesmo, resulta indispensable incorporar a ela as tradicións, prácticas, estética e saberes fundamentais de cada pobo ou rexión, para non facer da democracia un principio abstracto e finalmente totalitario.

A nosa angueira non é dilucidar se o resultado da sondaxe serve para predicir un comportamento social, senón cál é o tipo de comportamento vaticinado, se este comportamento pode ser chamado "opinión pública", e se se trata dun comportamento de características "democráticas" ou máis ben se o único que pretende é facerse pasar por tal. En efecto, non pretendemos afirmar que a sondaxe estatística acade ou non acade o seu obxectivo de predicir ou de "radiografar", nin se tantos ou cantos individuos cómpren para validar unha mostra. É máis, concedémoslle á sondaxe que non hai erros estatisticamente significativos, que os cuestionarios son pertinentes, as respostas sinceras, os

1. Noutras palabras, entendemos que a antropoloxía é, ante todo, un saber e, secundariamente, un instrumento da enxeñería social, aínda que nos últimos tempos a primeira tenda a ser medida pola segunda.

enquisadores competentes e as análises posteriores adecuadas. Noutras palabras, concedémoslle moito máis do que unha sondaxe pode chegar a acadar. Así, poñémonos, desde o punto de vista metodolóxico, na posición máis difícil, prestándolle ó noso obxecto de crítica as máis grandes virtudes. E, sen embargo, malia concederlle todo isto, segue sendo certo que a mellor e máis científica das sondaxes non ten ningunha posibilidade de captar unha "opinión pública" e menos aínda de constituíla, podendo, mesmo, contribuír á súa destrucción. ¿Por que? Porque as condicións formais de constitución da opinión pública son contradictorias doutrinal e epistemoloxicamente co concepto de "opinión pública" que se constitúe por medio da sondaxe. É dicir, baixo a igualdade terminolóxica, nun e noutro caso os conceptos de "opinión pública" fan referencia a contidos sociais, doutrinas políticas e métodos de coñecemento moi distintos, mesmo contradictorios, de tal xeito que a sondaxe non puido, non pode nin poderá nunca, *a priori*, independentemente da amplitude da mostra, da pertinencia do cuestionario e da pertinencia do enquisador, coñecer a opinión pública *de entendermos este concepto dentro da tradición democrática occidental.* ¿Cales son, xa que logo, as condicións formais para que se poida constituír a opinión pública nun sentido democrático e cales, por contra, as condicións formais e os supostos doutrinarios da sondaxe?

O punto de partida da sondaxe é a intercambiabilidade e a alteridade dos enquisados nunha situación de ausencia de cada un deles respecto dos demais. Por "ausencia" dun ser humano respecto do outro entendemos, seguindo a Sartre, a distancia na cal os individuos non poden establecer nin relacións nin reciprocidade nin unha acción nin unha vontade *comúns*[2], motivo polo cal a determinación da súa vontade e eventualmente da práctica común precisa a intervención dun terceiro. O especialista que toma unha sondaxe de opinión como referencia da vontade política é portador (consciente ou inconscientemente) dunha tese filosófico-antropolóxica sobre a condición do ser humano nas sociedades contemporáneas. A relación de "ausencia" non é só a imposibilidade de acadar unha vontade e accións comúns, senón unha relación na cal a unidade dos membros dun colectivo é exterior a cada un deles polo feito de non teren incidencia na constitución da vontade que os constitúe como unidade[3]. Agora ben, esa imposibilidade de acadar unha vontade e unha acción comúns constitúen un feito habitual na sociedade contemporánea e abofé que non poderiamos responsabilizar del ó enquisador, aínda que ás veces contribúa. Sen embargo, malia que o enquisador non comparta intelectualmente esta tese, prac-

2. Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique.* T. I. Gallimard, París, 1980. *Vid.* sobre todo o capítulo dedicado ós "colectivos".

3. Volveremos sobre este asunto.

ticaa de feito quer ó facer unha sondaxe *motu propio*, quer ó propoñela el mesmo ós que financian os estudios de opinión pública, pois a sondaxe outorga o carácter colectivo ós enquisados independentemente de que teñan a vontade de constituírse como tal. Profundemos máis no tema.

NATUREZA DO "SUXEITO" ENQUISADO

Son diversos os mecanismos e as circunstancias mediante as que se constitúe un colectivo determinado por unha vontade común pero externa a cada un dos seus compoñentes. Un deles, por exemplo, é o da emisión radiofónica ou televisiva, especialmente aquelas que tratan ou din tratar temas de interese para o público. Non é que ante algunha emisión desa natureza se permaneza pasivo, é que mesmo no caso en que todos os auditores reaccionasen e decidisen facer algo, a relación que se establece entre eles é de ausencia, pois non están en condicións de lograr nin unha acción nin unha vontade común[4]. Se nun caso hipotético todos os auditores chegasen a querer o mesmo e se propuxesen actuar, serían sabedores do mesmo a través do medio de comunicación que lles di "vostedes queren o mesmo", non por medio de si mesmos, pois non teñen forma de comunicárense entre eles. O medio de comunicación realiza un vínculo externo entre os auditores, pois para ter relación entre eles, cada quen tería que saber onde atopar o seu semellante, o que supón saír do anonimato recíproco. Por contra, ó non existir vínculo directo entre os auditores, un terceiro constitúe a unidade "vostedes" mediante a incorporación serial de individuos sen que, a pesar da unidade do pronome "vostedes", cheguen a coñecerse nin a vincularse nunca.

Prodúcese un fenómeno de carácter ontolóxico-lingüístico mediante o cal ó suxeito gramatical "vostedes" non corresponde un suxeito capaz de actuar unitariamente en virtude de si mesmo, feito que, sen embargo, define a noción de suxeito tanto en gramática como en filosofía. Por tal razón, o suxeito colectivo chamado "auditores" é un pseudosuxeito e a súa vida é debida e mantida por un terceiro, que o determina como tal suxeito, sen que os que forman parte del estean nunha situación distinta que a de antes. Polos mesmos motivos, a vontade así xurdida é unha pseudovontade. O pseudosuxeito ten unha pseudovontade probablemente máis nítida que cada un dos auditores illadamente, sen dúbida presa de vacilacións, só que a claridade acadada é exterior a cada un deles. Na nova situación cada un sabe quen é e o que quere

4. Sartre, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 321.

en tanto pseudosuxeito colectivo ó oílo de boca do locutor (o enquisador), só que o que quere, como dixemos máis enriba, resúltalle exterior e carece de posibilidades para modificalo. O novo suxeito social xurdido a través da unidade que senten os auditores dun medio de comunicación e do locutor que os designa polo nome de "vostedes", é un suxeito ausente, no sentido sartreano do termo. Ausente respecto dos outros e ausente respecto de si mesmo, Respecto dos outros, xa sabemos por qué. Respecto de si mesmo, porque cada un dos seus membros non recoñece en si mismo a orixe da nova unidade na que se atopa inserto. Emprestou o seu "si mesmo" ó dar a súa "opinión", e devolvéronllo, de boca do locutor, como se fose outro ó lle dicir: "es membro dun pseudosuxeito colectivo sen ter feito nada para tal fin, con só responder a un cuestionario, sentado na túa casa, como tantos outros na súa".

A situación dos enquisados é serial, entendendo con este termo que cada un deles ocupa un lugar indistinto da clase numérica ou conxunto dos enquisados. Na serie non importa nin a posición nin a identidade, aínda cando a posición ordinal de cada quen dependa de cada un dos demais. Un é o quinto interrogado porque xa se interrogou a catro máis con anterioridade, pero todo puido ser distinto e ó mesmo tempo igual, porque se supón ós enquisados idénticos. De ser eu o último en ser enquisado, ou o primeiro, a miña resposta sería a mesma. A serie é infinita e sabemos que a partir dunha cifra determinada o feito de engadir novos membros non modifica o resultado, senón que tende a confirmalo segundo un principio de probabilidade estatística. A posición que se ocupa na clase dos interrogados é irrelevante, pero non por unha razón de probabilidade estatística, senón por dous motivos: a imposibilidade de incidir na pregunta que se lle formula ós outros e a imposibilidade de incidir na resposta que poidan dar. Os membros da serie interrogada están nunha situación de impotencia respecto dos outros. Non importa o que opinen os interrogados, non poden influír nos demais nin no enquisador. Deste xeito, serialidade, perda de identidade e impotencia son a esencia do lazo real entre os enquisados e constitúen dous aspectos complementarios do modo de relación que dimos en chamar "ausencia".

CONDICIÓNS FORMAIS PARA CONSTITUÍR OPINIÓN PÚBLICA

Se unha cidade multicolor como é Valdivia quixese establecer normas urbanas sobre a pintura das vivendas, podería facer unha sondaxe de opinión estética e preguntar de qué color se desexa pintar a casa. O resultado promedio, en Valdivia, probablemente sería o branco.

Agora ben, isto non se debería a que en Valdivia haxa unha maioría de vivendas brancas ou a que aquela maioría quixese pintalas desa cor, senón a que o branco é o promedio do espectro cromático. Un planificador que tomase decisión seguindo esta metodoloxía remataría por establecer, concedendo á sondaxe que non hai erro técnico ningún, unha ordenanza local que transformaría a cidade de Valdivia, notoria polos seus amarelos, vermellos e os seus verdinegros de carrizas, nunha vila de Andalucía[5]. A opinión pública que así xorde é, xa que logo, distinta da vontade de cada un dos valdivianos e mesmo da suma das vontades de cada un deles. Isto é debido a que a opinión pública non é unha cantidade e a que o cuantificado polas sondaxes, xa que non poñemos en dúbida a capacidade cuantificadora e predictiva dela, non pode ser chamado opinión pública. A opinión pública é un concepto co que se pensa un determinado tipo de relación social no cal, por propia natureza, o número non desempeña ningunha función, de modo que o cuantificado nas sondaxes non ten indicencia ningunha nel e ten que se referir, necesariamente, a un fenómeno social doutra índole. De aí que o noso comentario sobre as sondaxes de opinión pública non opoña os métodos cuantitativos de coñecemento ós cualitativos. Ambos os dous métodos teñen o seu lugar no coñecemento social, só que o concepto de opinión pública é distinto ó utilizado na elaboración, realización e avaliación de sondaxes, como demostra a diferencia entre o resultado estatístico dunha sondaxe sobre a color coa que se ten que pintar a cidade e o que sería a máis elemental deliberación dos veciños sobre o mesmo tema. E isto porque para constituírse a opinión pública precisa condicións formais, de índole categorial e non numérica. Unha destas condicións categoriais da opinión pública, polo tanto *a priori* e formal, é que os membros do colectivo opinante non estean en relación de ausencia. Noutras palabras, para que unha opinión pública sexa posible, os interrogados deben: 1) manter relacións entre eles ou alomenos ter a posibilidade de o facer; 2) ter a posibilidade de constituír unha vontade colectiva *por si mesmos*; e 3) por último, poder deliberar, o que supón reunirse. Agora ben, todo isto supón satisfacer certos atributos filosófico-antropolóxicos relativos ó que a tradición democrática entende por ser humano.

En efecto, a opinión non se pode constituír sen que exista un suxeito da opinión provisto de vontade para a constituír, consciencia que o capacite para tal fin e eficacia da vontade para poder actuar conforme a esta. Sen estas condicións desaparece a noción de soberanía ou capacidade para autodeterminarse respecto do que convén para o

5. Isto, que parece un exemplo entre cómico e académico, inspírase, esaxerándoa, na metodoloxía que serviu de base do "diagnóstico participativo" do *Plan de desarrollo comunal* de Valdivia.

coidado de si mesmo[6]. A opinión e a vontade públicas non se constitúen de maneira espontánea nin automática nin cos seus membros illados, senón que supón a relación activa, desexada e informada entre eles. De aí que o que xurda da sondaxe non logra constituírse en opinión pública. O colectivo dos enquisados é un pseudo-suxeito que se atopa nunha situación de ausencia respecto dos seus iguais froito da degradación do suxeito da teoría democrática tradicional que ten por esencia ser dono moral e físico dos medios para coidar de si mesmo, o que supón identidade. Un dos principios básicos da democracia é que o bo para un tamén o é para o outro, de onde xorde a necesidade de deliberar e poñerse de acordo sobre o que convén ó grupo enteiro. Dentro da teoría democrática, o feito de que o ser humano sexa concibido como idéntico a si mesmo e diferente respecto dos demais, fai necesaria a deliberación. Nesta queda constituída a vontade, que comeza sempre deliberando e poñendose de acordo sobre o contido daquilo que se ha de liberar. A primeira tarefa da deliberación non é decidir, senón poñerse de acordo sobre o que se considera suficientemente relevante para ter que ser decidido. A sondaxe, por contra, fai *tabula rasa* da identidade e da diferencia ó someter a todos á mesma pregunta e impedir que se debata sobre o que é relevante interrogar.

A sondaxe, a diferencia da deliberación, somete ós enquisados á indiferencia serial, co que priva á opinión pública doutras dúas condicións formais para que se poida constituír. Por unha banda, a orde dos interrogados non é conmutativa no proceso de constitución da opinión pública.

A orde das respostas fai que cada un dos membros do colectivo modifique a súa vontade ó se informar do que respondeu o membro interrogado anteriormente. Este proceso ten un efecto dobre: modifica o que se considera relevante preguntar e ademais modifica as respostas mesmo se se mantén a mesma pregunta. Non é o mesmo escoitar a un especialista ó comezo que no remate dun debate; máis aínda, a opinión pública require que o conxunto da información sexa exposta o máis inicialmente posible. Informarse sobre aquilo sobre o que se opina é decisivo para constituír unha opinión atribuíble a un suxeito individual ou colectivo, é dicir, alguén dotado de consciencia e identidade. Non é igual a opinión que se ten sobre un feito antes ou despois, por exemplo, de que alguén diga algo determinado. Non hai maior erro, nada que demostre máis ignorancia sobre a teoría democrática, maior incapacidade técnica para coñecer os fenómenos sociais ou ben unha deliberada mala fe do enquisador que o feito de transformar a igualdade de opinións, valor sagrado da democracia, no "opinar" sobre unha pauta prefixada e igual para todos.

6. Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social.* Libro 1º. Existen numerosas edicións.

A igualdade de opinións e votos non é a reducción da identidade individual dos membros a unha pauta idéntica, senón o feito de que a libre opinión de cada un contribúe a formar a libre opinión dos demais. Por tal motivo, para formar a miña propia opinión sobre o que me convén e convén a todos, é absolutamente necesario que escoite a todos os que falaron antes ca min, pero que ningún deles me obrigue a opinar coma el. O principio sagrado da democracia, a igualdade, nunca puxo en dúbida que existan persoas de maior coñecemento ou competencia sobre determinados asuntos. O que a igualdade democrática esixe é que a competencia técnica dun dos membros non prive ós demais nunca, absolutamente nunca, da liberdade e do deber de se determinar por si mesmo á hora de decidir o que lle convén. Aqueles que sosteñen que a homoxeneidade da pauta se fundamenta nun principio democrático (a igualdade) ou científico (a repetición do experimento en igualdade de condicións), ignoran o que é a democracia e o que é a ciencia. A opinión non é nunca fixa, senón que se constitúe nun proceso, onde aquilo que se vai opinando e sobre todo a calidade do que se vai opinando resulta unha información esencial para o debate. O contido do que se delibera cambia o curso da deliberación, pois un dos fins da deliberación é cambiar este contido, é dicir, constituír unha vontade onde non existía.

Na tradición democrática occidental non é válido falar de opinión e menos de vontade colectiva sen reunión e deliberación previas. E a deliberación é un debate informado, onde se enfrontan ideas e distintos argumentos en situación de reciprocidade e con posibilidade de contraargumentar. Interrogar a un grupo de persoas ou institucións, illadamemte ou en grupo, pero sen posibilidade de debate, e sen que este debate sexa recíproco, é o contrario do que se require para obter a opinión pública. É máis, a información que se ha de debater modifícase e xorde do debate mesmo, de tal xeito que o debate público crea a información sobre a que se constitúe a opinión pública. Fisicamente a sondaxe non impide que o público se reúna e debata, pero unha das características das sondaxes é que se lle pide ó público dar unha opinión sen lle fornecer antes os medios materiais e intelectuais para formala e sen que durante a interrogación se xere nova información sobre a que se pode responder. O enquisado é moralmente cativo do enquisador, que sempre procura algo distinto á opinión pública, pois o seu propio método acaba por destruíla independentemente da súa boa vontade. A deliberación, ó garantir a palabra do outro e mesmo esixila a fin de que cada quen poida formarse unha opinión sobre o que lle convén, permite a un grupo formarse unha opinión sobre aquilo sobre o que se lle interroga ou o que lle convén, de tal xeito que se rompe a relación de ausencia, permitindo o xurdimento dunha vontade e unha acción comúns.

Chamar, por exemplo, "diagnóstico participativo" (como se chama ó diagnóstico para o Plan de Desenvolvemento de Valdivia) á interrogación sobre unha pauta é unha burla da participación e un medio de coartala, mesmo concedéndolle que as preguntas sexan pertinentes, a mostra suficiente e a súa avaliación correcta. Un diagnóstico de opinión pública realizado por medio de sondaxes consegue como moito que o enquisador se forme unha opinión a partir das respostas dos enquisados sobre a pauta, asegurándolle a el unha participación nas decisións que se lle solicita informar, pero non consegue, nin pode, nin poderá, *a priori*, conseguir que os interrogados cheguen a ter opinión nin participen nos asuntos públicos. A análise das respostas non revela a opinión dos enquisados, senón que fornece información para que os que financian a sondaxe poidan deliberar e chegar a formarse unha opinión sobre os enquisados. Velaí a máxima hipocrisía das sondaxes, pois recollen datos que permiten deliberar ós que a encargaron, pero silencia ós enquisados, que nin sequera poden ser escoitados por todos os demais que han responder.

O cambio ideolóxico da sondaxe non é a soberanía popular, senón o da manipulación de masas e a enxeñería social, é dicir, o mundo do poder que ve satisfeitos con éxito os seus propios fins. A este mundo non se lle pode reprochar nada de seu e tampouco se lle podería reprochar nada a alguén que contribúa co político. Non embargante, si se lle pode reprochar se cae nunha fidelidade máis ben declarativa e instrumental á opinión pública. Moitos dos que realizan sondaxes non pertencen a este mundo, pero préstanlle os seus servicios, entre outras razóns, por ausencia de traballo noutros eidos. Agora ben, esa dificultade laboral pode estar relacionada cunha insuficiente formación lingüístico-conceptual e esacasas lecturas da tradición político-filosófica, o que lles empece aproximarse doutro xeito ós fenómenos sociais e dar conta verbalmente deles, xunto co fetichismo dos números dos que encargan algúns estudios de fenómenos sociais. Ó ignorar como lexitimar (ou deslixitimar) verbalmente un enunciado ante a comunidade científica, substitúen as condicións de aceptación da proba polas estatísticas, ós que se supoñen irrefutables. E teñen razón, no sentido de que a estatística ben feita non mente, pero non a teñen no sentido de que a opinión pública non se constitúe nin se mide estatisticamente. Comézase coa dificultade real para atopar traballo remunerado no desenvolvemento científico do seu saber e remátase coa convicción de que a sondaxe é verdadeiramente opinión pública. Os segundos, os que as encargan, quedan contentos cos resultados porque se fornecen dunha pseudo-lexitimidade democrática, exclúen as prácticas tradicionais que non son útiles ó poder e evitan unha verdadeira confrontación coa opinión pública, de resultados incertos e moito máis difíciles de manipular.

A sondaxe de opinión é unha manipulación de masas, pero non calquera, senón a que se dá nunha situación na que os principios de lexitimidade política seguen sendo os democráticos, aínda que xa non se poidan ou queiran alcanzar, ou os que xa non se sabe como lexitimar discursivamente. A sondaxe de opinión sométese hipocritamente á democracia, na que non confía, pero á que non ousa atacar xustamente por medo a unha opinión pública que, non embargante, xa non sabe onde está. Ás veces trata de reconstruíla creando industrialmente pseudodeliberacións mediante empresas de publicidade e sondaxes, froito do cal a pseudoopinión, o pseudosuxeito e a pseudovontade pública son producidas tal como unha fábrica produce conservas. As autoridades que lexitiman as súas decisións mediante un suposto apoio da "opinión pública" determinado por sondaxes corren detrás dunha lexitimidade democrática que as abandonou. Para recuperala cumpriría levar a cabo unha empresa que as supera, aínda que poden contribuír a ela: a reconstitución das condicións nas cales a palabra, a reunión e a información volvan permitir a cada un, apoiándose na voz dos outros, determinarse respecto do que lle convén a si mesmo e a todos, comezando pola decisión sobre o que é pertinente debater. Ese espacio é o constituído pola tradición comunitaria, o diálogo e a cultura, e ten, na filosofía occidental, un legado que conta entre os seus principais pensadores os que nun principio nomeamos.

Cómpre concluír afirmando que o pseudosuxeito colectivo que constitúe a sondaxe pouco ou nada se asemella ó suxeito, individual ou colectivo, da filosofía política democrática. Ó desaparecer a vontade, a presencia a si e a consciencia, desaparece o suxeito, alomenos tal como se entende en Occidente. A noción de consciencia e vontade, así como a de capacidade de executala, son indisolubles da concepción democrática da política, así como da liberal, sen excluír, aínda que desde unha perspectiva moi distinta, a democracia de orixe cristiá ou mesmo a do humanismo marxista. Chamar opinión pública a aquela que se constitúe democraticamente e a aquela que xorde da sondaxe, é froito dun malentendido que o desenvolvemento da teoría social e da democracia mesma deben despexar. Con todo, as sondaxes non son en si prexudiciais para o coñecemento de certos datos sociolóxicos e mesmo poden ser o punto de partida dunha deliberación. Sen embargo, dadas as circunstancias, é moi probable que as sondaxes de opinión contribuíran gravemente a debilitar a opinión pública e que se se procedese de modo máis respectuoso coa tradición democrática, a radiografía social e a orientación política das sociedades contemporáneas cambiarían radicalmente.

H. N.

LIBROS

LITERATURA: **DOLORES VILAVEDRA.** HISTORIA: **XAVIER CASTRO.** CIENCIA: **MANUEL RODRÍGUEZ. GUSTAVO A. GARRIDO.** ECONOMÍA E POLÍTICA: **XOSÉ A. FERNÁNDEZ MORENO.** FILOSOFÍA: **CARLOS FERNÁNDEZ.** LINGÜÍSTICA: **HENRIQUE MONTEAGUDO.** CIENCIAS SOCIAIS: **XAN BOUZADA.** LETRAS EN CASTELÁN: **PILAR CASTRO.**

Querida amiga

● MARINA MAYORAL. *Querida amiga*. Ed. Galaxia, Vigo, 1995.

A carón dunha ata o de agora moi limitada, pero interesante, actividade ensaística e interpretativa desenvolta en lingua galega arredor da producción literaria de Rosalía de Castro, e alén das súas habituais colaboracións xornalísticas na prensa galega, a escritora Marina Mayoral vai pouco a pouco ampliando o seu corpus narrativo entre nós que xurdira con *Unha árbore, un adeus* (1987), a que lle seguiron a traducción titulada *Contra morte e amor* (1987), *O reloxio da torre* (1988), *Chamábase Luís* (1989) e *Tristes armas* (1994) destinadas fundamentalmente estas dúas últimas a un público xuvenil. Se ben en *Tristes armas* insire e desenvolve literariamente un peculiar drama persoal e colectivo que a Guerra Civil provocou, hai poucos meses mudou o ton narrativo e baixo o título de *Querida amiga* ofrécenos un conxunto de relatos breves nos que, agás "Adeus Antinea", resultan cohesionados pola opción do xénero epistolar, tan característico e recorrente do resto da súa obra.

O presente volume encerra un total de seis relatos, onde o primeiro e o último resultan estreitamente enlazados de maneira que se articulan como desculpa para traballar literariamente diversos puntos de vista arredor dun mesmo tema que, dalgún xeito, tamén se fai extensivo nos catro relatos restantes. Tal vén ser o afondamento no devir da nosa propia existencia desde a perspectiva do deseño das relacións persoais e sentimentais, cunha habitual e contemporánea referencia á desazón, á melancolía ou á frustación. Ou dito doutra maneira en palabras de Camino Noia que afirmou como trazo recorrente da súa narrativa: "a análise da existencia humana individual e dos problemas que supón a relación coas persoas do seu medio".

Nunha consciente alternancia, nesta ocasión, do punto de vista masculino e feminino, con especial preponderancia e mesmo especial empatía autorial con este último —os dous casos en que aparecen confesións masculinas derivan quer nun accidente provocado quer nunha xustificación dunha conducta da aludida confesión epistolar dun personaxe concreto, polo seu mundo íntimo, cunha particular e recorrente atención ás cuestións sentimentais que resultan, como dixemos, o eixo temático vertebrador de boa parte da súa producción. Velaí os relatos "A través do tempo", moi próximo á ciencia ficción e con marcado afán experimentalista: "A man de neve", onde unha visión pasaxeira

dunha man conduce ó protagonista a cometer un delicto: ou mesmo "Esconxuro", interesante reflexión sobe a creación dos personaxes literarios e o seu comportamento independente do autor... Todos eles ben preto do mundo da profundización dos devanditos percorridos vivenciais das persoas que magmatizan sempre a atención autorial e que concede ós seus textos un selo inconfundible. Á marxe, xaora, de que estas recreacións arredor do "sentimental" poidan suscitar unha moi desigual aceptación e lectura entre os lectores, o que si resulta unha realidade é a pulsión e competencia narrativa da que Marina Mayoral fai gala desde as súas primeiras entregas.

Por outro lado, *Querida amiga* puido concibirse na súa orixe como algo semellante a un exercicio de introspección persoal, pois é doado comprobar a inclusión de recorrentes referencias a un mundo máis ou menos autobiográfico como testemuñan a cidade de Brétema, topónimo xa coñecido de anteriores obras e trasunto de Mondoñedo se non fose polo emprazamento que se lle outorga no primeiro conto, ou a magnífica recreación do mundo de Lope noutro relato que se beneficia sen dúbida da súa competencia e actividade profesional. Mais fóra destas cábalas é este un volume onde cómpre subliñar tanto a adecuada construcción e recreación de diferentes ambientes que resultan absolutamente verosímiles, coma o áxil dominio das técnicas narrativas que converten, ó noso xuízo, esta entrega nunha das máis madurecidas que coñecemos da autora.

RAMÓN NICOLÁS RODRÍGUEZ

Na procura de Sherlock Holmes

● ARTHUR CONAN DOYLE. *Un estudio en escarlata / O signo dos catro / As aventuras de Sherlock Holmes / As memorias de Sherlock Homes*. Ed. Galaxia, Vigo, 1995.

"Con dor no corazón tomo a pluma para escribir as últimas palabras con que rexistrarei os dotes excepcionais que distinguían ó meu amigo Sherlock Holmes". Así comeza a narración "O problema final" de Arthur Conan Doyle, que apareceu en decembro de 1893. Un mes antes, o escritor xa avisara que o seu famoso heroe morrería, que ía aparecer a que sería a súa última aventura.

Ata aquel fatídico mes de 1893, e desde había seis anos, o máis grande detective de ficción fora o protagonista de dúas novelas: *Un estudio en escarlata* e *O signo dos catro*, e vintecatro narracións, das que vintetrés se recollerían en dous volumes: *As aventuras de Sherlock Holmes* e *As memorias de Sherlock Homes*. Títulos que conforman a primeira entrega de todos os casos do detective inglés que a Editorial Galaxia ofrece ó lector en xeral e ós holmesianos en particular[1].

1. Os holmesianos en particular... debido á edición non venal, e en formato 6,5x8, do relato "A face amarela", hoxe *xa* xoia de bibliófilo para *todos* os holmesianos que no mundo son.

(Non é a primeira vez que aventuras de S. Holmes son vertidas ó noso idioma, Edicións Xerais entregara tres volumes: dúas novelas, *Estudio en escarlata* e O *can dos Baskerville*, e unha escolma de relatos —cinco— co título de *Sherlock Holmes, detective*).

Como se sabe, os casos de Holmes son narrados polo seu compañeiro de apartamento o doutor John Watson. Na primeira aventura, *Un estudio en escarlata*, o bo doutor fai un retrato intelectual do detective (p. 22) que se revelará completamente falso. Watson di que os coñecementos de Holmes en literatura e filosofía son nulos (cero), pero ó longo das diversas novelas e narracións verase que o detective coñece a Flaubert, Jean-Paul Richter, e cita autores latinos e a Goethe na lingua orixinal. Nesta novela son presentados tamén dous policías que apareceran en moitas aventuras da saga: Lestrade e Gregson, inspectores, e os "Irregulares de Baker Street", co seu portavoz e xefe: Viggins. Non busque o lector o nome da dona da casa que comparten Holmes e o seu amanuense.

Esta primeira novela protagonizada polo xenial detective non é nin unha boa novela (a segunda parte é un longo *flash-back*, técnica que usará en case todas as súas novelas Conan Doyle, que é puro material de recheo e que acaba por aborrecer ó lector máis paciente) nin unha marabilla da literatura deductiva, pero é a primeira pedra que coloca o mito, o primeiro alicerce do canon holmesiano. E o lector, tranquilamente, pode ler a segunda parte en diagonal, que non pasa nada.

O signo dos catro, á parte de presentar á dona da casa en que viven os protagonistas, Mrs. Hudson, ou de informar que Holmes é cocainómano (nun diálogo que hoxe sería prohibido nalgúns países por apoloxía da droga), de botar por terra o informe de Watson segundo o cal os coñecementos literarios de Holmes eran nulos, o doutor Watson —Conan Doyle en última instancia— comete algún erro de abondo clamoroso. Na páxina 20, lese o seguinte diálogo: "Si, e precisamente hoxe. Por iso viñen aquí. Esta mañá recibín unha carta que quizais lle interese ler" (Srta. Morstan), "Gracias. O sobrescrito tamén, por favor. O carimbo é de Londres, S. W. Data, sete de xullo". O detective queda para as sete da tarde coa señorita Morstan. A esa hora encóntrase. E mentres Watson fai as beiras á señorita e Holmes medita, pódese ler: "Declinaba un día triste de setembro..." (p. 27). Ou o servicio de correos inglés era moi malo ou o despiste clamoroso. Nesta novela, Conan Doyle introduce un elemento novo: a ironía. Ironía que se convertera nalgúns relatos en sátira. Usa tamén o *flash-back*, esta vez máis contido. A obra está mellor estructurada e gaña en axilidade verbo da anterior.

Os dous volumes de relatos que aparecen nesta entrega conteñen algunhas das mellores narracións protagonizadas por Holmes, malia os erros de Watson-Conan Doyle. Salientemos, entre os vintetrés, algúns: "Encándalo en Bohemia", "O home do labio torto", onde a esposa do doutor chámalle James e este non se altera, quizais por non coñecer as teorías freudianas sobre os *lapsus linguae*. "Estrela de Prata", que mellor fora manter o título orixinal ("Silver Blaze"), no que se dá un dos máis celebrados diálogos da serie: "¿Hai algún outro punto que debería chamarme a atención?/ —Si, pensei no curioso comportamento do can a noite do crime./ —O can non fixo nada./ —Ese é o caso —subliñou Holmes". En "O corcovado" (p. 124 de *As memorias de Sherlock Holmes)* o detective responde ó doutor o famoso: "Elemental", mais nunca, nin neste relato nin en toda a saga, chega Holmes a dicir "Elemental, querido Watson" (ou "Elemental, meu caro

Watson"). "O doente internado" canabaliza a introducción dun relato, "A caixa de Cartón", *The Cardboard Box*, que aparecera en xaneiro de 1893. Este relato será publicado no volume *His last Bow* (que se entregara na edición de Galaxia co título de *O último adeus*, e do que a traducción máis aproximada sería "O derradeiro toque do arco de violin"). O lector pode deleitarse coas incongruencias do comezo do relato. "O intérprete grego" é outro dos relatos máis interesantes destas dúas entregas, nel, por vez primeira, aparece o irmán de Holmes, Mycroft e sabemos algo da súa familia.

O último relato, "O problema final", no que Holmes desaparece nun cavorco suízo acompañado do emperador do crime, o profesor Moriarty, que nada del se soubera ata aquel entón (¿el non sería, como insinuou Nicholas Meyer nun dos máis brillantes *pastiches* holmesianos, *0,7% da solución*, o seu profesor de matemáticas?), revela o cansazo de Conan Doyle verbo do personaxe. Non é que sexa un relato desleixado, pero dá por supostas moitas cousas que o lector descoñece ou sobre as que está pouco informado. Ás veces dá a impresión de que o autor usa a sátira contra o lector das aventuras de Holmes. Quizais fose así. Ou tal vez ese desleixo se deba a que os relatos son narracións, maiormente, sobre seres vivos que enmarcan un enigma, e non só un enigma. Porque non cabe discusión ningunha, Conan Doyle era un escritor de raza.

Como escritor de raza, Conan Doyle creou dous personaxes que axiña engaiolan: Sherlock Holmes e o narrador da saga, o doutor Watson. Tamén é de remarcar a habilidade para crear unha historia, pero sobre todo Conan Doyle é un gran creador de ambientes e atmosferas. Se ben as novelas nunca acaban de estar de todo conseguidas, as narracións, os relatos, están case que medidos palabra a palabra. En cada narración, o ambiente da época aparece case como transcrito por un notario. E a cidade de Londres e a campiña británica gozan dunha mesma atmosfera sinistra: o terror aniña no corazón dos homes por iso existe o terror na cidade e no campo; non é un maniqueísta Conan Doyle.

Sobre o personaxe de Holmes (sobre a súa composición literaria e ideolóxica) existen múltiples interpretacións: a nostalxia do superhome, a lóxica victoriana, burguesa-imperialista, posta ó servicio da orde victoriana; a lóxica burguesa a actuar sobre o inconsciente colectivo; a lóxica analítica a descompor o todo en diversas partes; a tentativa positivista de racionalizar o inconsciente do home, etc. É dicir, centos de interpretacións ideolóxicas, a maior parte que non poden explicar o porqué da popularidade pasada e presente de Sherlock Holmes. Esta popularidade débese, sobre todo, a dúas razóns: a) un escritor de raza, Conan Doyle, que entrega unha bela e axeitada descrición dunha cidade, dun país, dun imperio, duns homes e dunhas mulleres que albiscamos vivos; e b) a maxia que exerce un personaxe, Holmes, sobre o lector, que non procede dun don de extralucidez, senón, pola contra, dun factor de extrema lucidez. Holmes non se contenta con ver os seres e as cousas. Estúdiaos, obsérvaos para coñecelos mellor e así podelos interpretar. Quizais sexa o método da *ratio* burguesa (nunca, nas narracións interpretadas por Holmes entra o acaso, este faría abalar o seu mundo), pero o que si que non se pode negar é a influencia do espírito científico —e positivista— que bañou Europa no último tercio do século XIX. Influencia ás que hai que engadir as confesadas por Conan Doyle: Poe, Gaboriau e o seu mestre Joseph Bell, e unha inconfesada: o Voltaire de *Zadig*.

A popularidade de Holmes pódese tamén explicar polo encontro (¿fortuíto?) dunhas condicións obxectivas —unha sociedade, burguesa, que necesita unha

diversión contra a monotonía da vida— cunhas condicións subxectivas (un escritor da raza: Conan Doyle) que deron como producto un novo xénero: o relato policial. Porque o relato policial naceu nunhas condicións dadas. K. Marx, usando da ironía marxiana, explicouno ben:

> Un filósofo produce ideas, un poeta versos, un cura sermóns, un profesor manuais, etc. Un criminal produce crimes (...) pero non produce soamente crimes, senón tamén o dereito criminal, o profesor que dá cursos sobre o dereito criminal, e ata o inevitable manual en que ese profesor condensa o seu ensino para a venda. Existe, pois, un aumento da riqueza nacional, sen contar o pracer do autor do manual. O criminal produce ademais toda a organización da policía e da xustiza criminal, os xuízos, os verdugos, os xurados e as diversas profesións que constitúen outras tantas categorías da división social do traballo, que desenvolven as diversas facultades do espírito humano, crean novos desexos e novas maneiras de satisfacelos (...) O criminal produce unha impresión moral e tráxica e rende así servicio ó movemento dos sentimentos morais e estéticos do público. Á parte dos manuais sobre o dereito criminal, do código criminal e dos lexisladores, produce arte, literatura, novelas, traxedias. O criminal aporta unha diversión á monotonía da vida burguesa, deféndea contra o desánimo e fai nacer esa tensión, esa mobilidade de espírito sen a cal o estímulo da concorrencia acabaría mesmo por embotarse" (*Historia das doutrinas económicas.* Tomo II, páxinas 162-163; traducido a partir da edición francesa).

A cita de Marx serve tanto para explicar a Balzac como para explicar o nacemento do relato policial. Conan Doyle, seguindo a Hegel, foi o azar producto da necesidade.

Só queda esperar a entrega dos próximos cinco volumes, dúas novelas (unha delas —*O val do terror*— unha apoloxía da esquirolaxe) e tres de relatos, traducidos, como os catro presentes, por Bieito Iglesias e Manuel Vázquez — cómpre remarcar a intelixencia dos editores ó manteren os mesmos traductores para toda a saga, desa maneira o canon gaña en unidade. E unha vez traducido todo Holmes, só nos restarán dúas cousas: pastiches (que se levan feito centos, de Giradoux a John Lennon) e, como escribía Borges, "Pensar de tarde en tarde en Serlock Holmes es una/ de las buenas costumbres que nos quedan. La muerte/ y la siesta son otras..."

XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ

Neobarroco e ser nomádico na última novela de Antón Risco

● ANTÓN RISCO. *Mascarada*. Ed. Galaxia, Vigo, 1995.

Cando lin o manuscrito desta novela en francés tiven a impresión de que era transportado a un singular territorio barroco, e así llo fixen saber ó seu autor. Máscaras, dobres, espellos, metamorfoses, vida como representación, todo ía configurando na miña mente un inestable e descentrado universio barroco. Agora que

volvín ler a obra, de novo na súa versión francesa, reafírmome naquela primeira idea. Recoñezo que é unha lectura como calquera outra, pero quero imaxinar —quizais con algunhas boas razóns— que podería sorprender en certo modo a intimidade da novela e, tamén, do universo creativo de Antón Risco.

Digamos, xa que logo, para precisar a cuestión, que con *Mascarada* atopámonos ante unha reactualización barroca. Inserir esta nota diacrónica pode parecer ocioso, pero a min antóllaseme indispensable para sinalar a audaz actualidade desta obra. Aquí non hai, en efecto, recuperación parasitaria de formas do pasado, senón un barroco de nova impronta que arriquece a forma matriz con aportacións da cultura estética e intelectual do noso século: psicanálise, teatro do absurdo, existencialismo, realismo máxico, posmodernismo. Aínda que a certa crítica lle anoxa o que eles chaman etiquetas, asumo sen complexos o meu papel de crítico para afirmar que *Mascarada* é unha manifestación de excepcional solvencia dentro da corrente do neobarroco. Ó facelo, non creo estar simplificando os seus valores, que son notables, senón poñendo simplemente ó descuberto *unha* das súas posibles claves.

Analicemos por un momento a liña argumental do relato. Dúas parellas que se citan nunha remota praia dun país estranxeiro. Trátase dunha muller madura e o seu xove amante e a filla da primeira e o seu esposo. No medio da absoluta soidade que os envolve, entréganse a complexos xogos psicodramáticos con permutacións de identidade, onde sacan á luz os seus fantasmas, traumas, insatisfaccións e fantasías. Pero profundar tan fría e desenvoltamente nas reviravoltas de identidades e subconscientes alleos é un exercicio azaroso, dunha perversidade satánica, non sen consecuencias. Irrompe así, ameazadora, indefinible e inquietante, unha forza que toma corpo na realidade mesma dos personaxes. Convocaron unha enerxía, unha potencia demónica e para conxurala só lles resta unha porta de escape: proseguir o xogo.

Deste esquema argumental intentarei explotar tres elementos nel implícitos, que son os que seguen: a idea de inestabilidade e metamorfose, a cuestión do realismo máxico e un determinado deseño alegórico que apunta limpidamente á nosa condición posmoderna dunha civilización en estado de crise. (Confeso candidamente que me molestaría ter que defender un concepto con tantos detractores, pero tan imprescindible como o de posmoderno). De feito, as formas barroca e maxicorrealista contidas nos dous primeiros trazos constitúense como o substrato formal da alegoría en cuestión.

Os estudiosos do neobarroco, e entre eles Omar Calabrese, estableceron a filiación barroca daquelas formas narrativas que se apoian de maneira manifesta na inestabilidade e a metamorfose. "Inestabilidade e metamorfose" é mesmo o título dun dos capítulos de *La era neobarroca* de Calabrese (Omar Calabrese. *La era neobarroca.* Cátedra / Signo e Imagen, Madrid, 1987, pp. 106-131). A forma máis especificamente inestable e metamórfica que adopta *Mascarada* é a lúdica transgresión de identidades á que se abandonan os catro protagonistas. Desde un punto de vista barroco, xa que logo, estas figuras —emblemas da referida crise na súa célula máis perceptible, a parella—, estas figuras, dicía, revelan unha ontoloxía insegura, oscilante, nómada, para expresalo en termos de Gilles Deleuze. Lembremos a este respecto xunto co filósofo francés que a distribución nómada implica un espacio ilimitado e aberto onde nada lle pertence estrictamente a ninguén. En oposición ó espacio chamado sedentario, o

nomádico é como un espacio de xogo, como unha regra de xogo, aínda cando se trate de formas de vida seria. A distribución nómada máis que divina é demoníaca xa que actúa sobre os campos de acción dos deuses (Gilles Deleuze. *Différence et répétition.* Presses Universitaires de France, París, 1968, p. 54). Á luz disto, propoño a hipótese de que os suxeitos do texto de Antón Risco, sexan entes nómadas, capaces de campar en moitas superficies e construíndose sen cesar. Nomadismo que sería cifra dunha época na que as identidades tradicionais foron erosionando, se cadra, abofé, para construír outras menos monolíticas, máis axustadas á alucinante variedade do real. Agora ben, en *Mascarada*, ó meu entender, o nomadismo ten o seu prezo: converte os personaxes en Sísifos posmodernos condenados a un eterno repetir dos mesmos actos e xestos. De ser pertinente a miña interpretación, atopariamos cunha desesperanzadora metáfora da condición humana e especificamente da nosa finisecular.

O realismo máxico, equivalente ó estraño, faise presente en *Mascarada* desde o seu propio comezo e culmina naquela entidade mistérica e indefinible, en absoluto sobrenatural, emanación da realidade e, por ende, tanto máis temible e terrible. Porque se o sinistro atopa a súa raíz nos nosos propios demos (e o texto sinálao explicitamente), ¿como escapar á fatalidade na que estamos inmersos? Contra toda esperanza opto aquí por suavizar un tanto a anterior perspectiva pesimista, e quero responder a ese interrogante que a única posible solución consiste en aceptar sen dramatismos as regras do xogo, dun xogo que marca os límites da nosa modesta condición existencial. Creo que estou autorizado polo humor e mais pola ironía nunca sarcástica que percorren as páxinas deste magnífico libro.

FRANKLIN GARCÍA SÁNCHEZ

Vinteoito xeitos de dar sentido á vida

● XAVIER LAMA. *Os moradores da nada.* Ed. Galaxia, Vigo, 1995.

Os últimos días do ano 1995 encheron os escaparates das librerías de novidades, coa esperanza, máis que fundada, de que o tradicional espírito navideño fixese aumentar de súpeto o interese pola literatura galega. A oferta deste ano, cómpre recoñecelo antes de nada, respondeu máis que satisfactoriamente ás aspiracións duns lectores que van atopando, día a día, productos de calidade, isto é, novelas, poemarios e conxuntos de relatos que se disfrutan cun agrado que non era moi frecuente, ata hai ben pouco, no ámbito das nosas letras.

Unha das novidades constituíaa o libro *Os moradores da nada*, de Xavier Lama, publicado nunha colección, a "literaria" de Galaxia, que parece estar gañando enteiros na consideración dos lectores desde que renovou a súa forma e os seus habituais contidos. Como reclamo fortemente atraente, *Os moradores da nada* ofrece, con fermosa fita vermella incluída, a condición de obra vencedora no Premio Álvaro Cunqueiro de narrativa, o que parece garantir, alomenos en

principio, a súa solvencia literaria. Por outra banda, presenta oficialmente na sociedade das letras a Xavier Lama, un xove escritor que xa saboreara o éxito noutros certames de menor resonancia pública. Ata agora, Lama era máis coñecido polo seu traballo como xornalista televisivo, o que tamén lle engade certo atractivo de cara ós que non disimulan a fascinación que producen ás veces os rostros populares. Non está mal, en todo caso, que os galegos teñamos, tamén nós, un presentador de telexornal que gaña premios literarios, como José María Carrascal ou Fernando G. Delgado, para que despois ninguén poida dicir que a nosa literatura non pasa de ser un exercicio de autofaxia, practicado preferentemente por profesores de instituto con moito tempo libre.

Pero o mellor de todo, o que máis agradará a ese lector que se achega á narrativa galega sen prexuízos, se é que existe ese lector, é que *Os moradores da nada* é, digámolo dunha vez, un bo libro, un magnífico acompañante para gozar dun par de horas de lectura ou mesmo, naqueles que procuren na letra impresa significados máis profundos, unha excelente desculpa para reflexionar sobre a vida, as súa arelas, os seus soños e, sobre todo, as súas frustracións.

Xavier Lama ofrécenos vinteoito relatos, todos eles de parecida brevidade, nos que se narra, con grandes e sen embargo precisos trazos, a vida doutros tantos personaxes. Son, por tanto, e se os druídas da lingua nos aceptan a palabra, "semblanzas" literarias, tan breves que en ocasións lembran os argumentos para posibles novelas que de cando en vez publicaba Borges. A estructura base, á que se adaptan sen a penas variacións os vinteoito relatos, parte dun título aséptico, no que tan só se informa do nome do personaxe a quen se vai retratar. Semella que Lama quixo evitar que o lector penetrase nos seus relatos co evidente apriorismo que transmite un título demasiado expresivo. Favorece tamén este distanciamento o feito de que todos os personaxes son nativos de diferentes lugares do mundo, tal como se evoca na sonoridade dos seus nomes, sen que ningún deles sexa galego. A continuación, preséntasenos ó protagonista, que é, polo xeral, unha persoa aparentemente corrente que, por algún acontecemento ou circunstancia biográfica, decide dedicar a súa vida a un empeño pouco menos que obsesivo. Algúns consagran o seu existir a buscar o Paraíso Terreal, outros asumen con ledicia a súa vocación de verdugos, e mesmo hai algún que se enfronta con descaro ós mandatos do destino. Ó final, e de xeito case invariable, a morte constitúese na solución —ás veces catártica, outras veces traumática—, que pon remedio á particular obsesión de cada personaxe. Hai quen opta, por suposto, por ese recurso tan literariamente galego que é o suicidio, e tan só un, o máis fogoso, conserva a súa intransferible teima aínda despois de morto.

Como ben se pode deducir do dito ata agora, resulta realmente meritorio que Xavier Lama conseguise contar desta maneira, tan sinxela e á vez tan complexa, a historia de nada menos que vinteoito vidas, a unha media de tres páxinas por vida. É lóxico que xurdan de contado as voces que atopan ilustres influencias neste modo de concibir a creación literaria. Fálase, por exemplo, de Álvaro Cunqueiro, o escritor que lle dá nome e prestixio ó premio literario gañado por *Os moradores da nada*. A nós non nos parece, sen embargo, que sexa a sombra do xenial mindoniense a que máis se proxecta sobre a obra de Lama. Hai evidentes e indiscutibles pegadas, iso é obvio, pero non parece xusto afirmar que esteamos perante unha especie de homenaxe premeditada ó autor do *Merlín*. Semella máis axeitado, coas prudentes reservas que se deben manter en toda

comparación, aludir ás concomitancias que existen con certos escritos de Carlos Casares. A contención narrativa, a pulcritude mesurada da lingua, a benevolencia con que se trata a moitos personaxes e, como non, a solución fantástica con que se resolven algunhas historias, non precisamente as mellores, lembran ó Casares de *Os escuros soños de Clío*, por poñer un exemplo suficientemente coñecido polos lectores. Pero hai outras voces que tamén se deixan oír polas páxinas de *Os moradores da nada*. O lector atopará escritores que só escriben unha liña en toda a súa vida e que parecen escapados dunha novela de Camus; baterá tamén con seres que parecen seguir as instruccións de uso que recomendaba Perec para a vida, e que fan dela unha loita tan interminable como inútil; coñecerán bestiarios que parecen herdar o ambiente das fantasías de Cortázar; cruzaranse con maridos que padecen situacións tan absurdas coma as que deseñara Buzzati. Encontrará, en suma, todo un torrente literario que axuda a que a navegación sexa máis agradable no océano construído por Xavier Lama.

Persiste, iso si, unha vella pregunta para a que aínda ninguén atopou resposta. ¿Por que se escribe tanto relato curto en Galicia? ¿A que se debe que teñamos tantos autores, por exemplo Lama, que narran con brillantez brevísimas historias, e tan poucos que saiban dosificar os seus recursos literarios ó longo dunha novela, dunha auténtica, clásica e tradicional novela? Mentres chegan as posibles respostas, podemos seguir das efémeras pero intensas faíscas destes moradores da nada, que conciben a vida, tal como lembra o misterioso prologuista Pier Giovanni Malerba, "como fantástica impostura, como espellismo e como trampa fatal e poderosa do Destino".

XURXO SIERRA VELOSO

Lois Pereiro: poesía dura, descarnada, emocionante

● LOIS PEREIRO. *Poesía última de amor e enfermidade 1992-1995*. Ed. Positivas, Santiago de Compostela, 1995.

Cando a poesía aparece núa, desprovista das roupaxes clásicas ou modernas con que algúns a visten e moitos a disfrazan, a forza da autenticidade pode collernos desprevenidos. Non me estou a referir a un simple anceio de sinceridade senón á certeza de que tras os versos latexa a furia da experiencia e non hai sombra de tópicos gastos que poidan luír ou mancar a realidade crúa. Daquela, a lectura transfórmase axiña. Xa non é posible ler nos versos coma quen fai o seu paseo sempre pola mesma alameda. Cada nova palabra do poeta sorpréndenos e un arreguizo de emoción volve sacudir as nosas costas. Os poemas —e o poeta, claro— poden chegar a ter un certo aire litúrxico. Actúan de mediadores entre nós e os sentimentos, entre nós e as emocións que constitúen a nosa máis profunda esencia. Ábrennos as portas ós espacios máis interiores para mostrarnos en toda a súa crueza a experiencia da destrucción e da morte. Unha experiencia que se nos amosa sen maquillaxes, sen esperanzas vas

e sen a doada autocompracencia da dor. Unha visión sobrecolledora da morte e dos outros dous inevitables compoñentes do trío, o amor e a vida.

A crueza da realidade, logo. Isto é o que nos ofrece na súa última entrega Lois Pereiro.

Pereiro é un dos poetas máis persoais e diferentes dos últimos anos e un dos que foi rodeándose dun público de seu á marxe das poéticas dominantes. Mentres a súa breve obra poética andaba ciscada en revistas e antoloxías, os seus compañeiros de xeración publicaban con éxito e gañaban premios.

Sen caermos na "autopsia dos datos" que tanto lle arrepiaba na reseña biográfica que escribiu para *De amor e desamaor II*, cumprirá lembrar que participou na ciclostilada revista *Loia* —onde compartía travesía con Manuel Rivas—, na antoloxía coruñesa *De amor e desamor*, en *Luzes da Galiza* ou en *Das Capital*, e que neste mangado de publicacións sempre amosaba a súa voz diferente, profundamente humana e urbana, que viña abrir un novo carreiro dentro do discurso poético habitual, inzado de virus variados (preciosismo, referencias espaciais evocadoras, ruralismo, intertextualidade críptica...). En 1992 aparece unha recopilación revisada da súa poesía, *Poemas 1981/1991*, coa que Edicións Positivas presentaba a súa colección "Di-versos". Con este libro, xa desde o mesmo título, cómpre relacionar o seu recente *Poesía última de amor e enfermidade 1992-1995*, publicado na mesma colección. O empeño en constatar as datas nos títulos e nos poemas parece deixar constancia da súa teima por coutar e enmarcar as referencias biográficas. Pero ademais, decatámonos de que o poeta continúa un mesmo discurso, sempre atraído polo caos, a destrucción, a morte, o amor e a sinceridade. Sen embargo, se nun principio a autodestrucción non fai máis que encarreirar e acelerar a morte inevitable (velaquí aparece "a fina pel dun virus", "a Silente atracción polo Suicidio"), logo aparece un insospeitado desexo de resurrección no que a palabra poética, a literatura, lle empresta a voz á alma, para que poida "considerarse amado".

Poemas póstumos, amor resucitado e morte sobrevivida son os arrepiantes núcleos temáticos de *Poesía última de amor resucitado 1992-1995*. Como vemos, semellan artellar tres etapas dunha travesía vital na que a morte, sempre entendida coma o remate, pode ser experimentada co corpo aínda vivo (*Poemas póstumos [1992-1994]*).

Saber que está un á morte
e o corpo é unha paisaxe de batalla:
unha carnicería no cerebro.

E xa que logo, cando decide superala, acontece unha especie de resurrección na que se recupera provisionalmente a esperanza de amar, de apreixar a eternidade (*Luz e sombra de amor resucitado [1995]*).

O amor que me asaltou sen previo aviso
cando eu xa non quería defenderme.

Perverso, inofensivo e altruísta
foi un placebo inocuo
administrado a un corpo xa vencido.

Finalmente, a inamovible certeza da morte lévao de novo á procura da destrucción (*Poemas da morte sobrevivida a forza de paixóns e sabotaxes [1995]*).

(E finalmente, con sono atrasado, mal vivido
o feliz, sereo e satisfeito, xa podo regresar
ó meu cadavre)

Mais o poemario non só nos transmite a forza dunha experiencia que se nos mostra núa. Arroupando o enorme poder emotivo do testemuño, o texto constrúeo, realmente, un coro de voces que contribúen a subliñar o seu carácter dramático. Nas páxinas impares, ó pé, aparece unha das voces do poeta, a do creador que rescata das súas lecturas e da música que oíu aquilo que se lle axeita. Vai incluíndo citas de Eliot, Shakespeare, Yeats, Hölderling, Sartre, Celan, M. Montoya... coas que o poemario establece un diálogo tan profundo que sen elas quedaría fanado, porque o proceso de apropiación do texto alleo calla nun novo texto construído en parte coma un *collage*.

("Eu son a morte...", dixo Oppenheimer,
cando viu
os efectos da bomba atómica que el contribuíra
a crear. [...]
Isto é algo semellante)

Alí tamén aparecen textos propios en prosa e sempre entre parénteses que semellan acoutacións explicativas da xénese do poema, do motivo esencial ou da experiencia que se narra. Diferente é a voz que se manifesta en verso, moito máis directa, moito máis obrigada pola necesidade inmediata do testemuño.

Texto e paratexto constrúen, pois, un só poemario que comeza no título e remata na data do derradeiro poema do libro.

Lois Pereiro lévanos de novo polos camiños duros da poesía da experiencia. Poesía como un arreguizo, poesía dura e descarnada, e poesía que sabe darlle á palabra forza e que sabe moldeala. Por iso, a voz de Pereiro é única e segue medrando co paso do tempo.

HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

A historia desde Galicia

● VVAA. *Historia a Debate. Galicia*. Carlos Barros editor, Historia a Debate, Santiago, 1995.

Un congreso é como un río, préñase, desenvólvese e esvaécese. Non embargante, existen ríos que polas súas peculiaridades sempre baixan caudalosos e gáñanlle moitos metros ó mar, facéndose un sitio propio que lle per-

mite vivir fóra do seu cauce. Iso pasou co Congreso Internacional "Historia a Debate". Celebrado no ano 1993, nel déronse cita todas as correntes historiográficas representativas dos anos 90. Todos atoparon na nosa terra un foro moi axeitado para o debate e a conversa. Despois da publicación dos tres tomos oficiais das actas, agora pasou polos rodicios da imprenta un volume adicado ós historiadores galegos. Aínda que o centro de atención deste libro non son as meditacións sobre Galicia, o interesante é ver o posicionamento e as reflexións ante problemáticas teóricas historiográficas e metodolóxicas dos nosos intelectuais da Historia. "A idea de face-la nosa historia, dende unha perspectiva historiográfica universal, situando a Galicia no mundo: pensar globalmente mais actuar localmente e viceversa", sinala resumindo a idea deste libro no prólogo o editor da obra Carlos Barros. "Fin de século", "Historiografía" e "Retorno do suxeito" son as tres partes do libro, á súa vez o apartado "Retorno do suxeito" desglósase en "Historia das mulleres", "Historia das mentalidades" e "Antropoloxía histórica", "Historia oral e Biografía histórica". Pese a todas estas divisións o artigo central da obra é "A Historia que vén" de Carlos Barros (que é o editor e o coordinador do libro). Nel, o profesor universitario mediante dezaseis teses desbroza non só a Historia que se fai hoxe senón a "que se debe facer". A orixinalidade da análise parte desde o inicio ó tomar a un físico reconvertido a historiador (T. Kuhn) como referencia; e dos seus enunciados progresistas de orixe marxista. Así, considera esgotado o paradigma común que guiou ós historiadores no século XX e propón a substitución por un modelo novo, nese paradigma a Historia só ten sentido se é considerada ciencia (co que pecha un amplo debate ó respecto) e, por suposto, non teñen cabida as consideracións filosóficas posmodernistas (Lyotard, Rirke ou Fukuyama e o seu "todo vale"). Neste xeito, xa como fixera Le Goff[1] tamén considera fundamental a colaboración con outras ciencias e é reconfortante ler a súa concepción optimista da Historia "É tarefa da historia, hoxe en día, demostrar que sempre houbo futuros plurais; que nada é seguro, que todo cambia; que a humanidade en varios milenios resolveu historicamente problemas máis difíciles que os que agora temos enriba da mesa... hai futuro porque hai historia e hai esperanza porque hai historia", escribe o medievalista. E apuntilla que "para facelo comprender ós demais, debemos antes convercernos nós mesmos, abandonando o obxectivismo mecanicista, coa súa secuela de fatalismo e conformismo..." O punto dezaseis é a culminación do artigo e onde di que os cambios socioculturais dos anos 90 favorecen á historia e ás ciencias do home. "A historia e as ciencias humanas teñen algo que dicir... sempre e cando o paradigma historiográfico culmine satisfactoriamente o cambio en curso, que non ten meta pre-establecida: depende de nós", finaliza.

Pero o interese deste artigo non acaba coa súa lectura, serve, sen querelo, para contestar a dous traballos de concepcións contrapostas e de argumentacións sorprendentes. Debe polo tanto tomarse como referencia para o comentario dos dous estudios seguintes. Eses dous artigos son os de Isidro Dubert e Francisco Puy. Isidro Dubert, adicado, entre outras cousas, á análise historiográfica na época moderna, no seu traballo "A crise historiográfica como ideoloxía" chega á conclusión de que "1973-1994 é un período que se caracteriza por ser

1. Le Goff, Jaques. *Entrevista sobre la Historia, a cargo de Francesco Maielo.* Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1988.

unha fase de redefinición, de recomposición sen máis", e continúa afirmando que "está tendo lugar unha profunda mutación no seo da Historia, que é entendida e vivida por moitos como unha crise, cando en realidade non estamos máis que asistindo ás lóxicas dificultades que se derivan da busca de novos horizontes e das resistencias propias de quen se aferra desesperadamente ás vellas maneiras de facer Historia; e, por outro, daqueles que ensaian, que aventuran novas fórmulas con que facer evolucionar a Historia desde presupostos comúns a autores formados en distintas tradicións". Unha boa resposta a isto está en "A Historia que vén" nos puntos un e dous. "Tres fracasos sucesivos e interrelacionados do paradigma común do século XX, abriron e alimentaron a crise actual", afirma Carlos Barros. O autor, nas súas consideracións apantánase nun inmenso lameiro, fala de facer unha Historia pensada non só para "proceder á análise do pasado", senón que nos permita comprender e interpelar o presente. Pois ben, ¿Onde están as referencias á caída do muro e á perda de orientación dos intelectuais do leste e a escola marxista británica e seguidores? ¿É que agora non está pasando nada e Fukuyama vai ter razón? ¿Que papel lle reserva o Modernista ó futuro? ¿Non é unha posición posmoderna (e conservadora) a negación da crise actual da Historia como fai o posmodernismo coa modernidade e non é axeonllarse ante ese individualismo que tanto lle gusta ós posmodernos? ¿É que non é suficientemente revelador o debate Fukuyama para falar de crise? O peor de todo é que non é unha postura illada deste investigador, senón que outros tamén a manteñen[2]. Tamén se mostra ambiguo o docente da universidade compostelana no tema da interdisciplinariedade e parece que lle molesta a conexión coa Socioloxía e a Antropoloxía, e o considera "un molesto reparto de funcións".

Dubert representa ese sector da Historia que considera a sociedade e os cambios político-sociais en paralelo ós da Historia (concibida como un ente pechado na comunidade de historiadores e dentro dos edificios universitarios) e ese é o nudo gordiano do seu discurso e a clave das súas posturas. Chega a estas conclusións despois de analizar a evolución de Annales de aplastar o retorno do suxeito porque "induce á pasividade e ó conformismo" e de mergullar a volta da Historia Narrativa.

Pedro Puy recolle aí o discurso, e no seu artigo "Discurso histórico, discurso forense" pensa que "todo historiador non é máis que un avogado dun cliente que é un colectivo" e que "a Historia é primordialmente unha arte e non unha ciencia". Ó respecto Carlos Barros di no seu traballo no punto tres que "A pervivencia de reproducir o pasado tal como foi", referíndose ó concepto tal e como o concibía Ranke, "está facilitando —continúa— extraordinariamente o retroceso da Historia: ben cara á literatura... ben cara a un novo presentismo sen pretensións de cientificidade". As reflexións do profesor Puy esquecen que incluso autores adicados a identificar os elementos especificamente poéticos da historiografía e a Filosofía da Historia non lle cerran a porta á cientifi-

2. Dominguez Castro, Luis; Quintana Garrido, Xosé R. *Renovación na historiografía española: Antonio Eiras Roel.* No mesmo libro sinalan sobre Eiras Roel que está "criticamente distante de gran parte das tendencias historiográfias máis recentes de signo non cuantitativo e receoso ós discursos que, dun ou outro xeito, falan de "crise da historia". Estas posturas veñen por considerar a Historia como algo afastado da sociedade e relegalo ó interior dos edificios universitarios. A Historia ten unha conexión mediata coa realidade e calquera cambio político-social é necesario que atinxa á Historia.

dade da Historia, e incluso constrúen unha fundamentación estructural do relato histórico[3].

O autor comeza o discurso baseándose en Bermejo Barrera[4] usándoo ó seu antollo sen decatarse que o mesmo autor sinala na páxina vinte de "Fundamentación lógica de la historia" que "non pode existir un saber histórico si previamente non se establece un corpus documental". Considerar a Historia unha arte e vinculala coa literatura, sería tirar á cloaca todos os logros da Historia desde a súa profesionalización a fins do século XIX e polo tanto desestimar a idea de que a Historia se basea en documentos (en feitos) e non é unha invención imaxinativa. Se é preciso a existencia dunha historia narrativa como subxénero da Historia[5], pero en ningún caso se debe subsumir a Historia a ser unha parte da Literatura ou da Arte. A argumentación non se sostén por si mesma pero aínda hai moita xente disposta a arrimarlle tinta a esas plumas. E son eses os que non permiten facer desta discusión un debate bizantino e un tema baladí.

Outro traballo interesante do libro é o que está da man de Domínguez Castro e Quintana Garrido que tratan da importancia como renovador da Historiografía española do actual catedrático de Historia Moderna da Facultade de Historia en Santiago, Antonio Eiras Roel. Ó longo de vintedúas páxinas pódese seguir a evolución e a importancia de Eiras Roel, desde os inicios como historiador político tradicional ata a súa etapa de historiador económico social "inspirado plenamente pola tendencia serial-cuantitativa do movemento Annales, en particular nas áreas de demografía histórica e historia rural", sinalan os autores na páxina 78. Neste percorrido pola súa traxectoria análoga á de Vicens Vives" (p. 78); ós comenzos contemporáneístas, "a súa tese de doutoramento aborda o estudio do Partido Demócrata Español" (p. 78); as aplicacións da historia serial cuantitativa e do tempo histórico de longa duración como o fixera Braudel, arquivos parroquiais (p. 89), arquivos de protocolos (p. 90) e a postura neomaltusiana, "seguindo a E. Le Roy Ladurie, existe un equilibrio estable entre poboación e recursos" (p. 91); a súa versión profesionalizada do labor do historiador, "totalmente refectaria ó que se chamaba compromiso social do historiador" (p. 87); o recoñecemento internacional do sobresaliente catedrático, a súa escasa relación co ambiente cultural galego, o seu talante liberal e a desintegración da súa escola de modernistas (p. 94). Todo complementado cun rigoroso estudio da producción historiográfica do que en opinión de Domínguez Castro e Quintana Garrido é "o máis representativo, a nivel internacional, dos historiadores galegos" (p. 92).

Dentro do apartado do Retorno do suxeito, en Historia das Mentalidades e Antropoloxía Histórica é de salientar a Xabier Castro. "Leite cru e cocido" é unha mostra de interdisciplinaridade, de combinación de metodoloxías e de rigorosidade. A Socioloxíal, a Antropoloxía e a Historia danse a man neste traballo sobre a utilización na dieta galega do leite. A cociña galega é un ele-

3. White, Hayden, *Metahistoria*. Fondo de Cultura Económica, 1992 (The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1973). White conceptualiza a Historia nos seguintes niveis: crónica, relato, modo de tramar, modo de argumentación e modo de implicación ideolóxica.

4. Bermejo Barrera, José Carlos. *Fundamentación lógica de la Historia*. Akal, 1991.

5. Como fan historiadores de reputada seriedade nas súas investigacións. Duby, ademais dos traballos científicos tamén ten libros máis novelados. Duby, G. *El siglo de los caballeros y Damas del siglo XII*. Alianza, 1995.

mento de mitificación por parte dalgúns gastrónomos cando non existe tal cociña. É algo supeditado á calidade da materia prima. E o leite sempre estivo presente na sociedade campesiña galega. Xabier Castro[6], fai ó longo do traballo unha reflexión sobre a inxesta de leite polos nenos, "que lle conviña dárllelo cru" e para as persoas de idade provecta cocido. "Paralelismo claro cos atributos que se lles asignan a cada unha das idades da vida: o frescor e a louzanía, fronte ó corpo macerado e macilento", diagnostica o autor na páxina 136. Este axioma inséreo o autor coas reflexións feitas en *Mitologías* polo pai da Antropoloxía Estructural, Lévi-Strauss, segundo as cales "a conxunción entre un membro dun grupo social e a natureza debe estar medida pola intervención do lume da cociña, ó que normalmente incumbe a tarefa de facer posible a unión entre o producto cru e o consumidor humano". O investigador principal do proxecto Historia da Alimentación en Galicia (HISTALGA), baséase dunha forma moi interesante en testemuñas orais, libros de viaxeiros e bibliografía gástrico-medica, e convén en relativizar a tese de Strauss polos presupostos da difusión do pensamento científico moderno que "preconiza non poucas veces uns parámetros hixiénico-dietéticos desemellantes ou ben contrapostos coa opinión comunmente aceptada"[7] e ademais interveñen cuestións "tan evidentes como as climatoloxías e estacionais".

Marc Wouters e Xurxo Pantaleón propoñen cara ó final do libro unha reflexión moi dixerible sobre a polémica e olvidada Historia Oral na idade Contemporánea. O traballo de indagación na época actual permite contar cunhas testemuñas orais imposibles para as épocas moderna e medieval. Como din os contemporaneístas hai que definir a Historia Oral como un "instrumento historiográfico, como unha técnica de investigación complementaria a outras técnicas" (p. 186). Así mesmo, a cuestión da cientificidade e a utilidade desta metodoloxía histórica é para os autores un "debate estéril" polos "exemplos excelentes de Historia Oral en temas do máis diversos". O oral permite a recollida de diversidade de opinións e o enfoque diferente do escrito. Sen despreciar as fontes escritas, os autores tratan de ensinar algunhas das limitacións da escrita, como a subxectividade do que ten na súa man a redacción e quen realiza ese acto. Por outro lado, explicitan a maior espontaneidade das fontes orais, a parcialidade interesada dalgunhas testemuñas "as versións máis axustadas á realidade son con maior probabiliade as dos entrevistados que teñen menos intereses que defender", o problema do filtro (o entrevistador) e a experiencia práctica de Wouters e Pantaleón, centrada no proxecto HISTORGA (Historia Oral de Galicia). A guerra civil e a represión, a emigración a América e a alimentación na sociedade galega son os tres vectores temáticos deste traballo. O historiador clásico rexeita estas novas de facer Historia sen percatarse

6. Autor doutros traballos sobre alimentación. Castro, X. "Papel das crenzas relixiosas na historia da alimentación galega" en *Encrucillada* 71, I-II, 1991. Castro, X. "Picadillo: cultura e gastronomía" en *Grial* 110, IV-V-VI, 1991. Castro X. "Vida cotiá e mentalidades na historia da alimentación galega: banquetes fúnebres, ánimas e velorios" en *Mentalidade Colectivas e Ideoloxías*. Castro, X., De Juana, J. (Eds.), Deputación Provincial de Ourense, 1991.

7. Esta teoría é compartida por outros teóricos da alimentación. Cruz, J., *Alimentación y cultura: antropología de la conducta alimentaria*, Eunsa, Pamplona, 1991. Nese libro Cruz postula que "en el hombre no es estrictamente fuerte la correspondencia entre lo conveniente para la vida y la sensación gustativa. De ahí nace la gastronomía y los peligros vitales". Isto coincide coa fundamentación de Xabier Castro sobre que moitos toman o leite "porque fai ben para a saúde" aínda que os efectos sexan, nalgúns casos, os contrarios.

da oralidade de moitas das fontes escritas consultadas por el. É o caso dos preitos, algúns inventarios e máis documentación[8].

Tamén son de salientar o interese de traballos de varios xoves historiadores que pola súa calidade salientan sobre os demais e fan sentirse, como facía Ciorán, máis preto das obras dos noveis que do fútil dos sabios de antano[9]. E o caso do traballo de José Luis Álvarez Fernández sobre a Historia Economico-Social e a favor do diálogo coas novas formas da historiografía. Trátase dunha proposta complexa e minuciosamente documentada na que o autor chega á conclusión da necesidade dunha reconstrucción permanente da historia económico-social ata relacións sociais en transformación, como totalidade, como unidade no económico-social. No mesmo grao de brillantez atópase o traballo de Víctor Míguez tituado "Breve reflexión verbo das categorías sociais do Antigo Réxime e as súas recentes formulacións sociolóxico-historiográficas".

Mención á parte merece a reflexión de Xosé Ramón Veiga sobre un xénero tradicionalmente anglosaxón como é a biografía. Veiga fai un repaso da biografía no pasado, non na resurreción do xénero no presente (exemplifica coas obras de Junco sobre Lerroux o Vilallonga sobre o Rei) e di cara ó futuro que "se trata de situar o personaxe no seu tempo, imbricalo no contexto onde desenvolve a súa actividade vital, establece-las mutuas interrelacións que se producen entre home e medio e identificar que hai de continuidade, de herdanza cultural e que de innovación".

Pola súa banda, outros tres xoves, Ana Fernández, Araceli Otero e César Quelle fan un traballo de recopilación bibliográfica, de gran utilidade, da Historia das Mentalidades na recente historiografia española desde a perspectiva da "Historia subxectiva". "Metodoloxía", "Antropoloxía Histórica", "Nova Historia Cultural", "Relixiosidade e supersticion" e "Historia Social das Mentalidades" son os apartados.

O libro complétase cos traballos de Xosé Luís Martínez "Natureza e Historia no Século das Luces", Jesús de Juana "A volta do 'genius loci'. A Historia rexional e local"; Elisa Gómez e María Xosé Rodríguez "Voz e Historia da outra eitade"; Xavier Groba e Luis Costa "O concepto do tempo na mentalidade tradicional de Galicia"; Concha Fontenla "A oralidade: unha fonte para o estudio da arquitectura medieval" e Nuria Serrano "Un ensayo metodolóxico: iconógrafia e oralidade medievais".

En resumo, é esta unha obra que logra o seu propósito, facer unha mestura entre novos e máis consagrados historiadores e ante todo, o máis importante, fomentar o debate.

ISRAEL SANMARTÍN BARROS

8. Para algunhas reflexións sobre fontes orais en época *vid.* Barros, C., "Mentalidad justiciera y revuelta irmandiña: favorables y contarios". Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Santiago de Compostela. Tese doutoral en microficha nº 46, 1989.

9. Cioran, Émile. *Adiós a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 (Gallimard, París, 1949).

Cooperativismo e economía social

Son xa seis anos de andadura os que culmina o recén saído número 12 da revista *Cooperativismo e economía social*. No editorial do primeiro número apuntábase o obxectivo de afortalar a comunicación e o estudio sobre a economía social. Este obxectivo veuse cumprindo, por unha banda recollendo os puntos de vista dos sectores implicados, e por outra dando a coñecer e mesmo impulsando unha investigación económica e social das cooperativas e demais entidades. Este número 12 é un claro expoñente do peso que foi conquerindo a profundización na problemática do sector da economía social, como vía ineludible en calquera intento de dar resposta ás trabas coas que se atopan estas empresas.

Efectivamente, recóllese unha colección de artigos que identifican e propoñen estratexias de solución dos factores limitantes fundamentais para as empresas galegas da economía social en tres planos: a cultura organizativa, a organización da producción e o finanzamento.

No primeiro plano destaca a importancia dos "pactos organizativos" que se establecen nas organizacións autoxestionarias como condicións de posibilidade ou trabas de cara á diferenciación funcional, a concepción da implicación na cooperativa (desde a axeneidade ata o compromiso ultrasacrificado) e as estratexias persoais que se desenvolven arredor desta concepción, as formas de lexitimación do poder efectivo (máis alá da formalidade dos órganos de representación), ou a política de comunicación entre outros. Tamén se establecen explicacións sobre as propias condicións que xeran este ou aquel tipo de pacto organizativo, destacándose como elementos clave a posición da empresa no mercado, a propia traxectoria no tempo (non só da empresa, senón tamén dos socios e socias) e as estratexias de poder que se poñen en xogo.

No plano da organización da producción destacan catro factores limitadores: a pertenza a posicións subordinadas e dependentes da trama productiva, a inadecuación na dimensión, a falta de formación-cualificación do persoal directivo e a ausencia de estratexias de medranza.

No plano do financiamento as empresas da economía social teñen como atractor o desequilibrio financeiro, identificándose dúas causas principais: a inadecuación do sistema financeiro ás necesidades propias destas entidades, e a pobreza e inadecuación das prácticas financeiras.

Os factores limitantes que están a funcionar nos tres planos son moi interdependentes. A reestructuración organizativa, o anovamento tecnolóxico require tanto de cambios culturais como de posibilidades financeiras. Noutra dirección, a configuración dun pacto organizativo concreto débelle moito ás condicións de prosperidade da cooperativa en xeral e á organización productiva ou á saúde financeira en particular. E así podemos derivar principios causais en todos os sentidos.

Sen embargo, hai dous elementos que a nivel xeral son catalogados como prioritarios para saíren de configuracións de precariedade estructural: a formación e cualificación sobre todo para a xestión empresarial, e a intercooperación, é dicir, a construcción dun marco orgánico loxístico que sirva de plataforma de afortalamento empresarial.

Todos estes elementos de estudio e reflexión presentan un sector cooperativo que confronta dificultades de crecemento, consolidación e mesmo, nalgúns casos, de supervivencia básica en condicións laborais dignas. Pero sobre todo identifica os factores limitantes e sinala camiños moi posibles para superalos, coa convicción de que a economía autoxestionaria é unha alternativa económica sólida e moi potente.

Este número da revista supón tamén un achegamento ó mundo asociativo non empresarial, ás iniciativas autoxestionarias ou de participación nas políticas públicas que constitúen o viveiro da sociedade civil. Recóllese a experiencia de técnicos e investigadores sobre o explosivo movemento asociativo de mulleres, sobre a caracterización e os principais problemas das asociacións galegas en xeral e, moi destacadamente, sobre as posibilidades e a experiencia concreta de participación cidadá no planeamento urbanístico (co exemplo vivo do Casco Vello de Vigo).

As técnicas de dinámica de grupos para os grupos de cooperativistas, as liñas básicas da lexislación ou as relacións comerciais entre China e Galicia son parte dos temas ós que se lles adican artigos específicos.

De entre todos eles merece destacar tamén a Sección de Economía Alternativa no Mundo que recolle información sobre os proxectos ecolóxicos, de comercio xusto, de inserción social ou de banca alternativa que están a desenvolverse no Estado e internacionalmente. Esta sección, que naceu no número anterior, está dirixida por Trindade Villar Gutiérrez. Nela preséntanse estas novas prácticas económicas que burlan "a renuncia ás utopías por razóns de subsistencia no mercado" e constrúen outras formas de mercado acordes coas súas solidarias utopías.

No número 12 amósanse concretamente os principios e as experiencias de comercio xusto arredor de EFTA, a Asociación Europea de Comercio Xusto, e preséntase a experiencia de insèrción social que está a levar a cabo a Fundació Deixalles en Palma de Mallorca.

Este número 12 constitúe ó mesmo tempo unha culminación e o anuncio dunha nova etapa na revista. A partir do número 13 *Cooperativismo e economía social* contará cun ampliado equipo directivo, e con cambios organizativos na mesa de redacción, coa finalidade de arrequentar o proxecto recollendo o máximo das aportacións do país e tamén de fóra, consolidando a presencia de temas e persoas vinculadas ó asociacionismo, ó sindicalismo, ademais do sector máis concreto de empresas de economía social en torno ó que ían depositándose os maiores esforzos.

A construcción dunha proposta de desenvolvemento económico e social con base en organizacións autoxestionarias, tanto empresas como asociacións ou outras entidades, necesita dun esforzo tanto investigador como de debate entre os actores implicados nas múltiples experiencias. A revista conta cunha experiencia acumulada e cun equipo de xente que permite neste momento confrontar este reto.

ANA ROSA LORENZO VILA

¿Un canon occidental?

■ HAROLD BLOOM. *El canon occidental*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1995.

A traducción ó castelán do libro de Harold Bloom *The western canon* abriu nos nosos eidos un debate (realmente, xa levaba un tempo aberto: para mostra, a entrevista co autor publicada no *ABC* do 19 de xuño de 1995, co gallo da publicación do orixinal inglés) que vai máis alá das especulacións morbosas e acomplexadas acerca de se está tal autor, de se hai demasiados autores xudeus ou de expresión inglesa, ou de se Bloom se excede nos seus improperios contra a *mêlée* feminista, lacaniana, foucaultiana e neohistoricista que el califica como "escola do resentimento" (eu creo que si se excede: o machacón, subxectivo e primario da súa argumentación resulta impropio da súa talla intelectual). O verdadeiramente importante é que se poñen enriba do taboleiro da reflexión e o intercambio sereno de ideas e opinións (que non son o mesmo) un feixe de datos e argumentos dunha brillantez que, confeso, deslumbra na escura mediocridade na que nos movemos. Bloom aposta abertamente pola necesidade dun canon literario e formula o seu, seleccionado entre o que a tradición e o consenso do sentido común considera "a cultura occidental". E se non pretendo en absoluto cuestionar o segundo, si o vou facer —en aparente paradoxo— co primeiro. ¿Debe haber un canon? ¿Para que? ¿Para minorías ou para maiorías? ¿Eterno ou mudable? Cuestións espiñentas que iremos vendo como soluciona Bloom.

O problema fundamental do libro de Bloom é que funciona como unha gran trampa, na que o lector, fascinado pola súa sutilidade, divertido coa súa ironía e obrigado a moverse con lentitude polos vieiros que lle marca a súa erudición, tarda en decatarse de que está preso. Porque Bloom non chega nunca a revelarnos cales son as condicións que un libro debe reunir para ser considerado canónico, nin sequera para que el lle atribúa tal condición, xa non digamos calquera colectivo organizado (cultura, nación, sistema literario, etc.). Limítase a explicarnos por qué o fascinan determinados libros e a utilizalos como pretextos para facer un exercicio de erudición. Xa que logo, se aceptamos *a priori* que debe formularse un canon, da actitude de Bloom parece derivarse que son aqueles investidos dunha "auctoritas" escasamente discutible (¿quen vai cuestionar a sabedoría de Bloom na materia?) os autorizados a formulalo. Pero ó non presentar argumentos que superen o nivel subxectivo, Bloom fai tamén unha defensa implícita do gusto persoal como criterio canonizador, e de aí parece inferirse que este vén avalado polo coñecemento: canto máis sabe un, máis fiable é o seu gusto. Premisa moi discutible sobre todo porque, ó focalizar basicamente a cuestión cara ó pasado, négalle ó canon unha das características que coido a estas alturas lle debe resultar indisputable: a súa mutabilidade temporal e espacial. Se a primeira ten que ver coa inevitable mudanza do criterio estético, a segunda adquire unha dimensión case ética —agora que vivimos xa na aldea global de Internet— que non debemos esquecer: só poderemos resistir á tiranía uniformizadora volvendo os ollos ó noso entorno máis inmediato. Porque hai algunhas cuestións ás que lles podemos atopar resposta ben preto e o propio Bloom recoñéceo implicitamente cando basea a canonicidade de Walt Whitman na súa capacidade de

alterar "a imaxe norteamericana da voz": desde este punto de vista pódese entender que Whitman sexa imprescindible para a plena autocognitividade dos americanos, pero tamén que non o sexa en absoluto para a de moitos de nós. E ollo que non estou clamando pola autarquía cultural, nin pola literatura de leiriña; ó contrario, estou apostando por non dar nada por suposto e pola constante revisión do noso pasado e o noso presente literarios. ¿Que por ese camiño podemos chegar a canonizar, como teme Bloom, o "culebrón"? Deámoslle a volta ó argumento e reparemos en cantas inxustizas históricas se poden dese xeito reparar, en cantos excelentes autores —esvaídos no anónimo uniformizador dunha desbordante oferta editorial— podemos descubrir. E estou apostando tamén por tirar proveito cultural do derrubamento de muros e fronteiras: lembro como unha das experiencias de goce estético máis intensas da miña vida a asistencia a un ciclo de cine xeorxiano que se proxectou no ano 1990 no Centro Georges Pompidou de París. En fin, estoume poñendo multiculturalista de máis, e Bloom non mo consentiría.

Volvamos á cuestión da evolución do criterio estético: na miña opinión, este muda non só (tal e como Bloom parece apreciar) en función de consideracións etnocéntricas ou sociais, senón porque nas marxes do establecido como canónico están constantemente presionando unha serie de elementos orixinais que conseguen alterar o criterio estético imperante, gañando para a súa causa aqueles elementos do sistema menos afianzados, ben no que respecta ó estatus sociocultural (=poder), ben no que atingue a un gusto nunca definitivamente formado. Pero se concibimos o canon como arte da memoria (Bloom *dixit*), entón ten que ser necesariamente aberto, é dicir, revisable, pois debe contemplar a posibilidade de incluír no futuro a autores que amosen nas súas iluminadas e esclarecedoras negacións do establecido a forza dun Freud ou un Kafka. E se abrimos o canon, por forza temos que ilo pechando, pois xa Bloom, lector impenitente e voraz, se decata de que "posuímos o canon porque somos mortais e o noso tempo é limitado. Cada día a nosa vida é máis curta e hai máis cousas que ler". Entón, ¿a quen borramos? ¿ou excluímos definitivamente ós novos? E para responder a esta cuestión coido que é preciso introducir a variable colectiva: se —como eu penso— a literatura canónica ten que suscitar preguntas e/ou ofrecer respostas que —como pensa Bloom— arrequenten a nosa capacidade cognitiva e doten de contido o noso coñecemento de nós mesmos, entón cada xeración terá que revisar e elaborar o seu propio canon e os nosos maiores terán que consentir en que utilicemos a literatura para matar ó pai, etapa de tránsito obrigado no proceso de autocognición. Isto, por outra banda, parece estar implícito cando Bloom afirma de Goethe que "os cambios na vida e no pensamento converten o núcleo do seu pensamento en algo tan remoto que nos semella arcaico. Goethe xa non é o noso devanceiro" e, de feito, no título do capítulo correspondente califica o *Fausto* como "o poema contracanónico". Daquela ¿por que valoralo como canónico? A súa escolla parece deberse a un reverente inmobilismo cuase-relixioso e ó arbitrario —e lexítimo— exercicio do gusto individual, criterios estes moi pouco convincentes como canonizadores.

Dixen máis arriba que Bloom non ofrecía ningún criterio dilucidador da canonicidade dunha obra, afirmación non de todo exacta. Hai *un* criterio que é *o* criterio: o grao de parentesco que a devandita obra manteña coa Obra (así, con maiúscula) de Shakespeare. Porque Shakespeare *é* o canon, el impón o modelo e os límites da literatura ata tal punto que del procede a dimensión

autocognitiva da nosa individualidade. A partir de aí, a historia da literatura convértese na da relación dos fillos co pai: uns saen máis rebeldes, outros máis submisos, pero todos, todos, levan os seus xenes. Obviamente, Bloom esaxera —non falemos xa de anglocentrismo—. Pero a troca de atender como alumnos aplicados á repetición machacona da lección ("Shakespeare *é* o canon") Bloom ábrenos os ollos a verdades tan obvias que un se abraia de non telas visto antes: así, "Freud é esencialmente Shakespeare en prosa". A partir desta premisa Bloom desmonta de forma deslumbrante o complexo de Edipo, e demostra a necesidade ben de revisar a súa definición, ben de cambiarlle o nome, obviamente polo de "complexo de Hamlet" pois Edipo matou a seu pai sen saber que o era e, en cambio, ¿por que dubida Hamlet á hora de matar a Claudio? (E iso que Bloom non coñece o Hamlet de Cunqueiro...) Realmente, Bloom adianta na páxina 13 unha única e fermosa resposta á cuestión de qué converte un autor e as súas obras en canónicas: "a estrañeza, unha forma tal de orixinalidade que, ou ben non pode ser asimilada, ou nos asimila de tal xeito que deixamos de vela como estraña" (cito literalmente), cualidade esta que as obras de Shakespeare reunirían logo en grao superlativo.

Toda a argumentación de Bloom descansa no concepto crítico que denomina "angustia das influencias" e co que define (brillante e incuestionablemente, na miña opinión) a lectura defensiva, errónea e creativa que toda obra implica de textos anteriores. Susceptible de ser identificada co fenómeno da intertextualidade, a fórmula de Bloom atende máis ca ás relacións entre os textos, ó papel potenciador da creatividade que a tradición literaria exerce na psique do individuo, reivindicando de camiño a dimensión psicoloxista da crítica que os excesos estructuralistas pareceran anular definitivamente. Non me podo resistir a transcribir aquí a definición que Bloom fai da tradición literaria, e que amosa con claridade a súa concepción agonista tanto do proceso de creación literaria como da propia historia da literatura: "a tradición non é só unha entrega de testigo ou un amable proceso de transmisión: é tamén unha loita entre o xenio anterior e o actual aspirante, na que o premio é a supervivencia literaria ou a inclusión no canon".

Aparentemente pode resultar paradoxal que Bloom conciba un libro sobre o canon como unha elexía ó canon, sobre todo cando reparamos en que para defendelo se estea na dimensión estrictamente individual do gusto estético, criterio canonizador por excelencia, e na negación do factor ideolóxico ou metafísico no acto de percepción estética. Pero non é doado manter esta postura sen fendas e as contradicciónns remanecen con máis frecuencia do que a potencia argumental de Bloom faría agardar. Así, só o seu militante empeño en negar todo carácter relixioso que o canon poida ter como institución (e non sei se non será un empeño van) explica que Bloom entre a considerar a afirmación de Alastair Fowler de que é a reavaliación á que as distintas épocas someten os xéneros literarios a causa principal dos cambios no gusto literario e, polo tanto, seguindo a argumentación de Bloom, da transformación do canon. Pero aquí estase a introducir unha variable social, histórica ou colectiva para a fixación do valor canónico, que Bloom negara de partida e que negará de novo implicitamente cando rexeite a pertinencia das consideracións ideolóxicas á hora de formular o canon, aínda que un pouco máis adiante terá que aceptar —iso si, de moi mala gana— a demostración que William Hazlitt (a quen define, coa súa engaiolante retranca, como "o verdadeiro esquerdista de tódolos grandes críticos") desenvolve de que os cánones están sempre ó servicio dos intereses sociais, políticos e espirituais das

clases máis opulentas. Pero nunha nova reviravolta, talmente coma se se decatase de ter feito excesivas concesións ó socioloxismo de esquerdas, Bloom fai a afirmación que a min me parece menos convincente (e convencida) do libro, cando sostén que ler os mellores escritores (Homero, Dante, Shakespeare, Tolstoi) non nos vai converter en mellores cidadáns e eu pregúntome se este fatalismo non agocha un clasismo brutal ou, no mellor dos casos, a aposta por unha erudición que ten máis de acrobacia empírica ca de revelación das antigas verdades da humanidade. Daquela, ¿para que ensinar literatura? Como ximnasia mental, é máis útil o xadrez. Se cadra, sería ben tomar esta afirmación como unha das *boutades* que Bloom espalla ó longo do libro, a modo de revolta ante a imposición do politicamente correcto como novo catecismo ético; e digo isto, entre outras razóns, porque o propio Bloom se desmente na súa negación do poder humanizador da literatura cando propón a lectura de Wordsworth como estratexia humanizadora dos que el califica como "comisarios académicos". ¿En que quedamos?

En fin, tras a defensa do gusto persoal dos investidos de *auctoritas* como criterio definitivamente canonizador, subxace outra idea na miña opinión non só discutible senón mesmo contradictoria: a dun canon para minorías. Claro que quizais sexa o momento de sinalar algo que en absoluto constitúe un ataque senón a constatación dunha obviedade: isto é así porque Bloom é un conservador que se move dentro dunha concepción puramente ortodoxa da literatura que malbarata moitos dos seus indiscutibles argumentos. Por iso eu quedo co Bloom que aposta —mal que lle pese por momentos— por unha concepción salvífica da literatura na que "cognición, percepción e sensación nunca poden desvencellarse por completo", e únome a esa irmandade laica liderada polo Orlando de Virginia Woolf que fará exclamar a Deus cando nos vexa chegar cos nosos libros: "Estes non precisan ningunha recompensa. Non teño nada que darlles. Amaron a lectura".

Na miña opinión, o libro de Bloom podería titularse de moitas outras maneiras que lle farían máis xustiza pero, como moi ben adiviñaron os seus editores, provocarían menos polémicas (e, xa que logo, menos vendas). Así, tal vez lle acaerían mellor títulos como "Para unha historia da dinámica das influencias", "Atracción e detracción de Shakespeare" ou "Sobre o pracer e o coñecemento". Mágoa que tamén Bloom tivese que sucumbir ás servidumes da todopoderosa cultura economicista que chega a domear mesmo a poderosoas individualidades como a súa. Porque o mellor do libro é a sabedoría e o amor pola literatura que nos poida transmitir; o do canon é, simplemente, unha escusa.

DOLORES VILAVEDRA

TEATRO

Noite de Reis: unha comedia sen mal

A división xenérica da obra dramática de Shakespeare en "comedias, historias e traxedias", consagrada por Heminges e Condell desde o *First Folio* de 1623, perdura ata os nosos días coa naturalidade das cousas simples e lóxicas. Pero a inmensa bibliografía crítica e erudita xerada en torno ó dramaturgo inglés foi introducindo matices non sempre innecesarios nesa convención. E, fóra dos ámbitos académicos, a propia práctica teatral dexergou en moitas pezas shakespeareanas posibilidades de lectura que se interrogaban sobre a conveniencia dunha clasificación tan categórica e sinxela. Isto ocorre especialmente coas comedias, un xénero que en Shakespeare se caracteriza pola creación dun mundo paralelo ó real (un "mundo verde", di Northop Frye), no que a forza de amor se alza victoriosa por riba dos malentendidos circunstanciais que afastan ós amantes. Sen embargo, a pesar dos inevitables finais felices, restauradores da harmonía perdida, son poucas as comedias de Shakespeare nas que non apareza o elemento caótico e disgregador que, desde unha vontade de mal consciente e orgullosa de si mesma, pugna por introducir naqueles universos máxicos e destinados á conciliación as desavinzas dunha realidade á que lle é indiferente a felicidade dos seres humanos.

Son varias as comedias de Shakespeare atravesadas por rachas de perversidade e odio brutal que a piques están de facer naufragar o barco sempre fráxil do amor. A versión cinematográfica feita por Kenneth Branagh sobre *Moito ruído e poucas noces* non deixa de darlle a razón a Victor Hugo cando dicía que esta obra era unha traxedia que só ó final se resolve nunha gargallada. E o teatro do noso século ten reiterado unha clave interpretativa similar respecto dunha obra tan inquietante como *O mercador de Venecia*, que só facendo uso das aspas se pode etiquetar como "comedia". O de *Os dous fidalgos de Verona* é un caso parecido e, se fixeramos caso do insoportable reduccionismo de René Girard, teriamos que pensar que *O soño dunha noite de San Xoán* non é máis que un cruel xogo de envexas e *rivalidades miméticas* entre toda aquela patulea de namorados perdidos no bosque.

Habitualmente é un *outsider*, un personaxe a quen a súa propia natureza malvada expulsa da participación na utopía amorosa da comedia, o encargado de sementar a discordia. Como a Discordia no banquete dos deuses, o don Xoán de *Moito ruído e poucas noces* guinda a súa mazá envelenada sobre a mesa nupcial e, con ese breve xesto, consegue que as ameazantes sombras da noite esborranchen o claro ceo dos amantes. E Shyllock está disposto a que teña

lugar unha morte que lle reportará como único beneficio, pois a vinganza xa está consumada, a contemplación da infelicidade allea. Este grupo de comedias shakespearianas teñen, máis alá das reviravoltas da trama, un desenvolvemento dramático doloroso e só a súa adscrición previa ó xénero cómico tranquiliza ó espectador ou ó lector, que están seguros de que a orde será restituída porque así o establece a convención compartida co autor. Pero non todos os *outsiders* das comedias de Shakespeare son personificacións do mal en estado puro. Algúns, como o Falstaff de *As alegres casadas*, son entrañables farsantes. E o Malvolio de *Noite de Reis* é un personaxe do que Shakespeare se serve para pasarlle factura escénica a aqueles puritanos do Londres isabelino empeñados en prohibir o teatro e en perseguir ós comediantes. Shakespeare non lle recoñece a Malvolio poder suficiente para encarnar o mal. É tan só un resentido, un tipo estirado que corrompe o amor cando pretende utilizalo como medio para o ascenso social e o desprezo dos humildes. Se Falstaff é un farsante simpático, Malvolio é un tartufo antipático que acaba recibindo un merecido castigo teatral, convertido en obxecto de rexouba por parte de criadas e bufóns. Díego Varela ofrece na *Noite de Reis* recentemente estreada por Teatro do Noroeste unha caricaturesca pero convincente recreación deste personaxe.

Noite de Reis é unha comedia sen mal, pero segue a ser unha comedia inquietante. Tradicionalmente vén sendo considerada como unha das comedias máis *románticas* de Shakespeare. E, en efecto, preside esta peza unha atmosfera de lírica languidez amorosa, pautada desde as primeiras frases de Orsino, que dá pé ó uso dese adxectivo. Pero ¿como calificar de *romántica* a desacougante confrontación coa ambigüidade erótica, coa universalidade do desexo, independentemente do sexo da persoa arelada, á que se ven obrigados involuntariamente Orsino e Olivia, a parella protagonista da obra, e con eles a totalidade do patio de butacas? Ese aspecto do texto, discretamente realzado na versión de Teatro do Noroeste, é o que se nos aparece hoxe como dominante en *Noite de Reis*, quizais porque, como di Jan Kott, "cada época atopa nel (en Shakespeare) o que procura e o que quere ver". E, unida á ambigüidade erótica do personaxe dobre Viola-Cesario, irrompe en *Noite de Reis* a violenta forza de atracción da xuventude, que engaiola e trastorna instantaneamente a Orsino e a Olivia, dous personaxes que avanzan cara á madurez, insatisfeito el, resignada ela, melancólicos os dous. Anda por aí a conciencia e a angustia do tempo, sempre tan viva en Shakespeare...

A versión de Teatro do Noroeste incide suavemente nestes temas, sen enfatizalos, harmonizándoos co ton de comedia amable e elegante, tamén un pouco melancólica, que informa o conxunto da representación. Eduardo Alonso, o director deste espectáculo e responsable do compacto labor dramatúrxico sobre o texto orixinal, aplicou en *Noite de Reis* algunhas das fórmulas que tan bos resultados lle depararon nos traballos sobre outras pezas shakespearianas abordadas anteriormente, como *As alegres casadas* e *O soño dunha noite de San Xoán*: simplificación retórica, eliminación de personaxes e escenas con vistas á consecución dunha estructura *moderna* e cercana á da *pièce bien-faite*, reforzamento dos xogos de paralelismos entre os personaxes, acentuación case caricaturesca dos aspectos máis cómicos do enredo, achegamento dos personaxes ós tipos teatrais da tradición clásica española e incluso do que pouco a pouco se vén constituíndo como tradición escénica galega... Alonso utiliza os textos de Shakespare un pouco como se fosen *cannovacci*, guións a

partir dos cales é posible montar un espectáculo dirixido ó público galego de aquí e de agora.

Hai, sen embargo, elementos novidosos nesa fórmula de traballo, como a descontextualización escenográfica e indumentaria do espectáculo, que elimina deste xeito o seu posible carácter *de época*. Os actores van vestidos con roupas normais, moi discretas pero tampouco estrictamente contemporáneas, que deixan caer por aquí e por acolá sutís connotacións sobre os personaxes. O espacio escénico, deliberadamente despoxado de calquera aditamento arquitectónico ou decorativo, está constituído por uns poucos obxectos necesarios para os actores e para diferenciar espacios en determinadas escenas e, sobre todo, por un xogo de luces moi depurado que contribúe a crear esa atmosfera de abstracción e irrealidade espacial que é un dos acertos da obra. Certamente o texto invita a esa escolla, pois a acción de *Noite de Reis* transcorre en Iliria, unha desas rexións semimíticas, de nome remoto e evocativo, nas que Shakespeare adoitaba ubicar as súas comedias-utopías. Iliria é unha especie de "bosque de Arden" latino e mariñeiro, un *outro mundo* anxélico e luminoso como o espacio desta representación. O equipo actoral é o habitual de Teatro do Noroeste. Nesta ocasión cada actor e cada actriz encaixa ben no seu papel (o que non ocorría no *Macbeth* escenificado hai pouco tempo por esta mesma compañía) e o conxunto do espectáculo agradece esta adecuación. De todos modos non se pode deixar de resaltar a explotación cómica que Xosé Vilarelle fai do seu físico e da súa peculiar xestualidade, nin tampouco a vitalidade esgotadora que desprega nos seus varios papeis Belén Constenla. E se non quedase como moi antigo habería que falar do porte, a finura e a xentileza de Inma António, unha das actrices galegas que máis cómoda se atopa sobre un escenario.

Noite de Reis é a quinta peza de Shakespeare dirixida por Eduardo Alonso, ben á fronte do Centro Dramático Galego e en colaboración con Manuel Guede (*As alegres casadas, Un soño de verán*), ben coa súa compañía Teatro do Noroeste (*Rei Lear, Macbeth*). Alonso ten advertido nalgunha ocasión que o seu traballo non consiste en montar textos *de* Shakespeare, senón espectáculos *sobre* textos de Shakespeare, o que lle ten valido a incomprensión de sectores da crítica que preferirían propostas máis literais e *rigorosas*, alomenos sobre o papel. En calquera caso, este xa veterano director de teatro vai facendo camiño ó andar, equivocándose algunhas veces e acertando outras, como ocorre en todo labor pioneiro. Pero o que vai quedando fóra de toda dúbida é a importancia do seu papel como un dos grandes impulsores da difusión de Shakespeare en Galicia e entre un público de certa amplitude e variedade. Non é pouca cousa nin de pouco mérito.

DAMIÁN VILLALAÍN

Título: *Noite de Reis*

Autor: *William Shakespeare*

Versión e traducción: *Eduardo Alonso e Inma António*

Dirección: *Eduardo Alonso*

Escenografía e vestiario: *Paco Conesa*

Deseño de iluminación: *Eduardo Alonso*

Selección musical: *Fernando Alonso*

Canción: *Raúl Varo*

Reparto: *Belén Constenla (Viola, Cesario, Sebastián), Xavier Estévez (Orsino), Ernesto Chao (don Tobías), Luma Gómez (María), Xosé Vilarelle (don Andrés), Inma António (Olivia), Diego Varela (Malvolio).*

Producción: *Teatro do Noroeste*

Estreada no Teatro Principal de Santiago de Compostela o 29 de febreiro de 1996.

A CULTURA NO MUNDO

Primeiras xornadas da emigración galega a Porto Rico

Desde o 31 de xaneiro e ata o 3 de febreiro deste ano, celebráronse na Facultade de Humanidades da Universidade de Porto Rico, no seu recinto de Río Piedras, as *Primeiras Xornadas da Emigración Galega a Puerto Rico*, organizadas gracias ó auspicio da Xunta de Galicia e o Rectorado da citada Universidade. A coordinación destas Xornadas, que supuxeron un fructífero encontro entre diversas personalidades dun e doutro lado do Atlántico, estivo a cargo da catedrática de Estudios Hispánicos desa Universidade, Matilde Albert Robatto, unha galega de Mugardos que leva máis de trinta anos residindo na illa caribeña. Desde Galicia, acudiron a este encontro Fernando Amarelo de Castro, Secretario Xeral de Relacións coas Comunidades Galegas, o doutor Agustín Sixto Seco, os profesores da Universidade de Santiago de Compostela, Xesús Alonso Montero, Claudio Rodríguez Fer e Carmen Blanco e, representando a Ediciós do Castro e Sargadelos, Charo Portela Yáñez.

As Xornadas artelláronse arredor de tres temas principais: "Historia, sociedade, emigración, exilio", "A Galicia emigrante na literatura e nas Belas Artes" e "Galicia dende Puerto Rico". Hai que destacar a conferencia principal, a cargo do profesor Alonso Montero: "La lira de bronce en los poetas gallegos de América antes y después de la Guerra Civil". Nos distintos relatorios, estudiouse o labor dos comerciantes galegos de San Xoán no século XIX (Carmen Campos), a importancia do Padre Rufo Manuel Fernández (Adna Rodríguez de Mirabal) e de Santiago Iglesias Pantín (Gonzalo Córdova), e a profunda pegada que deixou o pontevedrés Sebastián González-García (Juan Manuel González Lamela), precisamente na Facultade de Humanidades desa Universidade.

Foi unha gratísima sorpresa comprobar como as nosas letras en xeral, e a figura de Rosalía de Castro moi particularmente, espertan un vivo interese nos estudiantes e estudiosos de Porto Rico, e a este tema adicáronse tamén os relatorios dos profesores Manuel Figueroa, Elizabeth Wimmer e a do doutor Sixto Seco.

O profesor Claudio Rodríguez Fer falou de emigración, exilio e guerra civil; a profesora Carmen Blanco, sobre a muller, exilio e emigración; o profesor Angel Aguirre sobre Juan Rodríguez Calderón e por último, a profesora Matilde Albert, sobre as influencias galegas en *El Jíbaro* de Manuel Alonso. Por último, Carmen Vázquez Arce, falou da obra do seu pai, o escultor Compostela, e Pilar González Lamea explicou a obra que fixeron na illa tres grandes artistas galegos: Ángel Botello, Compostela e Eugenio Fernández Granell.

Paralelamente a estes actos académicos, tiveron lugar variadas actividades culturais: recitais poéticos, unha exposición do libro galego (máis de catrocentos títulos de todas as editoriais galegas que pasarán a conformar a Biblioteca Galega desa Universidade), unha exposición de cerámica de Sargadelos..., actividades varias que propiciaron un profundo diálogo e acercamento entre galegos e portorriqueños. Hai que sinalar que, ademais de todas as autoridades académicas, volcáronse neste encontro os membros do Centro Galego de San Xoán, así coma os do Hospital Auxilio Mutuo (algúns dos seus membros fixeron os estudios de medicina na Universidade de Santiago), a Cámara Oficial Española de Comercio e a Casa de España.

As Actas destas Xornadas van ser editadas en breve por Ediciós do Castro en colaboracións co Servicio de Publicacións da Universidade de Porto Rico (Rectorado de Río Piedras) e a Fundación Puertorriqueña para as Humanidades. Tendo en conta o éxito e expectación que marcaron esta iniciativa cultural, que tan favorable acollida tivo na cálida terra borinqueña, pénsase celebrar unha segunda parte destas Xornadas, probablemente a principios do próximo ano e en Santiago de Compostela.

Sería moi importante coñecer aquí, na nosa terra, o importante labor de estudio e difusión das nosas letras que se está a facer nese país, e aproveitar para coñecer tamén nós a literatura e os distintos aspectos culturais desa terra que Juan Ramón Jiménez bautizou como *Isla del Encanto.*

CHARO PORTELA YÁÑEZ

Culturnet

No ano 1990 un instituto de estudios da comunicación organizou un curso sobre teledocumentación en Compostela. Nel os participantes puidemos asistir á extraordinaria marabilla de recuperar información *on line* da outra banda do Atlántico. O proceso era longo, caro e laborioso, pero aquela fazaña engaiolábanos coa incrible propiedade da súa inmediatez, da súa capacidade para achegarse ás fontes máis lonxanas de información. Trasladado o fenómeno ó eido puramente cultural, prometíanos unha manchea de horizontes posibles onde as barreiras xeográficas se diluían para permitir o acceso ós centros da cultura.

A penas cinco anos despois tiven a oportunidade de acceder á mesma fonte do alén mar, no final dunha reunión, mentres os amigos recollían os tabardos e as carteiras. Levounos dez minutos pasear polas páxinas electrónicas e resultou tan caro como chamar á casa para explicar por qué non iría cear esa noite.

En menos de cinco anos estendeuse unha rede polo planeta, unha urdime informática con vocación de mudar hábitos e costumes. Polo de agora fai posible non só que un poida, desde a casa, ligar coas bibliotecas e os museos de máis sona, senón mesmo conectar con calquera persoa, en calquera lugar, que teña un microordenador e un *modem.* As oportunidades abertas coa comercialización da *Internert* superan os cálculos máis optimistas que puidesemos realizar no comezo da década; cousa que permite agoirar ós máis sesudos estudiosos dos

media, que a cultura que vén vaise parecer á que coñecemos tanto como un peixe a unha vasoira. Ou polo menos iso é o que nos queren facer crer.

Certo é que un pode entrar na Biblioteca do Congreso dos EE.UU. (*http://lcweb.loc.gov*), pode mesmo darlle un consello a Al Gore (*vicepresident@whitehouse.gov*) ou cantarlle as corenta ós seguidores de Gingrich (*http://www.clark.net/pub /jeffd/index,html*). Se a súa formación llo permite pode discutir de filosofía, en castelán (*http://www.uniovi.es/-filesp*) ou participar nunha tertulia de hiper-escritura (*Alt.hypertext*). As posibilidades son infinitas.

Por moito que algúns cerebros como Bill Gates teimen en convencernos de que o PC de sobremesa é unha especie en extinción (o que ben pode ser certo) e que o futuro está na pantalla e a rede, a sociedade telecibernética non acaba de deixarse ver. Pola contra, comezan a agromar os críticos dentro do propio sistema.

Clifford Stoll, por exemplo, autor do libro *Silicon Snake Oil: Second Thoughts on the Information Highway*, aparecido no pasado abril, chama a atención sobre o feito de que canto máis anchas son as "autopistas da comunicación", máis persoas falan e menos escoitan. De feito que a cacofonía resultante agocha o presunto interese das propias mensaxes e opinións. Para Stoll, o barullo da *Internet* convértea nun auténtico sumidoiro de datos en bruto.

Outros críticos da rede cuestionan a posibilidade de que un futuro cableado de escolas e colexios substitúa a presencia dos materiais escolares e mesmo do profesor. As razóns semellan obvias: hai *interfaces* xenuinamente humanas que terán que seguir existindo para a viabilidade da propia función educativa.

O futuro non sempre resulta do gusto do artífice; menos cando ese futuro se tenta construír con tanta présa.

FEDERICO ANLLADA

ÍNDICE DE COLABORADORES

FINA MARY ANTÓN. Investigadora do CSIC. Traballa en París co equipo do profesor M. Maffesoli. Realizou a súa tese de licenciatura sobre o ciclo vital da muller galega e a súa tese doutoral sobre *La figura femenina en la religiosidad popular de Murcia.* Autora de varios artigos, boa parte deles publicados polo Consello de Europa, e do libro *La Fuensanta.*

MANUEL CABADA CASTRO. Licenciado en Teoloxía pola Facultade de Teoloxía da Universidade de Innsbruck. Doutor en Filosofía polas universidades de Múnic e Complutense de Madrid, na que é profesor titular de Filosofía e Antropoloxía. Secretario de Redacción da revista *Pensamiento* e membro fundador da "Societas ad Studia de Hominis Condicione Colenda-Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher". En 1995 recibiu o Premio "San Martiño" para a normalización lingüística e cultural. É autor dos libros *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*; *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*; *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*; *A rapa das bestas de Sabucedo. Historia e antropoloxía dunha tradición*; *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach Wagner y Nietzche sobre el sentido de la existencia humana* e *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad.*

XAVIER CARRO. Licenciado en Filoloxía Románica pola Universidade Complutense de Madrid. Colaborador habitual da prensa galega, deuse a coñecer como poeta e narrador cos libros *El dolor de la carne* e *Las horas y los días.* En galego publicou *As calexas do cigurath* e *A obra literaria de Eduardo Blanco-Amor.*

JOSÉ LUIS DÍAZ. Investigador do Centro de Neurobioloxía da Universidade Nacional Autónoma de México e xefe da Unidade de Psicobioloxía da Facultade de Psicoloxía e Conducta no Instituto Mexicano de Psiquiatría. Foi investigador asociado nos Laboratorios de Investigación Psiquiátrica do Hospital Xeral de Massachusetts e da Universidade de Harvard. Na actualidade elabora unha teoría sobre as bases biolóxicas da conciencia.

MANUEL MANDIANES. Doutor en Teoloxía, Antropoloxía e Ciencias Políticas. Investigador do CSIC. É autor, entre outros, dos libros *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega*; *Las serpientes contra Santiago*; *El valle de Josafat* e *Peregrino a Santiago.*

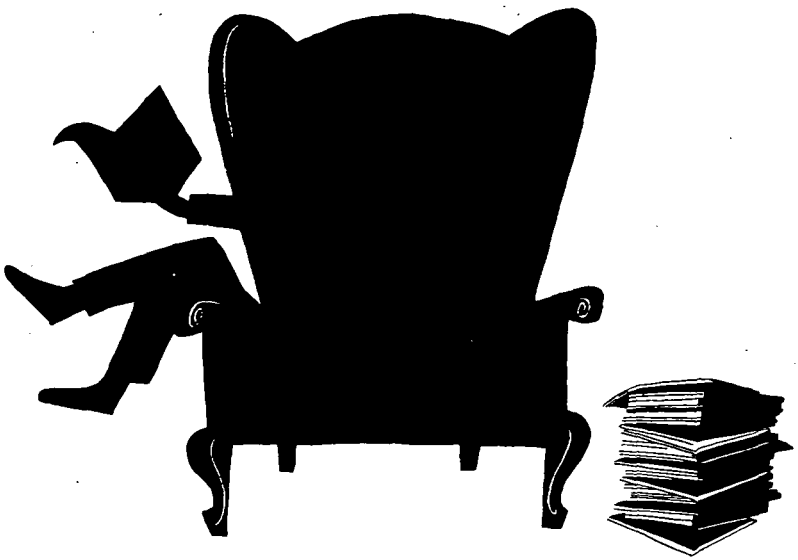
HENRIQUE MONTEAGUDO. Doutor en Filoloxía Galega. Profesor na Universidade de Santiago e membro do Instituto da Lingua Galega e do Consello de Redacción de *Grial.* Autor de numerosos traballos de Sociolíngüística e de historia social da lingua. Editor de Rosalía, Castelao e Otero Pedrayo. Coautor da *Gramática galega* e do *Diccionario normativo galego-castelán* e editor do libro *Estudios de sociolingüística galega. Sobre a norma do galego culto.*

HERNÁN NEIRA. Ensaísta e escritor de nacionalidade chilena. Doutor en Filosofía pola Universidade de París VIII. Investigador asociado ó grupo de Socioloxía da Literatura da École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Actualmente ensina Antropoloxía Política na Universidade Austral de Chile, en Valdivia. En 1991 foi finalista do Premio Juan Rulfo. Recentemente vén de publicar a colección de contos *A golpes de hacha y fuego.*

DANIEL SOUTULLO. Licenciado en Bioloxía pola Universidade de Santiago de Compostela. Profesor de Bioloxía e Xeoloxía no Instituto de Ensinanza Secundaria e Profesional do Grove. Colaborador, con artigos de divulgación sobre as implicacións sociais da Bioloxía, de *A Nosa Terra* e *Página abierta.* Publicou o libro *La explosión demográfica mundial.* Actualmente prepara a edición dos libros *De Darwin ao ADN* e *El legado de Galton. Pasado y presente de la eugenesia.*

ANA MARÍA SPITZMESSER. Profesora asociada de español na Universidade de Niágara, Nova York. Realizou a súa tese doutoral na Universidade de California, Riverside. Especialista en literatura española dos séculos XIX e XX, literatura galega contemporánea e teoría literaria. É autora de diversos artigos publicados en revistas especializadas. Recentemente publicou o libro *Álvaro Cunqueiro: la fabulación del franquismo.*

A cultura pasa por aquí



A&V
Abaco
Academia
ADE-Teatro
Afers Internacionals
Africa América Latina
Ajoblanco
Album
Alfoz
Anthropos
Archipiélago
Arquitectura Viva
L'Avenç
La Balsa de la Medusa
Bitzoc
La Caña
CD Compact
El Ciervo
Cinevídeo 20
Claridad
Claves de Razón Práctica
CLIJ
Creación
El Croquis
Cuadernos de Jazz
Cuadernos del Lazarillo
Debats
Delibros
Dirigido
Documentos A
Ecología Política
ER
El Europeo
Fotovídeo
Gaia
GRIAL
Guadalimar
El Guía
Historia y Fuente Oral
Hora de Poesía
Insula
Jakin
Lápiz
Leer
Letra Internacional
Leviatán
Lletra de Canvi
Ni hablar
Nuestra Bandera
Nueva Revista
La Página
El Paseante
Por la Danza
Primer Acto
Quaderns d'Arquitectura
Quimera
Raices
Reseña
Revista de Occidente
RevistAtlántica
Scherzo
Síntesis
Sistema
Suplementos Anthropos
Temas para el Debate
A Trabe de Ouro
Turia
El Urogallo
El Viejo Topo
Viridiana
Zona Abierta

ARCE
Asociación de Revistas Culturales de España

Exposición, información, venta e suscricións:

Hortaleza, 75
28004 Madrid
Teléf.: (91) 308 60 66
Fax: (91) 319 92 67

galaxia