39 xaneiro
febreiro
marzo 1973

GRIAL

E. GONZÁLEZ LÓPEZ: A visión epifánica de Galicia de Valle-Inclán.

X. L. FRANCO GRANDE: A festa das sete vacas, en Tebra.

MANUEL RAMÍREZ JIMÉNEZ: Pervivencia política del siglo XIX

LEIBNIZ: Carta a Arnauld

R. CARBALLO CALERO: Unha ducía de poemas.

X. M. GONZÁLEZ REBOREDO: *A emigración galega nun viaxeiro inglés do século XVIII.*

F. PÉREZ-BARREIRO NOLLA: Acenos náufragos.

VIGO

GRIAL REVISTA GALEGA DE CULTURA
N.º 39 — XANEIRO, FEBREIRO, MARZO 1973

SUMARIO

ENSAIOS — Páxinas

A visión epifánica de Valle-Inclán, "La lámpara maravillosa", por EMILIO GONZÁLEZ LÓPEZ 1
A festa das sete vacas, en Tebra: ¿Reminiscencia dun vello culto xermánico?, por X. L. FRANCO GRANDE 10
Pervivencia política del siglo XIX, por MANUEL RAMÍREZ JIMÉNEZ 35
Carta a Arnauld, por LEIBNIZ. Trad. de C.G.S. 45

ESCOLMA

Unha ducia de poemas, por R. CARBALLO CALERO 60
O Espantallo, por X. FERNÁNDEZ FERREIRO 69

PENEIRA DOS DÍAS

A emigración galega e outros temas nun viaxeiro inglés do século XVIII, por XOSÉ MANUEL GONZÁLEZ REBOREDO 74
Sandor Petöfi e Charles Péguy, por ÁLVARO LABRADA 82
25 topónimos de Xunqueira de Ambía y su municipio: Su significación y breve etimología, por Fr. JOSÉ S. CRESPO 87
Acenos náufragos - Lendo a Manoel Antonio, por F. PÉREZ BARREIRO-NOLLA 93
Pracer e realidade, por XOAN XULIO ALFAYA 100
Mercedario francés pelegriño a Sant Yago, no ano 1709, por Fr. GUMERSINDO PLACER 103
Notas pra un "Catecismo do emigrante", por XULIÁN MAURE 107
LIBROS, por *S. Lorenzana, C. D., Xesús Taboada Chivite, V. Arias, Alfonso Magariños, V. A., e R. Palmás* ... 117

O REGO DA CULTURA 128

REDACCIÓN E ADMINISTRACIÓN
Editorial Galaxia — Reconquista, 1 — Vigo

Director periodista: **Xosé Landeira Yrago.** — Codirectores: **Ramón Piñeiro López e Francisco Fernández del Riego.**—Consello de Redacción: **R. Carballo Calero - D. García Sabell - C. Fernández de la Vega - X. M. López Nogueira - M. Dónega Rozas - Camilo G. Suárez Llanos - Basilio Losada Castro - Ricardo García Suárez.**

A VISIÓN EPIFÁNICA DE GALICIA DE VALLE-INCLÁN "LA LÁMPARA MARAVILLOSA"

1.—*O ensaio e a nova narrativa no descanso de Galicia.* O ano de 1916 é de fonda significación na produción literaria de Valle-Inclán, pois foi para el dunha nova e intensa actividade no medio dos varios anos do seu retiro en Galicia, desde 1912 hastra fins da Primeira Guerra Mundial, adicado á meditación e á pescuda de novos horizontes estéticos.

En 1916, cando levaba xa catro anos no seu retiro de Galicia, rotas as súas amarras co teatro profesional por se ter alonxado da Compañía Guerrero Mendoza, publicóu *La lámpara maravillosa*; ese mesmo ano fixo unha breve escapada a Francia, convidado polo goberno francés, para visitar o frente de guerra; como resultado desta visita ás trincheiras e aos pobos franceses cercáns ao frente publicóu as súas impresións en varios artigos en *El Imparcial,* de Madrid, que recolléu máis tarde nun volume co tíduo de *A medianoche: visión estelar de un momento de guerra.*

As dúas obras compostas no mesmo ano teñen unha alta significación no arte literario valleinclanesco, pois a primeira, *La lámpara maravillosa,* é o canto de cisne da súa estética simbolista, no que este arte acada as súas notas máis belidas, a súa máxica beleza; mentres que *A media noche* anuncia xa a aurora do seu arte expresionista. Nembargantes, convén advertir que estes dous libros, que semellan tan alonxados na súa estética, están íntimamente unidos no propósito, poisque ambos aspiran, cada un con diferente técnica e forma, a trascender os límites do tempo e do espacio, os límites das dúas categorías *a priori* da razón pura en percura do absoluto que non reconoce eses límites.

2.—*O manifesto simbolista. La lámpara maravillosa.* Ésta é a obra de máis bela prosa simbolista de toda a producción literaria de ValleInclán, superior ás *Sonatas* das cales só dúas se poden comparar con ela e só nas descripcións, ricas en

imaxes e en captación da realidade trascendental; que hai, en primeiro lugar, na *Sonata de Estío,* e, despóis dela, na de *Otoño.* Valle-Inclán quíxose despedir do simbolismo con un manifesto composto na súa prosa máis melodiosa, máis plástica e tamén máis suxeridora e significativa, no intre en que esta estética iba deixar de animar e arrequecer o seu arte, desplazada por outra máis metida nas preocupacións humanas do seu tempo: o expresionismo.

Juan Ramón Jiménez, máis cobizoso de mostrar o seu inxenio satírico que de penetrar na esencia das cousas, calificóu lixeiramente a *La lámpara maravillosa* de "lámpara sin aceite", cando éste ten nesta obra os máis delicados aromas e recendos e tamén a máis fonda sustancia. Guillermo Díaz Plaja en *Las estéticas de Valle-Inclán* percibe o gran valor desta obra non só no conxunto da do escritor galego senón no ensaio de estética europeo: "en el ensayo de esteticismo europeo —incluyendo a Rubén Darío— no existe un libro que ni de lejos pueda compararse en doctrina y en densidad para explicar los fundamentos estéticos del modernismo", coa salvedade de que nós poñemos *simbolismo* onde Díaz Plaja fala de *modernismo.*

La lámpara maravillosa é un manifesto simbolista na melodía, na musicalidade da súa prosa, na riqueza e beleza das súas imaxes, na súa visión da unidade armoniosa do Cosmos, no vóo simbolista do seu arte e das palabras cara as rexións do misterio e do desconocido, na profundidade da súa doutrina, na que se unen correntes estéticas, relixiosas e culturáis moi distintas: un vello panteismo céltico, moi metido nas entrañas da súa alma, un sentido platónico e pitagórico gregos e outras orientáis como o da cábala e o do quietismo budista.

E como punto de partida da percura do absoluto, a doutrina bergsoniá de que a razón só sirve para o conocemento parcial das cousas que nos chega á alma ao traveso dos sentidos; e que só a intuición nos pode poñer en contacto direito coa esencia das cousas escondida aos sentidos e máis á razón. Nas palabras introductorias de *La lámpara maravillosa,* ao formular a súa doutrina, repite Valle-Inclán as de Bergson, atribuíndollas aos místicos: "hay dos maneras de conocer lo que los místicos llaman *Meditación y Contemplación.* La Meditación es aquel enlace de razonamientos por donde se llega a una verdad, y la Contemplación es la misma verdad dedicada cuando se hace sustancia nuestra, olvidando el camino que enlaza razones a razones y pensamientos con pensamientos".

O libro *La lámpara maravillosa* está dividido en seis partes cuxos títulos son reveladores de que o simbolismo de Valle-Inclán foise inclinando cada vez máis na súa percura do absoluto ás vellas relixións e filosofías nas que hai un sentido de ocultismo da creación e da vida: *Génesis, El anillo de Giges, El milagro musical, Exégesis trina, El quietismo estético* e *La piedra del sabio.*

Pro non todo é platonismo, pitagorismo, ocultismo, e budismo na expresión da súa doutrina simbolista, xa que unhas veces descende a contarnos algunha anécdota significativa da súa vida rèveladora, da súa historia espiritual ou das súas doutrinas estéticas; e outras expoñen os seus puntos de vista políticos ao darnos a súa visión de España e do que Galicia é e debe ser no español.

O contido cultural político galleguizante de *La lámpara maravillosa* revela a unión que existía no pensamento entre Manuel Murguía, máximo expoñente do rexionalismo galego á volta do século, e Valle-Inclán; e sirve para explicar o feito de que fora Murguía o prologuista da primeira colección de contos de Valle-Inclán *Femeninas* (1895) publicado en Pontevedra.

Os títulos son ás veces enganosos e agachan temas ou materias que semellan totalmente extraños a eles pola súa trascendencia e significación política; e así no título *Milagro musical* trata unhas veces de temas de pura trascendencia política, como o da significación histórica do Reinado dos Reis Católicos na historia de España, e outros de significación cultural, como a esterilidade espiritual da chaira, símbolo de Castela, en contraste coa fecundidade do val e da montaña, símbolos de Galicia, e o do valor da lingua galega, como raiz e orixe das linguas españolas, e o bastardeamento do castelán, a partir do Renacimento; e así tamén no *Quietismo estético* trata da superior significación simbolista de Santiago de Compostela sobre Toledo como cidade representativa do eterno e permanente de España.

Valle-Inclán é un namorado da lingua galega, cuxo ritmo, melodía e ás veces vocabulario leva á prosa castelá pra lle dar maior sabor, expresión e musicalidade. "Tres romances son en las Españas: catalán de navegantes, galaico de labradores, castellano de sojuzgadores. Los tres pregonan lo que fueron, ninguno anuncia el porvenir".

Para Valle-Inclán a mengua da raza advírtese con door e rubor ao escoitar a plática daqueles que rexen o carro e son coroados ao son dos himnos. A súa linguaxe é unha baixa contaminación: francés mundano, inglés de circo e español de jácara. O romance severo, altivo, bravo, sentencioso, sonoro, non está hoxe no labio nin no corazón de onde fluen as leis.

Recollendo Valle-Inclán toda a crítica dos rexionalistas galegos, ergue a súa voz contra o Renacimento e aínda contra o Siglo de Ouro españóis e exalta a Edade Media na que o galego tivo tanta influencia na vida literaria española: "En la imitación del siglo que llaman de Oro, nuestro romance castellano dejó de ser una lámpara donde ardía y alumbraba el alma de una raza"; "era nuestro romance castellano, aun finalizado el siglo XV, claro y breve, familiar y muy señor.

Se entonaba armonioso, con gracia cabal, en el labio del labrador, en el del clérigo y en el del juez".

A tradición medieval hispánica deturpouna para el Fernando el Católico: "Y quebrantó esta tradición campesina, jurídica y antrueja, un infante aragonés robando a una infanta castellana para casar con ella y con ella reinar por la calumnia y la astucia. Fernando V trajo con las rachas del Mar Mediterráneo un recuerdo de aventuras en Grecia. Castilla tuvo entonces un gesto ampuloso viendo volar sus águilas en el mismo cielo que las águilas romanas. Olvidó su ser y la sagrada y entrañable gesta de su naciente habla, para vivir más en la imitación de una latinidad decadente y barroca. Desde aquel día se acabó en los libros castellanos el modo del Arcipreste Juan Ruiz. Las Españas eran la nueva Roma. El castellano no quiso ser el nuevo latín y hubo cuatro siglos hasta hoy de literatura jactanciosa y vana".

3.—*A visión galaica de España de Valle-Inclán.* Pro *La lámpara maravillosa* non é só un tratado de estética simbolista senón que, de acordo co carácter desa estética e as preocupacións dos homes do 98, preséntanos a visión de España de Valle-Inclán, que é profundamente galaica e que ten moitos puntos de contacto coa que por entón expresaban os rexionalistas galegos e que explica o amor que sentía Valle polos tradicionalistas navarros e polos fueristas vascos.

O seu novo contacto con Galicia, as súas novas meditacións sobre os problemas filosóficos e políticos unidos a esas preocupacións, levárono a formular unha doutrina do hispánico que era totalmente distinta e aínda oposta á dos seus compañeiros da *Generación del* 98 (Azorín, Baroja, Machado e Unamuno), a cual era totalmente castellanizante mentres a de Valle-Inclán nono é, e, pola contra, é profundamente galega. Da contemplación de Galicia e das súas meditacións encol dunha estética simbolista entrañablemente unida a ela, elévase Valle-Inclán a unha concepción de España, da súa historia, da súa lingua, da súa literatura e da súa cultura en xeral para destacar o valor e significación do galego na vida espritoal española.

Catro puntos importantes de significación cultural política presenta Valle-Inclán en *La lámpara maravillosa*: o distinto carácter da chaira, símbolo de Castela, e, o do val, que o é de Galicia; a significación política e cultural dos Reis Católicos na historia de España; o distinto carácter simbolista das dúas grandes cidades monumentáis españolas, Santiago de Compostela e Toledo, vendo na primeira non na segunda a representación viva e eterna de España; o valor e significación da lingua galega como auténtica raiz latina da española e as desviacións que do seu cauce natural latino sofríu a lingua castelá, sobre todo a partir do Renacimento e singularmente no Siglo de Ouro.

En contraste cos seus compañeiros de xeración (Azorín, Antonio Machado e Unamuno), cantores da chaira castelá, Valle-Inclán é o denostador dela; poisque só ve nela o símbolo do ermo e do páramo, tanto físico como espritoal; e, en cambio, é o cantor do val, que para el representaba a esencia do carácter de Galicia: "Toda llanura es yermo espiritual. En la llanura sólo florecen los cardos del quietismo... En la llanura las imágenes son tristes y menguadas, se suceden con medida monótona y tardía, como sombras arrastradas en los pasos de un lento caminar... Es el desierto donde la fantasía muere de sed. Estas llanuras miliarias recorridas de un cabo a otro por los pasos del hombre son largas como una vida; y en ellas los ojos jamás gozan de un acto puro de emoción de ser centro, si no es mirando al cielo. ¡Ay! faltan las azules y suaves montañas que ofrecen desde sus cumbres la visión integral de los valles, el conocimiento gozoso de la cima, la mística quietud del círculo y de la unidad".

A súa exaltación do galego, símbolo para el dos valores eternos hispánicos, lévao a cantar a Santiago de Compostela como a cidade española por excelencia, onde non pasa o tempo e se conserva o pasado como si os recordos doutros tempos se tiveran quedado dormidos nas pedras do granito dos seus grandes monumentos románicos e barrocos; mentras para el Toledo, a capital relixiosa de España, non é máis que un museo de ruinas, de antigüedades, un osario sin vida e sin esprito.

"En esta ciudad milenaria —dice Valle-Inclán referíndose a Compostela— huye la idea del tiempo. No parece antigua, sino eterna. Tiene la soledad, la tristeza y la fuerza de una montaña. Sus piedras no exhalan esa impresión de polvo, de vejez y de muerte que exhalan las de Toledo. En su arquitectura la piedra tiene una belleza tenaz macerada de quietismo; y las ciudades castellanas son deleznables y sórdidas como pináculos de calaveras que se desmoronan en los osarios. Ciudades amarillas, calcinadas y desencantadas, recuerdan el todo vanidad de las cosas humanas... El romance es lo único que vive potente en el cerco de estas ciudades de adobe, donde acaso se encuentre algún sillar más fuerte que los siglos. Y Compostela, como sus peregrinos de calva sien y resplandeciente faz, está llena de una emoción ingenua y románica, de que carece Toledo".

En *La lámpara maravillosa,* xa no seu comenzo, presenta Valle-Inclán, en máis dunha ocasión, a *epifanía* ou comunión da alma do escritor coa alma das cousas, que lle dá unha visión trascendental do mundo. A *epifanía,* que é a pedra de toque do arte simbolista, sentíuna Valle-Inclán ao se pór de novo en contacto con Galicia e revelarlle a contemplación da

súa terra a significación trascendental do arte, do Cosmos e da vida.

Valle-Inclán tivo unha visión epifánica, de comunión eucarística coa creación, ao se reintegrar á súa terra, despois de fuxir de Madrid, das súas tertulias literarias e do seu teatro profesional. O novo contacto coa súa terra púxoo en inmediata e directa comunicación co mundo alén do sensible, que vive expresado nas súas vellas tradicións, nas súas antigas lendas e mitos que semellan dar unha nova vida ás montañas, ao val, á álbore, ao penedo e máis aínda aos camiños e carreiros galegos. É a visión dunha terra mulida polo paso innumerable de xeracións, de millares de pelengrinos que andiveron por ela ao traveso dos séculos e polo esprito dos mortos que se incorporaron a ela de novo ao morrer.

Nos primeiros apartados de *La lámpara maravillosa,* baixo o título de *El anillo de Giges,* preséntanos Valle-Inclán unha serie de anécdotas persoáis que son os intres de gracia, de *epifanía,* que tivo na súa nova visión da terra galega. Neste estado de gracia, alén dos sentidos, as palabras resultan impotentes para expresar a *epifanía* do escritor coa alma universal do creado; e Valle-Inclán expresa as limitacións da palabra nese apartado, nunha sección subtitulada "el poeta tiene solamente algo suyo que revelar a los otros cuando la palabra es impotente para la expresión de sus sensaciones: tal aridez es el comienzo del estado de gracia".

É neste estado de gracia do escritor cando as palabras cobran as insospeitadas significacións que el lles dá. Valle-Inclán recibíu esa gracia ao viaxar pola terra do Salnés (Pontevedra) onde nacéu: "Ibamos cimeros que los valles parecían lejanos, miniados, intensos con el traslúcido de los esmaltes. Eran regazos de gracias y los ojos se santificaban en ellos; pero nada me llenó de gozo como el ondular de los caminos a través de los herbales y las tierras labradas. Yo los reconocía de pronto como en una sacudida. Reconocía las encrucijadas abiertas en medio del campo, los vados de los arroyos, las sombras de los cercados. Aquel aprendizaje de las veredas, diluído por mis pasos en tanto años, se me revelaba en una cifra, consumado en el regazo de los valles, cristalino por el sol, intenso por la altura, sagrado como un número pitagórico. Fuí feliz bajo el éxtasis de la suma, y al mismo tiempo me entró un gran temblor comprendiendo que tenía el alma desligada. Con una alegría coordinada y profunda me sentí enlazado con la sombra del árbol, con el vuelo del pájaro, con la peña del monte. La tierra de Salnés estaba toda en mi conciencia por la gracia de la visión gozosa y teologal. Quedé cautivo, sellados los ojos por el sello de aquel valle hondísimo, quieto y verde, con llovizna y sol, que resumía en una comprensión cíclica todo un conocimiento cronológico de la tierra de Salnés".

Si *El anillo de Giges* é a presentación dunha serie de momentos en que Valle-Inclán recibíu a gracia da comunión espritoal co Cosmos e o goce de expresar ese estado de gracia por medio do arte; *El milagro musical* é un ensaio sobre o valor da palabra inspirado nas doutrinas simbolistas, que abriron insospeitados horizontes significativos á musicalidade das palabras.

Seguindo a liña da doutriña de Schopenhauer, que ve na música a expresión por excelencia para chegar ao absoluto, a onde non pode acadar a palabra, dinos Valle-Inclán que a linguaxe, as palabras, son formadas por tódalas xentes, polo vulgo; pro que pertence ao artista descobrir, coa musicalidade da palabra, as súas significacións máis escondidas e insospeitadas: "El poeta ha de confiar en la evocación musical de las palabras todo el secreto de esas ilusiones, que están más allá del sentido humano, apto para encarnar en el número y en la palabra de las verdades demostradas. Las palabras son humildes como la vida, pobres ánforas de barro, contienen la experiencia derivada de los afanes cotidianos, nunca lo inefable de las ilusiones eternas. El hombre que consigue romper alguna vez la cárcel de los sentidos, reviste las palabras de un nuevo significado como de una túnica de luz. Entonces su lenguaje se hace sibilino. El poeta ha de esperar siempre un día lejano donde su verso enigmático sea como diamante de luz para otras almas de cuyos sentimientos y sensaciones sólo ha sido precursor. El poeta debe buscar en la impresión de ser mudo, de no poder decir lo que guarda en su arcano, y luchar por decirlo, y no satisfacerse nunca".

É neste ensaio sobre a musicalidade da lingua, en percura das súas máximas posibilidades e horizontes, onde desenvolve a súa doutrina do valor da súa lingua vernácula, do galego, como raiz das linguas hispánicas e fresco manantío do que en todo momento a lingua española pode recibir unha enerxía vivificadora. Valle-Inclán mesmo practicóu esta doutrina, máis na súa prosa que na súa poesía, empregando un vocábulo galego en lugar do castellano cando consideraba ao primeiro superior ao segundo en musicalidade e significación.

Hai unha certa correspondencia e parentesco entre a prosa de *La lámpara maravillosa* (1916) e o seu libro de poemas *El Pasajero* (1920). Nas dúas obras hai unha temática semellante, unha linguaxe parecida e unha análoga distribución dos temas na súa composición, na que se advirte un predominio dos de carácter simbolista galego ao comenzo e unha acumulación dos de sentido esotérico na segunda parte, na que amosa unha temática de relixión ocultista oriental budista e helénica pitagórica.

No primeiro apartado de *La lámpara maravillosa* presentóunos Valle-Inclán a *Epifanía,* a súa comunión espritoal

coa alma de Galicia e á vez co novo arte; e no *Milagro musical* ofrecéunos a súa doutrina do valor musical da palabra, o seu sentido da língua castellana e o da galega, así como a función dunha e outra na expresión literaria, sendo pra el a galega fonte e raiz renovadora da lingua hispánica xeral en tódolos tempos. En cambio, nos derradeiros apartados de *La lámpara maravillosa,* igual que nos de *El Pasajero,* hai xa unha combinación de ocultismo búdico e pitagórico, de cábala e de cencias ocultas, que se expresa nos títulos destas tres últimas partes: *La exégesis trina, El quietismo estético* e *La piedra del sabio.*

La exégesis trina é un novo canto ao estado de gracia, "Al éxtasis en el que el goce contemplativo de todas las cosas en el acto de ser creadas". Sinala Valle-Inclán os tres tránsitos polos que pasa a alma antes de ser iniciada no misterio da eterna beleza: o primeiro tránsito, amor dooroso; o segundo, amor gozoso; e o terceiro, amor con renunciamento e acougo.

O primeiro camiño, o amor dooroso, é tamén a exposición da súa doutrina simbolista basada na unidade de asociación das cousas pola door e a do tránsito do seu arte do simbolismo ao expresionismo, sobre todo a forma do expresionismo que os críticos alemáns conocen por *expresionismo comunionista,* ou sexa, de comunión da alma do escritor, por medio do persoaxe, coa door dos outros seres humáns. Valle-Inclán expresa esta ideia con singular agudeza e beleza na segunda sección de *Exégesis trina* que leva de tíduo: "alma en cárcel, si quieres amar sé taumaturga, obra la maravilla de transmigrar por el dolor en la conciencia ajena, amor con dolor es el primer tránsito de la iniciación estética, y el enimga de la fatalidad en la tragedia antigua".

Deste modo a transmigración da alma do escritor e con ela a do protagonista, equivale en realidade á transmigración inversa: a da alma do próximo na do escritor e con ela na do protagonista. E esto, en derradeiro termo, non é outra cousa que a transfiguración expresionista, chamada *Wanderung* polos expresionistas alemáns, que é o cambio que se produce na alma do escritor cando mergulla a súa door, consciente da solidaridade universal, na door do próximo. E Valle-Inclán sentíu quizáis máis que ningún outro compañeiro de xeración esta solidaridade universal na súa fase expresionista, superado xa o seu simbolismo no que a súa solidaridade tiña profundas raíces galaicas.

EMILIO GONZÁLEZ LÓPEZ
New York

A FESTA DAS SETE VACAS, EN TEBRA: ¿REMINISCENCIA DUN VELLO CULTO XERMÁNICO?

En memoria de meu pai.

E á miña nai, que tantos anos viviu os feitos que eiquí se contan.

I. — TEBRA

Tebra é un pequeno val a uns vintetantos kilómetros da Guardia, a quince de Tui, a sete de Tomiño, a doce de Gondomar e trinta e tres de Vigo. É terra de ledos viños, de fondos piñeiráis, de farturentas matanzas, de fachendosas bodas e, cómo non, de rebuldeiras festas e algareiras romerías.

Toda a bisbarra que cai ao S. O. de Galicia, xeolóxicamente está artellada por alineacións montañosas, nas que alternan granitos arcaicos e esquistos, ás que se adosan tres terrazas cuaternarias que baixan hastra o canle do río Miño e, a un nivel máis baixo déstas, espállanse vizosas veigas aluviás [1].

No decir de M. F. RODRÍGUEZ, estas terrazas foron "asento no período pleistoceno dunha cultura paleolítica, que ten deixado unha manchea de trebellos de cuarcita (abbevillense e acheulense)" [2].

O val de Tebra conta con tres castros, en posicións moi equidistantes, situados un en cada unha das tres parroquias: o de Santa María (conocido por Outeiro da Cruz), o de San Salvador (chamado o Castro) e o de Vilameán (que dín Outeiro dos Mouros). Vista a súa disposición estratéxica, o val de Tebra debéu de ser verdadeiramente impenetrable. Nos montes da parroquia de Santa María hai tamén un gran petroglifo, descoberto hai poucos anos.

Polos séculos XII e XIII, ao parecer, o val de Tebra estivo moi especialmente vencellado ao Mosteiro de Oia, que debéu de mediatizar moito a vida do val por entón [3], mercando terras aos labregos, quenes logo as traballaban en foro ou en arrendo. Polo que semella, ese Mosteiro tivo moi importantes posesións no val de Tebra [4].

---

[1] M. F. RODRIGUEZ, "Goyán, esquema histórico", Museo de Pontevedra, sep. Tomo XII, 1958.

[2] Idem.

[3] PALLARES MENDEZ y PORTELA SILVA, "El Bajo Valle del Miño en los siglos XII y XIII. — Economía agraria y estructura social", páxs. 94 e 100.

[4] "El monasterio se orienta decididamente en las zonas agrícolas y, de una manera muy especial en este momento —1190 a 1240— a los valles de El Rosal y Tebra" PALLARES e PORTELA, op. cit., páx. 94.

Toda a bisbarra que vai ao longo da veira dereita do Miño [5], dende o antigo Coto de Tui deica chegar á foz deste río no Atlántico e tendo ao Norte unha barreira montañosa que o separa do Val Miñor, constituíu na Edade Media unha *terra* ou circunscripción que foi chamada sucesivamente Taliares, Tariales, Taraes e derradeiramente Riba de Miño e Tarás. Toda ela, rexida por un *tenente*, estaba comprendida, á súa vez, na *terra* de Toroño, que collía máis ou menos o que hoxe é a diócesis de Tui.

Desaparecida esa circunscripción, xurde a xurisdicción do castelo de Tebra (a Torre, como por alí se lle chama) e tamén a do concello da Guardia. Este Castelo foi mandado facer por Pedro Madruga, polo que semella pra atacar a vila de Baiona. Derrubado no tempo das revoltas irmandiñas mantívose así deica época moi recente, en que foi reconstruido, engadíndolle unha torre máis, que non tiña. Arredor deste castelo hai moi fermosas lendas, que aínda hoxe se contan con un certo respeto. (Con toda seguridade, á Torre de Pedro Madruga precedéu outra que hoxe non nos é conocida, anque sospeitamos que aínda existen restos dela. Sin dúbida que así tivo que ser, pois a xurisdicción do castelo de Tebra remóntase ao século XIII, uns douscentos anos antes de Pedro Madruga).

A etimoloxía do topónimo non ofrece dúbida: *tenebra*. O que sí xa é máis confuso e o por qué do mesmo.

Non sabemos a importancia que o castelo e a súa xurisdicción civil e criminal puideron ter na modelación da persoalidade de Tebra. Supoñemos que tendo por amo e residente a tan rebuldeiro señor (e logo aos seus disparatados descendentes), por entón o val debéu de ter unha grande importancia.

Ao menos en 1334, sabemos que en Tebra había notario —"Eu Pero Martines Notario de Tebra e de seu alfoz" [6]—, que o era ademáis "do seu alfoz", o cal parece indicar unha certa importancia de Tebra, como centro desa bisbarra.

Aínda na vixente ordeación eclesiástica, Tebra é un alciprestádego que ademáis das tres parroquias, comprende as de Amorín, Barrantes, Estás, Figueiró, Forcadela, Goián, Pinzás, Piñeiro, Taborda e Tomiño. De xeito que o alciprestádego de hoxe parece lembrarnos aínda a vella xurisdicción. O curioso é que o alcipreste non está en ningunha das tres parroquias de Tebra, senón na de Goián [7].

O val é de moita densidade de población e a terra, sin ser ruín, non é tan boa como a das veigas de máis á veira do Miño. A población está moi espallada e aséntase con preferencia na liña de unión das veigas co monte baixo, constituida por soutos e *tomadas* ou montes propiedade dos veciños, pois o monte alto acostuma ser *comunal*, ou do concello, na terminoloxía

---

[5] M. F. RODRIGUEZ, op. cit.
[6] Documento transcrito por PALLARES e PORTELA, op. cit. páx. 129.
[7] Nomenclátor-Estadística de la Diócesis de Tuy-Vigo, junio 1972.

local. Esta disposición dos caseríos non pode deixar de nos lembrar a descripción de Tácito: "Cousa sabida é que ningún dos pobos da Xermania mora en cidades cercadas, nin aturan que as súas casas estean achegadas unhas ás outras. Viven, ciscados e alonxados uns dos outros, onde millor lles peta. Non fan as súas aldeas á nosa maneira, xuntando e trabando todos os edificios: cada un cerca a súa casa con un certo espacio arredor..." (*Xermania,* 16). Estas derradeiras palabras de Tácito sirven pra definir con exactitude a palabra *eido,* na acepción da bisbarra, que somentes se usa como espacio de terra de cultivo que arrodea a casa.

Tebra, non hai a menor dúbida, conserva unha moi acusada persoalidade. Así como xeográficamente é unha unidade moi definida, moi cerrada sobre sí mesma, arrodeada de montes e soio con saída directa pra a veira do Miño polo pinal de San Tomé, tamén en todas as súas manifestacións encerra un marcado calco de singularidade.

Proba disto é o estudo que vai seguir, verdadeiramente insólito. E tanto é así, que este mesmo traballo levóunos dereitos a outros máis que temos pensado encetar moi axiña. O resultado —podemos adiantalo xa—, vai ser mesmo solprendente.

II. — A FESTA DAS SETE VACAS

A festa do día 8 de setembro —a Natividade de María—, conocida alí por "festa de Santa María" ou "da Patrona", por sélo da parroquia de Santa María de Tebra, é moi sonada polo Baixo Miño e por outras aldeas de arredor. E a sona venlle maiormente por ser moi vello costume matar, na mesma parroquia e polos seus veciños, un número de vacas —ou bois, indistintamente— que en tempos moi remotos semella que foron nove, de sete non hai moito e, neste ano 1972, somentes unha. O verbo local pra desinar este feito é *carnear*: "Este ano non carneamos en Cimadevila".

Por iso se lle chama aínda hoxe a festa das sete vacas [8].

Pero o viva que se mantén a tradición e o especial interés cultural e humán que este feito encerra, é algo moi merecente dun estudo demorado que eiquí non se vai facer, e, especialmente, de dar a conocer os feitos con toda meticulosidade, e aínda con aportacións gráficas, pra que os que queiran estudalos, interpretalos e comparalos poidan dispoñer do iñorado e moi estimable material que eiquí se recolle.

Como digo, aínda en datas moi próximas de moi poucos anos, nós fumos testigos da mata de sete vacas na parroquia de Santa María de Tebra. E o que entón se adoitaba era matar unha por cada barrio —Samuelle, Cimadevila, Outeiro, Ponteciña, Carballal—, e aínda, en ocasións, lembramos que algún barrio matóu máis de unha. Dentro de Tebra, o feito ten

[8] ELISEO ALONSO, "Bajo Miño y costa Sur", páx. 205.

máis tradición en Santa María que nas outras parroquias. Coidamos que en San Salvador e en Vilameán xa non se "carnea" hoxe, anque nós lembrámonos de anos en que se fixo. O que sí está moi craro é que a xente ten concencia de que somentes en Tebra se "carnea". En San Salvador e Vilameán, o acto tiña lugar tamén no mes de Setembro, con ocasión das festas máis importantes desas parroquias, pero que non corresponden á dos patróns de cada unha.

Por comodidade (ben por darlle máis facilidades ao matachín que ven de Tomiño, ou ben por se tratar dun lugar equidistante de dous ou tres barrios), moitas veces matáronse tres ou catro vacas nun mesmo lugar, pero con destino a eses barrios concretos. Este era o caso da Devesa da Casanova —equidistante entre Outeiro, Carballal e Ponteciña—. E resulta ben chamativo que neste ano se deixara ese lugar case sagrado e mítico e se fixera a mata nun toxal do barrio da Ponteciña, á beira dunha estrada, sin dúbida pra maior "facilidade de accesos", non lonxe da mesma Devesa da Casanova. Neste lugar, que como resulta do topónimo é unha devesa, arrodeada de veigas, hai uns penedos aos que se subía o veciño que dirixía o acto das puxas (xa veremos en qué consiste), e que adoitaba ser sempre a mesma persoa. Trátase, por algunha razón, de alguén destacado na parroquia. Tamén veremos isto máis adiante.

Danse moitas razóns do por qué deste feito de mataren os veciños mesmos esas reses, e somentes pra eles, con ocasión do día de Santa María. A máis espallada, e non a máis convincente, é que se trata dunha tradición moi vella: tradicións moi vellas fóronse hai xa moito tempo, e non por seren vellas. Outra é que, matando os mesmos veciños as vacas e repartíndoas eles, teñen confianza e seguridade tanto na calidade da carne, pois trátase dun animal conocido de todos, como no reparto que da res se faga, xa que non lle van meter, como os carniceiros, carne da agulla por folla blanda ou ósos e pelexos por carne de primeira. Tamén se dá como razón que, desta maneira, a carne ven sair moito máis barata, o cal é certo si non se conta o traballo. Moito máis fondas e fortes teñen que ser as vellas raíces de todos estes feitos, anque tamén teñan que concurrir razóns de orde práctico. Na derradeira parte deste traballo faremos por dar algunha explicación a este feito, así como unha posible interpretación do mesmo.

Importa sinalar dende agora que as reses a sacrificar tanto poden ser vacas como bois, anque en tempos nada lonxanos —hai menos de vinte anos—, houbo preferencia polos bois, conforme a esculcas que fixemos e a referencias da nosa mesma familia. As reses, compre destacalo tamén, poden ser da parroquia ou non. En xeneral, non son da parroquia, por mor —coidamos nós— de que a xente refuga comer a carne da res que foi da súa propiedade, criada con tanto aloumiño e

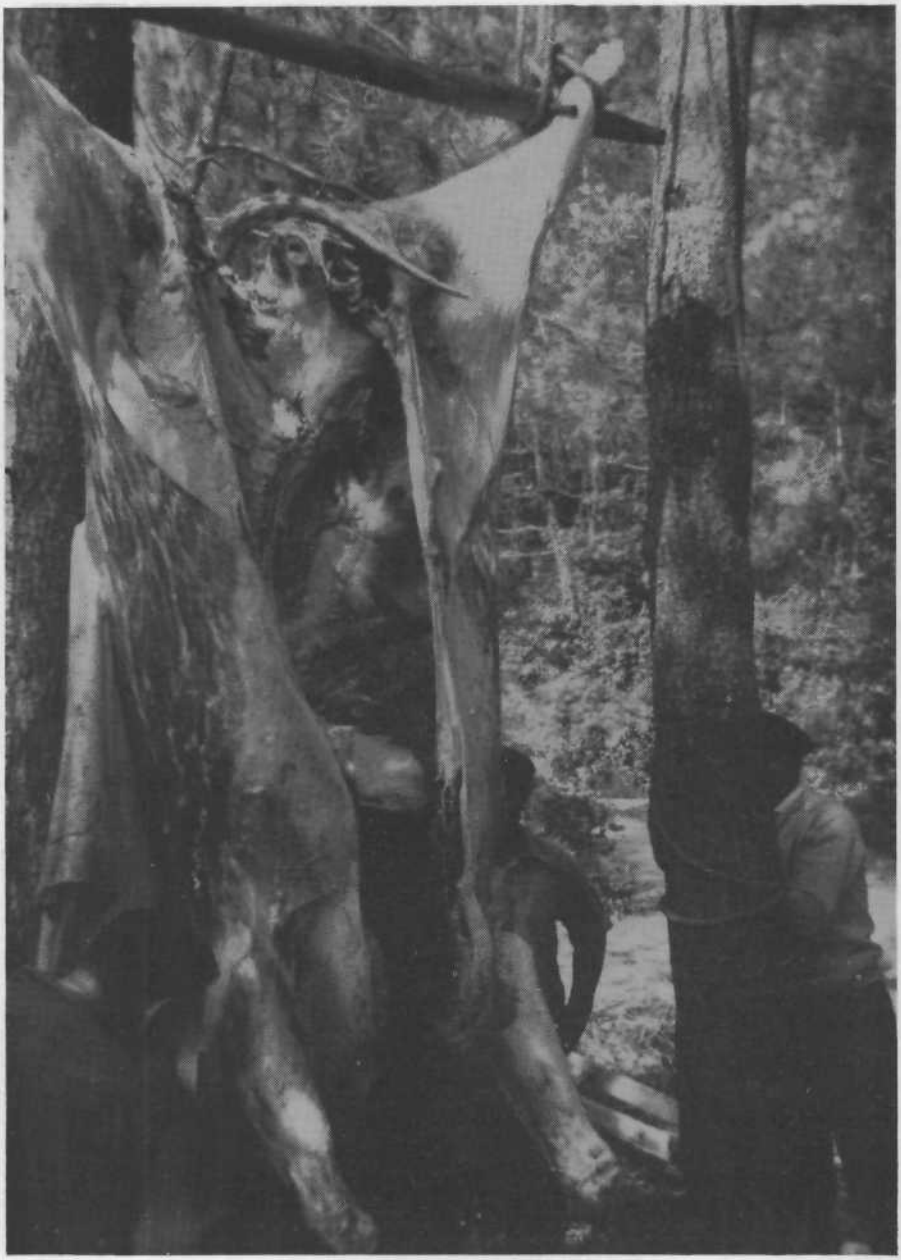


Fig. 1

que enchéu tantas horas na vida do paisano. (Isto, en Vigo mesmo, sigue observándose hoxe con toda vixencia, no propio casco urbano —a Florida, por exemplo).

O normal é comisionar a un veciño pra que merque a res. O veciño en quen recaíu este ano ese cometido adiantóu el os cartos pra a mata da vaca, mais os paisanos non lle pagarán mentres non pase un mes. Trátase de costume moi observado nas feiras, que néstas sí que ten sentido e crara finalidade práctica, xa que nese plazo o comprador pode desfacer o trato si a res ten "vicios ocultos" (si saíu turrona, si ten certas enfermedades, etc.); mais neste outro caso, o certo é que non sabemos o por qué do plazo. Ocúrresenos que ben se poidera tratar de que se observa por analoxía co caso xeneral e coa finalidade de, nese tempo, facer as contas de todo o acto, ao mesmo tempo que se lles dá aos veciños a posibilidade de dispoñer dun certo plazo pra o pago. Digamos tamén que neste ano a vaca foi mercada fora da parroquia.

Ao cabo, chega o día 6 de setembro —dous días antes da festa de Patrona— e, pola mañán cedo, un matachín, carniceiro que ven de Tomiño, mata a res, convertida xa nunha comunidade dos veciños que a mercaron e que "entran nela", ou que "carnean". Despóis de morta e logo de ser despelexada, procédese á división material do animal. Operación tan singular ten estes momentos rituáis, merecentes de toda atención:

1. Os veciños penduran a res en canal, coa cabeza pra baixo, atándoa polas patas traseiras a un pau que acostuma estar, á súa vez, amarrado a dous piñeiros. Véxase a foto número 1. Este atado é tamén ritual e xa sabido dende sempre, pois ten unhas voltas e un recorrido ben ensarillado, ao que se axustan sempre, coa finalidade de que as patas traseiras non se poidan xuntar e a res poida ser subida e baixada con facilidade e á altura que se queira. (O conocido cadro de Rembrandt "O boi esfolado", sería a millor ilustración do que decimos. Compárese, senón, ese cadro coa foto núm. 1).

2. Feito isto, o matachín procede a fender a res, ao longo do espiñazo, en dúas follas, de xeito que o corte vai xusto polo medio do espiñazo, cortando as vértebras.

3. Despóis parte ao medio cada folla —cada mitade— pola costela número oito, a contar de abaixo pra riba (dende a cabeza, pois a res está pendurada coa cabeza pra baixo).

4. Con esta operación, temos xa os "dianteiros" e os "traseiros". Entón procédese a pesar cada un deles nunha romana —a pesa, que lle chaman—, pois a idea de equidade e de igualdade preside todo o acto, de xeito que a súa observancia está moi metida no ánimo de cada quen.

Neste ano, os dianteiros pesaron 58 kilos xustos, mentras que os traseiros un pesóu 70 kilos e outro 70 e medio. A vaca, en canal, pesóu 256,50 kilos.

5. Logo dáselle a cada media folla un corte ao traveso —sempre presidindo a idea de exactitude e de equidade—, de xeito que cada unha delas queda dividida en catro partes. Estes son os "cartos".

Pero esta operación xa non a fai o carniceiro, senón os mesmos veciños, como todas as que lle siguen. O labor do matador, pois, queda reducido a matar a vaca, despelexala, destripala e fendela en cruz. O demáis é cousa que soio poden facer os veciños. Polo seu traballo, neste ano, o matachín cobróu 350 pesetas.

6. Mais facendo agora un corte vertical, ao longo de cada folla partida en "cartos", saen os "recartos", dazaséis en total.

O "recarto" é a cuota ideal que ten cada veciño na vaca. Decimos ideal, pois anque eses recartos son dazaséis e dazaséis son os interesados na vaca, o recarto que leva cada veciño non é esa dazaséis ava parte da vaca, senón que o seu lote materialízase de maneira que leve, pra unha maior equidade, carne dos "dianteiros" e dos "traseiros", pois estímase que non sería xusto que uns levaran somentes traseiros e outros tan soio dianteiros, xa que a calidade e aproveitamento non son equivalentes. Así é, pois, como se materializa esa dazaséis ava parte "en que entra" cada veciño, como copartícipe na comunidade da res.

Desta realidade derívanse as demáis consecuencias: terá que pagar, polo tanto, unha dazaséis ava parte do precio da res (descontado o que se obteña nas puxas, como veremos) e terá tamén, frente a esas obligacións, os correlativos dereitos.

7. Anque os lotes son dazaséis, e non é admisible de ningún xeito calquera outra división, na realidade ocurre que dous ou máis veciños póñense previamente de acordo pra repartirse *entre eles* un "recarto". Mais na comunidade da vaca soio un deles conta; os demáis son iñorados e os tratos que poidan ter son cousas de cada un, pero totalmente ao marxe da comunidade. Así, pagará únicamente a súa dazaséis ava parte o comuneiro que como tal estea considerado polos veciños, por ter entrado como tal no reparto (sin perxuicio, craro é, de que éste reclame, pero soio il, dos outros socios *seus* o que teña que reclamar, pero sin que nada teña que ver coa comunidade).

E de certo que esta situación dase moito na realidade, pois a dazaséis ava parte dunha vaca... é aínda moita vaca! (Neste ano, cada recarto pesóu uns dazaséis kilos).

Aínda debemos decir que a formación concreta ou materialización en carne do lote de cada comuneiro, é operación que se acostuma deixar pra a tarde, pois, unha vez que a vaca quedóu dividida nos seus dianteiros e traseiros, xa se pasa a outro dos feitos máis singulares do acto: a puxa das vísceras e demáis partes da res que poden ser obxeto de puxa.

Ese reparto ou materialización do cupo de cada un, é xa cousa enteiramente privada dos veciños, que queda reducido

a un axuste de contas a facer entre os dazaséis interesados, pois a ninguén máis interesa.

Pola mañán cedo, tan axiña como a vaca é sacrificada, en todo o val de Tebra empezan a escoitarse os "cornos", como sinal de que a vaca xa se matóu e de que a xente pode ir ás puxas. É unha sorte de convocatoria ou de chamada pra o acto. No canto de tanguer as campás, o que se fai é tocar os cornos, pois éstes, o mesmo que aquélas, anuncian unha solemnidade. Neste mesmo ano, por exemplo, un equipo de altavoces andaba o día 6 polo val anunciando a festa, mentras os cornos facían o seu propio anuncio das puxas. É decir, que nin campás nin altavoces teñen nada que ver coa mata das vacas: os cornos son a única maneira de anunciar a solemnidade.

Neste ano 1972, é certo, somentes nun barrio se tocóu o corno, que foi —véxase a foto núm. 2— unha gran caracola mariñeira, que se encargóu de tocar o rapaz que vemos na foto. Pra este acto das puxas sempre foi preferida esta gran caracola que se garda como un tesouro nunha casa da parroquia. Mais noutras ocasións —sin dúbida porque non había tantas caracolas como barrios ou porque nun mesmo barrio tocaban os cornos varias persoas— botábase man dos mesmos cornos de vaca ou boi, cortados polo bico, pra a mesma finalidade. É moi normal o uso destes cornos, pois hoxe tanto se usan pra esa finalidade especial, como pra convocar aos veciños pra reparar un camiño ou limpar unha presa, ou si anda

Fig. 2

fogo no monte, como tamén pra as chamadas "cornetadas" ou festas de escarnio con que os mozos da parroquia, polas noites, abouran ao viuvo ou viuva de que se ten a sospeita ou a noticia, non soio que vai casar de novo, senón que anda enredado en paliques con algunha solteira ou solteiro a horas ou en lugares que poden facer sospeitar... O sistema, pois, ten plena vixencia no día de hoxe.

En realidade, o tocar os cornos constitúe unha verdadeira alborada, anunciadora das festas, o mesmo que as gaitas ou as "treboadas" que, cos primeiros foguetes, enchen o val dunha ledicia que non poderemos esquecer xa nunca máis.

E a convocatoria axiña é atendida, pois polos carreiros que van ter á Devesa da Casanova (ou aos demáis lugares onde se "carnea"), empeza a buligar a xente, homes e mulleres, pra ver de rematar un bó fígado, uns boches ou un retrinco de bandullo pra os callos que nunca poden faltar no pantagruélico xantar do día 8, pra honra de Santa María e do apetito que temos os seus veciños.

As puxas constitúen un acto de moita importancia.

Obxeto das puxas son as vísceras da res sacrificada, pero tamén o rabo, o ubre, a cachola e as patas. O pelexo do animal, ao menos neste ano, foi regalado ao veciño que adiantóu os cartos pra mercar a vaca, que é carniceiro en Tomiño.

O director das puxas é un veciño da parroquia, persoa sempre de respeto pra todos, pois ha de estar por riba dos interese de cada quen, ao servicio total do acto. Trátase sempre dun petrucio moi sentado, de moita persoalidade, e que sempre resulta que é tamén o que fai as puxas da Santa María o día 8, na procesión que con ela se fai arredor da ilesia [9] e polo turreiro da festa —onde está o cruceiro do Calvario. Lembrarémonos sempre do tío José do Lea, como puxador da Santa e como puxador na Devesa da Casanova. Morto hai uns cantos anos, as puxas deste ano 1972 foron dirixidas por Evaristo do Florencio —foto núm. 3— quen, coa rara habilidade que esixe e require o acto, cunha finura e dominio poucas veces vistos, deu ao acto a dinidade dos millores tempos. Poucas veces as ideas medulares do mesmo —seriedade, equidade, o facer ben as cousas— brilaron tan alto como desta vez.

O puxador colle na man a peza que se vai subastar. Case nunca abre il a puxa, senón que agarda a que o fagan as xentes que se amorean arredor dil. E como a cousa vai con calma, sempre ten que decir algo máis ou menos retranqueiro pra que a xente se decida. Pode que este sexa o intre máis difícil do acto, o que máis habilidade esixe deste persoaxe. As puxas son moi lentas: un ril que neste ano se rematóu en 30 pesetas, empezóu a ser subastado en menos de 15 pesetas e custóu moito chegar a aquela cantidade.

---

[9] "Ilesia" é a forma local de "eirexa".

Sin dúbida, unha das razóns desta lentitude, máis que a cobiza de levarse a peza por poucos cartos —que tamén a hai—, é o respeto, o inmenso respeto (que xa case non entendemos os que estamos acostumados ás subastas dos xuzgados das nosas cidades, sempre turbias e cheas de escuros intereses, e nas que se abesullan procedimentos verdadeiramente delictivos) que os demáis licitadores merecen. A seriedade con que se ateñen ás leises do xogo —pra iso son leises e son un xogo—, é un dos símbolos ou manifestacións de cultura que máis nos teñen impresionado. E non digamos a todos aqueles que un día, de súpeto, se atopan con este acto singular.

Imos poñer dous exemplos ilustrativos e reveladores, feitos ocurridos neste ano: xa fora puxado un ril en 30 pesetas, mais ao facerse a puxa do outro, non había maneira de que se dera subido de 15 pesetas. O puxador estaba moi amolado; pero dun xeito moi especial todos os concurrentes, pois víase que non estimaban xusto que saira un máis favorecido que o outro, sendo o obxeto da puxa igual. Cando, ao cabo, e despóis de moitas voltas e tira e afloxa do puxador, se chegóu ás trinta pesetas, houbo un respiro xeneral de alivio, pois a equidade chegóu e todos quedaron moi ledos e satisfeitos.

E outro caso foi unha curiosa puxa que fixo un velliño da parroquia. No ánimo de todos os presentes estaba o regalarlle un retrinco de bandullo polo que móstróu interés, tendo en conta ademáis que axudara nos traballos. Mais non se fixo así. Fíxose unha puxa simbólica; dixéronlle que abrira cun precio que coidara axeitado, e ao remate adxudicóuselle ¡nunha peseta!

A elegancia do feito, a delicadeza e cultura que supón, é moi dina de ser suliñada eiquí, pois dar unha imaxe de todo o acto é o que nós nos propuxemos. O xogo é o xogo, e as súas reglas rixen pra cada quen.

Compre suliñar aínda en orde a este acto os feitos seguintes:

1. As vísceras e demáis obxetos de puxa, son na maoría dos casos retallos e non pezas enteiras. Esa é a norma xeneral, que somentes cede nos casos seguintes: rabo, língua, cachola e os mesmos riles, pois anque se puxan enteiros, a puxa faise por separado.

2. As pezas puxadas non se pagan nunca no acto. Tanto é así que a quen queira pagar, non se lle reciben os cartos. (E así ocurríu de feito este ano, nun caso de puxador de fora da parroquia). Á veira do director da puxa hai sempre alguén que vai collendo o nome da persoa que puxa, do que puxóu e do que poderíamos chamar precio do remate.

E como a vaca non se paga senón ao mes da compra, o cobro do importe das puxas faise antes dese día, pra o cal hai sempre alguén que se encarga.

Fig. 3

3. Os cartos que se xuntan desas puxas destínanse a pagar o precio da vaca. Naturalmente, o que se obtén é arredor dunha décima parte do custe total da vaca. Por iso, o resto debe prorratearse entre os dazaséis comuneiros que entraron nos recartos.

Anque fixemos algunhas averiguacións, non hai hoxe a menor noticia nin a máis vaga lembranza de que nalgún tempo os cartos procedentes das puxas tiveran relación algunha cos cultos relixiosos, nin siquera cos gastos da festa profana.

Pra que se poida ter unha idea o máis cabal posible das puxas e dos seus precios, así como dos lotes que foron puxados, damos a seguir un cadro relativo ao ano actual:

Cachola	155	Pts.	”	45	”
Rabo	50	”	”	45	”
Carnes mortas ...	40	”	”	45	”
” ...	35	”	Lingua	230	”
” ...	45	”	Ubre	25	”
” ...	10	”	”	10	”
Ril	30	”	”	25	”
Ril	30	”	”	15	”
Corazón	30	”	Sebo	10	”
”	30	”	”	20	”
”	30	”	”	20	”
”	30	”	”	15	”
Fígado	35	”	”	5	”
”	40	”	”	5	”
”	60	”	”	5	”
”	105	”	Callos	5	”
”	50	”	”	16	”
”	55	”	”	15	”
”	55	”	”	16	”
”	70	”	”	10	”
”	95	”	”	12	”
Pata	26	”	”	45	”
”	25	”	”	25	”
”	36	”	”	20	”
”	30	”	”	1	”
Boche	40	”			
			Total	1.922	”

4. A cobiza da equidade, como xa queda dito, preside todo o acto, de maneira que sempre está presente a idea de igualdade nos repartos. En canto ás puxas o mesmo. Do cadro anterior resulta que, fora de algunha rara excepción, as vísceras parellas tiveron precio semellante. E si por calquer razón non se chega nas puxas a esa igualdade equitativa, o feito non senta ben a ninguén. Algunhas diferencias mínimas de precio que se botan de ver, responden a non se poder chegar a

unha división simétrica da peza: é o caso, por exemplo, do fígado ou dos retallos de bandullo.

5. Nas puxas pode entrar calquer persoa. O sistema é tan aberto que aínda un simple curioso, alleo á parroquia ou desconocido de todos, pode puxar; e non soio non se vé mal que o faga, senón que en moitas ocasións os mesmos veciños encirran a un presente ocasional pra que interveña na puxa. O feito, pois, é visto con simpatía, como un verdadeiro xogo, a ver qué pasa.

O mesmo director da puxa pode intervir como un máis, si é que lle interesa, e así ocurre sempre. Non facelo sería máis ben un acto "distante", pois non tería simpática acollida. Mais as reglas do xogo —que il é o primeiro en acatar e en impoñer— lévanlle a non abusar da súa condición, sin que tampouco teña por qué quedarse curto. É un máis, e con isto queda dito todo. E non se ten noticia algunha de que nunca teña ocurrido algo que supuxera un apartarse destas normas que uns e outros observan con verdadeira relixiosidade, pero de xeito moi natural, como cousa sabida, que é así e nada máis.

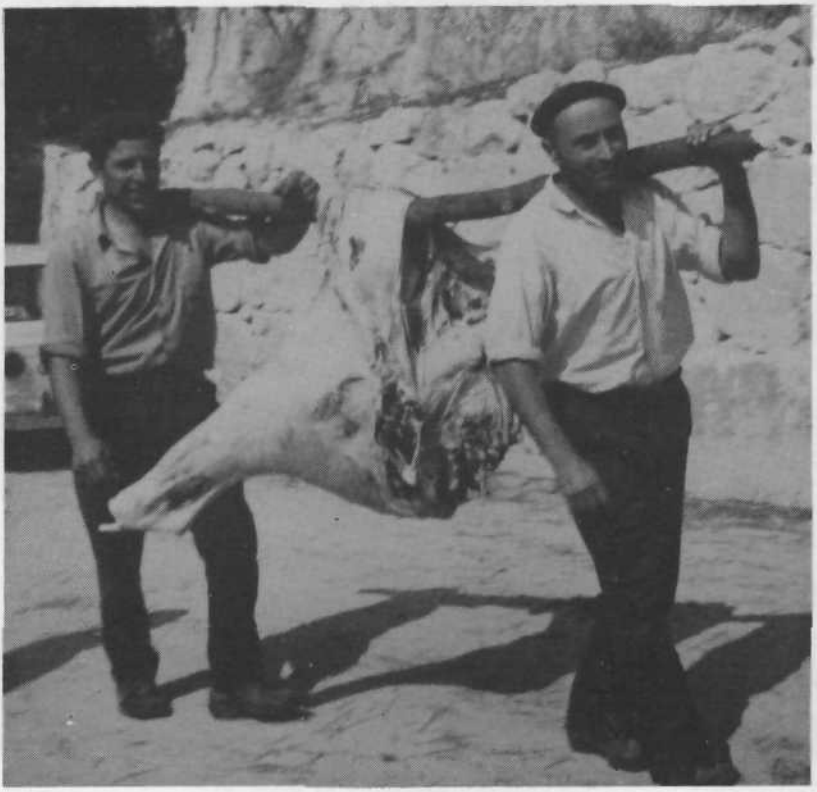


Fig .4

Ningunha norma escrita tería millor acollida nin sería máis respetada.

E, por suposto, nada impide que entren tamén nas puxas, participando nelas, os mesmos que entran como copartícipes na comunidade da vaca. Pois case todos, ademáis do seu recarto de carne (ben enteiro ou ben a partir con outros), acostuman levar tamén un anaco de fígado, boches ou bandullo pra os callos, etc. Pero tamén sin abusar e dando preferencia a quenes viñeron pra puxar e non teñen parte na vaca. É moito señorío o que hai na natural observancia destas normas.

A idea de "apertura" coido que debe ser moi suliñada. E tanto está na concencia dos veciños que, neste ano por exemplo, un foráneo perguntóu si lle deixaban "meter o nariz" no acto. A resposta non puido ser máis explícita: "Se isto é público!" Ten moita importancia esta resposta, pois en realidade o acto non é público (anque se faga en público), senón privadísimo dos veciños de Tebra, que son os que pagan a vaca e quenes primeiro que ninguén teñen dereito a aproveitarse dela.

6. As carnes ouxeto de puxa nunca se pesan. Pártense a ollo e, iso sí, percurando a máxima igualdade posible. Pero o que máis chama a atención é que a romana —a pesa— está alí e con ela pesáronse os "dianteiros" e máis os "traseiros". É como si fora tabú: non se lle toca.

Trátase tamén dunha das reglas do xogo. E nin por un intre se lle pasa a ninguén pola imaxinación botar man da pesa. É como si houbera un compromiso —que ésa poidera ser a explicación, según imos ver—, ou unha palabra dada, á que non se pode faltar. Sería unha vergonza.

¡Qué fermoso país onde isto ocurre aínda así!

Coidamos que a explicación non é nada doada. Nin nós mesmos estamos moi de acordo co que imos expoñer, e soio o facemos pra dar a conocer un dato que sí é importante, anque non sirva pra explicar este feito.

Os carniceiros de Tomiño, como si tiveran envexa dos veciños de Tebra que "carnean", sempre fixeron todo o que poideron por acabar con este aspecto —o máis importante— da festa. Nós comprendemos que, dende o seu punto de vista, a carne de sete vacas, que podían vender e non vendían, traducíase nun feixe de cartos que non entraban no seu peto. Isto explica, e xustifica, as denuncias que todos os anos facían eses carniceiros ao concello e á Fiscalía de Tasas. Mais cos de Tebra non se pode así como así, e nós sabémolo ben. No ano 1950 o pleito cos carniceiros debéu de chegar (ou millor, dos carniceiros cos veciños de Tebra, pois unha norma déstes é non ir nunca a onde non os chaman) ao seu grado de máis escura paixón. E, sempre según informacións recollidas, resulta que desta vez sí que aparecéu un funcionario da Fiscalía de Tasas pra ver qué cousas raras pasaban en Tebra. O caso foi que, ao

parecer, o mesmo concello tivo que convocar unha xuntanza de emerxencia, ao atoparse coa presencia dun funcionario que polo menos tiña a versión dos carniceiros. Un veciño de Tebra conocido no concello espuxo que il lembraba o feito da mata das vacas de toda a súa vida e deu todos os detalles que se lle pediron: o caso foi que os demáis veciños pediron que "constara en acta" canto alí se dixo, coa finalidade de que "quedara escrito". Por mor deste feito, hoxe hai a concencia de que naquel entón preconstituíuse un dereito en favor da parroquia, que xa ninguén se poderá meter con eles e que a tradición seguirá, sempre que non deixen de matar un ano. Si isto ocurrira, perderían os seus dereitos.

Nós non conocemos esa acta, nin siquera sabemos con seguridade si existe, mais ben se nos alcanza que ese non pode ser o contido, nin siquera que poidera haber unha sorte de transacción dos carniceiros cos veciños. Mais o que sí puido moi ben ocurrir é que os veciños de Tebra espuxeran ou se comprometeran a que o acto era enteiramente privado, que non se trataba de competencia ilícita e que quedaba reducido a ese día do ano. ¿Sería que, como manifestación externa dese compromiso, si o houbo, non se lle toca á pesa, querendo expresar con iso que nin siquera se utilizan aparellos de carniceiro no acto? A data é moi prósima, dende logo, e poidera ser que se trate dun feito que responde a un simbolismo que a nós non se nos alcanza.

Tanto o reparto da vaca como as puxas veñen ser como a preparación do gran xantar do día 8, festa de Santa María ou da Patrona. A festa profana de máis pulo é a do día 7 —as vísperas, que lle chaman—, na que, aparte das treboadas que pola mañán cedo anuncian as festas, acostuma haber, ademáis dunha banda de música de perto de Tebra —a de Tabagón, Pexegueiro, etc.—, outra de moita sona —lembrámonos agora da Lira de Ribadavia, da Municipal de Ourense, etc. Nos derradeiros anos tamén teñen ido orquestas, que fan máis barullo.

Ibamos falar do gran xantar do día 8. É certamente pantagruélico, con moitos platos de carne, adobiada de moi distintas maneiras —o peixe é, ou era, cousa de probes—, sin que poida faltar o estofado, nin os callos, o cabrito ou o carneiro asados. Tampouco faltan nunca, entre as lambetadas, as papas de arroz, moi frías, con moita canela moida e un chisco, pouco, de limón. (Agora hai casas moi finas onde fan "entrantes" e cousas así. ¡Triste civilización a que ten que entrar por papanatería!).

Pra este xantar é moi vello costume convidar aos parentes, e aínda a certos amigos, de fora da parroquia. E con eles vaise á misa solemne —con sermón e todo— do día 8, na que a ima-

xe de Santa María sae arredor da ilesia e vai ao Cruceiro do Calvario, no turreiro onde se beilla. E cantos máis parentes se leve con un, máis señorío e máis chufa. É tanta a devoción que a Patrona ten na parroquia que os mesmos emigrados de América contribúen a costear a festa, como calquera outro veciño. E así vai na procesión a imaxe de Santa María, toda enxoiada con longos pendentes de ouro, que pra ese día lle empresta unha paisana de Tebra, pero que teñen que ser moi longos e colgantes. E leva, ademáis, colares arredor do pescozo, que lle empresta pra o seu día algunha moza repoluda do val de Tebra, que tamén as hai. De certo que a Santa fai o seu recorrido chea de maxestade, arrodeada de cachos ou acios que acostuman poñerlle as mozas da Ponteciña, pois ese barrio —que é ao que máis axiña lle dá o sol— é o que por esas datas ten as uvas máis maduras. E ademáis das uvas, moitos billetes de mil pesetas. A Santa é verdadeiramente señora de Tebra —máis que Pedro Madruga noutros tempos, por sorte— e nese día soio ela existe. Nin siquera Deus —e que me perdoe—, pois na concencia da xente ela é a Nai. Por iso o Fillo —ao menos nese día— non conta!

Mais o levar a Santa nas súas andas é tamén ouxeto de puxa. Ao sair da ilesia faise unha puxa. (Non sabemos si pra traela pra fora hai tamén unha puxa, pero sí pra metela dentro). Os que máis dean, serán os que a leven á porta do adro. E pra levala dende a porta do adro ao Calvario, hai outra puxa. E o mesmo en todo o recorrido de volta. E ao chegar á porta da ilesia, hai unha derradeira puxa pra os que queiran metela e levala ao seu altar. Isto, como se sabe, é ben común en Galicia.

Rematada a ceremonia relixiosa, o de sempre: unha tirada de foguetes que cada ano dura un pouco máis e, si pode ser, que dure máis que a da parroquia de máis á veira. E despóis a beillar. E máis logo a xantar. ¡Moito se xanta en Tebra ese día! ¿E por qué non si pra iso se mataron as vacas? E cando o xantar vai polo medio, alá polas cinco da tarde, os maiordomos teñen por costume botar un foguete de tres estralos: faino o da Ponteciña, síguelle o de Cimadevila, logo o do Carballal, o de Samuelle, o de Outeiro... Tanto se xanta —e se bebe— que a festa, a festa do turreiro, xa non sigue senón ao sol pór.

Santa María, dende logo, alá no ceo debe estar moi leda!

E ten razón pra estálo, pois pode que en ningures teña a festa que en Tebra ten... unha festa que ten as súas raices —ben vedraias e fondas— moito antes de ser ela Santa María.

III.—¿REMINISCENCIA DUN VELLO CULTO XERMÁNICO?

Que se trata dunha reminiscencia dun vello culto anterior ao cristianismo, semella fora de toda dúbida. É ben conocida esa

pervivencia de vellos cultos pagáns en ritos cristiáns, de xeito que éstes, en moitas ocasións, son unha forma máis ou menos evolucionada de aquéles. E que isto ocurre en toda Galicia, coido que é tamén algo que non se pode poñer en dúbida. Pois a relixiosidade popular, entre nós e en moitas partes, é enteiramente pagán e o paganismo está latexante en toda manifestación relixiosa. En Galicia, as Animas son o centro de toda a relixiosidade: todo o demáis —culto aos santos e aos mortos—, xira arredor do culto ás Animas. Mais estes tres elementos básicos da relixiosidade popular, son enteiramente pagáns, e somentes certas formas de manifestación son cristiáns, de tal xeito que a pouco que nelas se furgue, o paganismo abrolla ben ás craras. Como moi ben dí TABOADA CHIVITE, "as exhortacións de Gregorio o Grande, no século VI, aos misioneiros de Bretaña, pedíndolle que trasladasen as festas pagáns ás dos mártires da Eirexa, testimonian literariamente o proceso de cristianización, comprobable en tantas solemnidades de hoxe... en que se trabucan mitos pagáns con devocións cristiáns" [10].

Mais o que sí compre suliñar no noso caso é a pouca relación que o "carnear" garda coa festa relixiosa de Santa María. É certo que non se explica sin ésta —pola ocasión—, xa que son dous actos dunha mesma festa, pero ausolutamente autónomos. Así como a festa relixiosa e a festa profana están fortemente vencelladas —os maiordomos teñen funcións profanas e funcións estreitamente emparentadas cos actos relixiosos, e son proclamados, non nomeados, no altar da ilesia—, a mata das vacas mantense enteiramente allea a todos os demáis actos, funcións e vicisitudes da festa. É unha cousa aparte.

Isto, ao meu ver, demostra que convivíu co culto cristián, pero de esguello, manténdose ao marxe. Sin dúbida porque foi sentida como algo moi distante ou alleo ao culto e que non foi doado integrar e ensumir nas súas formas e contido. Pois, ¿cómo casar a desbordante gula da festa coa insípida temperanza das virtudes cardináis? Outras reminiscencias pagáns sí que foron enteiramente asimiladas polo cristianismo, como craramente se vé na festa de Santa María: as uvas que en amoreamento barroco poñen arredor da Santa pra a procesión, son moi craras reminiscencias de ofrendas pagáns [11], e, sin dúbida algunha, moi doadas de asimilar, pois abondaba con cambear o destinatario da ofrenda. E o mesmo podemos decir das xoias que a Santa leva (ou levóu nalgunha ocasión, conforme ás nosas lembranzas).

Mais, ¿por qué non ocurríu isto coas vacas ouxeto de sacrificio? Pode que máis adiante poidamos dar unha explicación a este feito que se nos antoxa moi singular.

---

[10] Etnografía Galega, Vigo 1972, páxs. 15-16.

[11] MICAELA MISIEGO, *Los orígenes de la civilización anglosajona*, páx. 70.

A ofrenda de animáis aos deuses é algo tamén moi sabido. Por poñer un exemplo, temos as noticias de Tácito na súa *Xermania,* onde dí que aqueles pobos "reverencian a Mercurio por enriba de todos os seus deuses, *e certos días do ano* teñen por lícito sacrificarlle homes pra asosegalo. A Hércules e Marte fan, co mesmo fin, *sacrificios de animáis* permitidos" (Xermania, 9).

E é, coidamos nós, neses vellos pobos xermánicos onde hai que ir percurar as raices —ben lonxanas anque fortes— do que aínda hoxe ocurre en Tebra. MICAELA MISIEGO dinos isto que sigue, que ao noso ver non pode ser máis parello co que en Tebra se dá:

> "El sacrificio de animales puede haber sido también una sustitución de ritos más horribles y, sea como fuere, *se llevaban a cabo con grande y deliberada majestuosidad.* Se pintaban los cuerpos de las víctimas con pintura dorada y se les colocaban guirnaldas en el cuello y en los flancos.. Se les llevaba por tres veces alrededor del altar o alrededor de la asamblea y se les daba muerte junto a la piedra del altar entre los cantos y danzas de los fieles, que se presentaban también vestidos con sus mejores trajes. La sangre se recogía en vasijas y con ella los sacerdotes untaban los árboles sagrados, el altar y las paredes del templo y salpicaban a la multitud; *las entrañas, el corazón, el hígado y los pulmones eran reservados a los dioses y el resto era devorado por el pueblo. El coste del sacrificio se sacaba de los fondos públicos.* Naturalmente, los sacrificios diferían según el propósito y la ocasión: *podía ser cuestión de alegría y regocijo* o podía ser un rito severo para expiar un pecado o evitar una peste. *En el primer caso, la divinidad era como un huésped al que se trataba de rendir máximos honores;* en el segundo, era un dueño irritado y exigente y el acto una ocasión extraordinaria; *el primero era también una fiesta que ocurría en épocas determinadas, como verano o la celebración de la luna llena o la luna nueva.* Las fiestas de esta clase se han conservado hasta el presente relacionadas con la religión; hoy se celebran privadamente en el hogar y se deja a la Iglesia que cuide de la ceremonia puramente religiosa, desde que los concilios prohibieron "convivia in ecclesia preparare" (...) El único sexo aceptado era el masculino" [12].

Velaí, pois, mutatis mutandis, o caso de Tebra.

Eu destacaría estas solprendentes coincidencias:

1. Que o sacrificio é algo que se fai con "grande y deliberada majestuosidad". Coido que isto, despóis do que se dixo no seu lugar, é moi craro e fora de dúbida. E pensemos un intre na maxestuosidade que tería hai moitos anos.

[12] Idem.

2. O que dí Micaela Misiego —*"las entrañas, el corazón, el hígado y los pulmones eran reservados a los dioses y el resto era devorado por el pueblo"*—, semella unha descripción do que ocurre en Tebra:

a) Son as vísceras o obxeto principal das puxas. ¿Habería algún tempo moi recuado no que os cartos das puxas tiveran algún destino relixioso? Hoxe, xa o dixemos, non hai concencia algunha disto. Mais, ¿por qué o feito de puxar? Xa veremos máis adiante esta importante custión.

b) O resto da vaca, tamén o sabemos, é obxeto de reparto entre os veciños que entran nela. ¿E cómo non lembrarnos do que dí a mencionada autora: " y el resto era devorado por el pueblo"?

Unha moi solprendente coincidencia de feitos, separada por tantos anos.

Pero aínda hai moito máis:

3. O mesmo lugar onde sempre se celebróu o acto máis importante, polo número de reses que alí se sacrificaban —a Devesa da Casanove—, pra mín é moi siñificativo, pois o aproveitamento dos penedos que alí esisten pra as faenas relacionadas con todo o acto, pero dun xeito especial pra as puxas, lémbranos a "pedra do altar" que sempre xurde nestas ceremonias. Coidamos que isto non é nada banal, si ademáis tomamos en consideración todo o conxunto de datos.

4. Dí a autora citada: *"el coste del sacrificio se sacaba de los fondos públicos"*. Da forma que quedóu exposta, ése é xusto o caso de Tebra.

5. Dí tamén Micaela Misiego que os sacrificios "diferían según el propósito y la ocasión: podía ser ocasión de alegría y regocijo o podía ser rito severo para expiar un pecado o para evitar una peste. En el primer caso la divinidad era un huésped al que se trataba de rendir máximos honores... era también una fiesta que ocurría en épocas determinadas, como verano o la celebración de la luna llena o la luna nueva".

Vexamos estes datos por separado:

a) Trátase no noso caso dun acto que se fai nunha época ou nun día moi concreto do ano, que se corresponde co primeiro caso citado por Micaela Misiego: "cuestión de alegría y regocijo".

b) A Santa é a motivadora, a razón de todos os actos —hoxe— e pra ela son os "máximos honores". É ben certo, como xa dixemos, que o acto da mata das vacas seméllanos moi ao marxe da Santa, mais isto ocurre nos nosos días, sin dúbida porque nunca casóu enteiramente co culto relixioso, mais sí co que a xente entende por "festa de Santa María", que non se explica sin o feito da mata das vacas. Por iso, coidamos que en Tebra, Santa María sería xusto o equivalente da divinidade xermánica: "la divinidad era un huésped al que se trataba

de rendir máximos honores". Mais isto non explica nada, ou somentes un pouco.

c) Pero, craro é, o máis importante será pescudar cál sería esa ocasión de "alegría y regocijo" motivadora dos feitos, pois de certo que tería que haber —aínda antes da festa de Santa María, na Tebra do paganismo— un motivo de "alegría y regocijo". Nós coidamos que tamén está moi craro que ese motivo non é outro que o da colleita, ou máis concretamente, o da vendima. As uvas con que hoxe adornan á Santa, ¿non nos están a lembrar aínda nos nosos días o que noutros tempos foi, case seguro, unha grande orxía dionisíaca, unha primitiva bacanal, un culto imponente a unha poderosa divinidade? ¿E qué millor ocasión que a lagarada —xusto a colleita máis espectacular de todas e máis importante [13]— pra esa "alegría y regocijo"? Comer moito pra beber máis, podía ser —ou pode, aínda hoxe— a divisa do acto.

Entón resulta que a festa de Tebra, en concreto, non pode ser máis semellante que a da illa de Rügen, cuio ritual describe e quezáis presenciou Saxo Grammaticus [14]:

> "Después de la *cosecha* de cada año —dí a mesma autora—, toda la gente de la isla acudía al templo, *sacrificaba ciertos animales y hacía una gran fiesta* (...) En el día de la fiesta se examinaba el cuerno de vino, *que se derramaba a los pies de la imagen* y se llenaba de nuevo, mientras el sacerdote bebía en honor del dios, se rogaba por una buena *cosecha* y luego el sacerdote despedía al pueblo, *que marchaba a celebrar su fiesta particularmente*".

Velaí un por un todos os elementos de feito que atopamos en Tebra:

a) Unha gran festa, con sacrificio de reses.

b) O motivo —que nós supoñemos— da colleita, como "ocasión de alegría y regocijo", ou a vendima, que sería a colleita de máis entidade.

c) O mesmo viño "que se derramaba a los pies de la imagen", que nós vemos patente nas ofrendas de uvas á Santa. Pois é moi posible que esas uvas sexan o eco actual do viño "que se derramaba a los pies de la imagen". Ao menos, coido que o paralelismo de feitos é total.

d) ¿Os mesmos cornos que se tocan no acto das puxas, poderán ser interpretados como equivalentes ao corno do viño, no rito da illa de Rügen? Nós non o sabemos.

e) O mesmo acto *independente* da festa e do culto, festa que o pobo *marchaba a celebrar particularmente*.

Esta derradeira nota seméllanos de moito interés, pois poidera ser a remota explicación desa autonomía que vemos da

[13] PALLARES MENDEZ y PORTELA SILVA, op. cit., de interés en canto aos cultivos da bisbarra, que sinalan o viño como principal.

[14] MICAELA MISIEGO, op. cit., páxs. 69-70.

mata das reses frente aos demáis actos da festa de Santa María, como momentos moi distintos da mesma. En calquera caso, o paralelismo non pode ser máis manifesto.

6. Unha idea que presidía todos estes sacrificios dos pobos xermánicos era a de que aos deuses debíaselles ofrendar "o máis querido"[15]. E de certo que despóis da familia, hoxe, o que máis estima pode ter pra un paisano, é unha vaca. E craro que en tempos máis recuados, unha vaca era tamén o millor que se tiña, despóis da familia. A cousa é tan crara que está moi ben expresado no noso refrán: "Un labrego sin gando é como un home sin as súas partes, dispensando". Aínda nisto vemos moi craramente o esprito dos vellos pobos xermánicos e o abraiante paralelismo dos seus sacrificios cos feitos que levamos exposto.

7. Aínda que de orde máis subxetivo, pero moi dinos de seren valorados por quenes poidan facelo, coido que hai dous feitos a ter moi en conta:

a) É moi arraigañado costume, con ocasión da festa de Santa María —e de outras moitas—, que os parentes, e aínda certos amigos moi achegados, de outras parroquias, veñan convidados ao xantar pantagruélico do día 8, quenes van, ademáis, na compaña dos anfitrións, á misa solemne e á festa. E é que ésta é tan o centro de todo que a xente desexa compartila e que nela participen os demáis. Este feito tan craro e manifesto, a min lémbrame o relato de Tácito: "Non hai nación máis amiga de cuchipandas nin que con meirande pracer reciba aos hóspedes... Recíbeos cada un coas comidas que millor pode arranxar, conforme ao seu estado e facenda" (Xermania, 21).

Pois non somentes é do máis lonxano xermanismo o acto da mata das vacas, senón tamén todas as demáis manifestacións que arredor dil se van tecendo, deica convertir esa festa nun día de ledicia rebuldeira, moi acaido coa nosa sospeita de se tratar da pervivencia dun vello rito xermánico por "cuestión de alegría y regocijo".

b) Outro feito que coidamos de interés, aínda que nada ten de privativo, senón que resulta moi común en Galicia, é o vello costume de "ir de estrea" no día de Santa María. Sería moi raro atopar alguén na parroquia que nese día non leve á función solemne do día 8 o seu traxe novo, recén feito, aínda incómodo no corpo, sin acair de todo, que fai andar a todos un pouco tesos, como si tiveran lumbago. ¿Sería levar as cousas moi lonxe si pensamos que isto e non outra cousa era o que facían os xermanos, que asistían ao sacrificio aos seus deuses vestidos cos seus millores traxes? Ou dito doutra maneira, ¿non será tal feito un eco, aínda patente, de tal costume?

---

[15] MICAELA MISIEGO, páx. 71.

Non somos quén pra decilo. Mais gostaríanos moito que alguén, á vista dos feitos que eiquí deixamos expostos, procurara unha interpretación de conxunto do noso relato.

8. Un derradeiro feito quixeramos expoñer aínda, mais con moitas reservas xa que a información que dil temos é pouca e contraditoria. Por informacións familiares, temos a noticia de que eran preferidos os bois ás vacas, que se mataban bois polo xeneral. Se isto fora así, certo que estaríamos de cheo, aínda nos máis pequenos detalles, no relato da autora tantas veces citada. Hoxe, dende logo, tanto se matan bois como vacas. E xa dixemos que a festa é conocida pola "festa das nove vacas", pero fora de Tebra. E a única información que temos desa preferencia provén dun familiar do que isto escribe. Unha vez máis decimos que se trata dun dato moi precario.

Non dispoñemos hoxe de dato algún que nos permita supoñer que, no seu orixe máis lonxano, este acto da mata das vacas sexa sustitución de sacrificios humáns. Como é sabido, estes sacrificios están ben testimoniados, mesmo en Galicia. E foron comúns a moi diversos pobos primitivos, case seguro a todos os indoeuropeos.

Si o noso caso, por outra banda, tivera o orixe que lle atribuimos, semella máis ben que o remoto antecedente non estaría nos sacrificios humáns, pois de crér a Tácito, e aínda outras noticias, eses sacrificios somentes se reservaban a Mercurio, mentras que os de animáis eran adicados a Hércules e Marte.

Non deixa de ser solprendente que nos epígrafes referentes a divinidades dos arredores de Tebra aparezan adicados a Marte, ao menos, dúas lápidas: DEO MARTI SACRUM e MARTI CAPRIOCIECO [16]. Aparte das tan sabidas referencias de Estrabón e Silio Itálico aos sacrificios de animáis —machos cabríos, cabalos, así como cautivos— a Marte, por galegos e lusitanos.

Estas noticias, de certo, poden levarnos a supoñer que as raices do noso caso sexan máis lonxanas aínda, moi anteriores á presencia dos xermanos en Galicia, o cal —quén sabe!— nada tería de solprendente, como tampouco que os pobos que da Xermania viñeron ao noso país poucas novedades trouxeran en canto a cultos (pode que as diferencias foran máis ben de ritos), pois os mesmos cultos cristiáns, como sabemos, son moitas veces sustitucións dos pagáns e, outras, misturas duns e outros.

De todos os xeitos, seméllame craro que a concurrencia de feitos que en Tebra se dá, bate xusto cos que nos son conocidos entre os pobos xermánicos, aínda nos máis miudos detalles, anque de modo moi xeneral poidan lembrarnos tamén os relatos dos autores citados e algunhas descobertas e achádegos dos nosos investigadores.

---

[16] FERMIN BOUZA BREY, "A pía megalítica de Mougás". Boletín da Real Academia Gallega, 1931.

I V — DOS XERMANOS A 1972

Si dende os xermanos nos achegamos a tempos nada lonxanos, e aínda aos nosos días de agora mesmo, pode que nos atopemos con algunha solpresa.

Sexa cal for o orixe do acto, de onde provén ese costume tan ritualmente observado ao longo de tantos anos, non podemos esquecer que o que case sin dúbida foi un culto, co tempo rematóu por ser algo funcional, un costume que ten os seus aspectos de orde práctico, o cal tamén puido contribuir á súa pervivencia, encarnándose na mesma comunidade social da parroquia.

Calquera que conoza, aínda de lonxe, a realidade rural da nosa terra, sabe que comer carne de vaca foi un luxo que moi poucos atinguían e do que moi poucos participan aínda hoxe, nos días da civilización do consumo. Si é certo que a carne de porco é alimento básico na maoría dos casos, non o foi, nin siquera o é hoxe, a carne de vaca. E case seguro que cando nin en Tomiño había aínda carniceiros, a única carne de vaca que se comía en Tebra era a das reses da festa de Santa María. Pra algunha xente, aínda hoxe é ésa a realidade.

Pode que todo isto explique a pervivencia do milenario costume.

Con esa realidade como telón de fondo, coido que compre aínda que nos refiramos a algún aspecto moderno do acto, que coidamos de moito interés pra comprendelo na súa realidade ou "forma" de hoxe en día.

Pra non nos fiáremos somentes das nosas lembranzas, neste ano quixemos ter novas referencias, pra o cal tivemos presente que o millor sería que alguén, total desconocedor dos feitos, tratara de recoller toda a información que lle fora posible de canto tivera relación con eles. O resultado foi moi proveitoso, pois novos datos e novos matices complementaron a nosa información vivida en Tebra en tantos anos. Por iso coidamos que a que eiquí se dá é moi completa.

E un dos resultados foi unha observación que pode dar que pensar: a persoa que neste ano se desplazóu a Tebra pra ese fin, puido percibir, ou polo menos así o sospeitóu, que hoxe parece manifesto que é a xente máis probe a que participa nas puxas, sin entrar na vaca, mentras que os comuneiros ou copartícipes que a reparten entre sí en recartos, semelláronlle xente de máis acomodo.

Se isto é así —cousa que aínda queda por comprobar—, poidera pensarse, de primeiras, que se tería operado unha moi estrana mutación no sentido e finalidade máis remotos e orixinarios do acto: as vísceras, que eran ofrendadas aos deuses, son agora o único que os máis probes poden acadar; e a res en canal —que era o que o pobo comía—, remata por ser dos máis acomodados.

De todos os xeitos (e aínda que esa fora a realidade, cousa que non sei con verdadeira certeza), está moi craro aínda que a vaca en canal é o que se destina ao pobo, pois son os veciños quenes van comela. Mais o tratamento distinto que reciben as vísceras ao ser obxeto de puxa, non hai dúbida que están a denunciar que son tratadas de moi distinta maneira. ¿E por qué esa puxa? ¿Por qué se puxan como se puxa a Santa? ¿É que puxar supón un tratamento de orde superior, un respeto especial? *¿Ou é, sin máis, que ao ir perdendo sentido a ofrenda aos deuses, resulta que a puxa xurdíu como maneira de dirimir a custión —que sin dúbida tivo que se plantear— de qué facer coas vísceras, pois xa non eran pra os deuses? ¿Non é a institución xurídica da subasta unha fórmula pra dirimir certas situacións incómodas ou pra dar unha saída a situacións de punto morto?*

Si así for, si as puxas chegaran a encher o oco que tivo que deixar por forza a ausencia da ofrenda á divinidade, é ben certo que algo tan maxestuoso tivo que ser sustituido por algo tamén moi solemne, como é o acto das puxas. Entón tamén ocurre que nada cambeóu na súa esencia, anque sí na forma. E seméllanos, a falta de outro argumento máis convincente, explicación comprida esta de que as puxas resolveron en favor do pobo o que era ofrenda con destino á divinidade. O que era do común, torna ao común. A soberanía provén do pobo, non dos deuses.

E as mesmas puxas da Santa —cousa moi conocida en Galicia—, ¿Qué sentido orixinario poden ter? ¿Non se tratará, no fondo de algo moi semellante? Parécenos moi craro que as puxas da Santa teñen carácter de ofrenda: quenes a puxan é porque están agradecidos dela ou porque agardan da mesma algún favor. Arrincando desta idea de ofrenda, que semella ben evidente, podemos recuar no tempo e nada máis verosímil, orixinariamente, que a ofrenda en especie —froitos, mel, leite, etc., entre as ofrendas máis conocidas—, o cal, por outra banda, sigue hoxe ben evidente en moitas festas, santuarios e romerías galegas. Entón os feitos aparecen con unha grande craridade: as puxas equivalen ás ofrendas, pois a Santa recibe, en metálico, o que debera recibir en especie, simplificándose desa maneira o traballo administrativo ulterior, facéndoo máis funcional ao non ser xa necesaria a posterior realización das ofrendas en especie e os seus posibles perxuicios por perda, deterioro, garda, etc.

E por certo que tales puxas seméllanme unha forma evolucionada de ofrenda, si se teñen en conta os ben sabidos problemas que as ofrendas en especie prantexan aínda hoxe en tantas festas e santuarios de Galicia. Por iso, coidamos nós, unha puxa e máis a outra están tan perto, no seu orixe, que se tocan. Noutras palabras, son a mesma cousa.

Volvo a decir que anque os feitos son moi craros, tal e como se deixan expostos, a interpretación, por ser miña, sempre

será obxeto de calquera outra. E moito me folgaría de que alguén dera unha millor ou con máis fundamento, pois si así ocurrira, os feitos expostos seríannos máis conocidos.

E velaí todo.

Somentes quixera engadir a todo o dito que o exposto proba ben ás craras que a nosa Terra sigue sendo aínda un país inédito, que temos diante un mundo enteiro e que sigue sendo moito o que nos queda por saber de nós mesmos. E cada vez que fagamos por caletrar e afondar nel, ese mundo será, á par que máis noso, máis fondo, diverso, rico e solprendente. Fagamos iso —caletrar e afondar na nosa realidade, estar atentos a ela— e teremos unha cultura nosa, fonda, rica, diversa e solprendente. Non todos poden decir o mesmo.

X. L. FRANCO GRANDE
Vigo

PERVIVENCIA POLITICA DEL SIGLO XIX *

En uno de los pasajes de su "En torno al casticismo", escribía Unamuno que "cuando se dice de un historiador que resucita siglos muertos, es porque les pone su alma, les anima con un soplo de la intra-historia eterna que recibe del presente". Y, más adelante, agrega que será poco todo cuanto se repita que "la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos lleva a la revelación del presente". Soy consciente de que anunciar cuanto sigue bajo el título de "Pervivencia política del siglo XIX" podrá sonar a muchos como vano intento de un pseudo-historiador, en este caso, en resucitar algo que para ellos acaso esté muerto y bien muerto. Mas ni mi propósito es tomar vela en un entierro ajeno a mi situación de científico de la política (si es que eso significa ser algo hoy entre nosotros); ni mi empeño declarar vivo, así, en bloque, un mundo que, a mi juicio, se nos fue quizá no en 1900, fecha oficial de su fallecimiento, pero sí en 1931, fecha real del mismo.

Decir que el siglo XIX pervive políticamente entre nosotros es decir, y a ello voy, que subsiste, manifiesta o latentemente que este es otro problema, gran parte de la problemática que laceró la España de entonces y con la cual nuestro país cierra un siglo y abre otro. A la postre, no se trata ni siquiera de que el pasado revele, como quería Unamuno, el presente. Se trata de que, en gran medida, el presente no ha dejado de ser pasado o, si se quiere decir de otra forma, que, políticamente, el pasado continúa estando presente. El paréntesis que supone la etapa 1931 a 1936 se malogra, como es sabido, en parte por los condicionamientos mismos que dicha etapa arrastra, en parte por falta de modernidad y, en todo caso, por el trauma de una guerra civil. Lo que luego se anuncia como "Nuevo Estado" no logra, a mi modo de ver, dar al traste con la penosa herencia de un siglo que sigue gravitando con tanta fuerza sobre nuestra realidad actual.

Quisiera no perderme en divagaciones, tan al uso en el traído y llevado problema de España, y limitarme a hacer algunas consideraciones sobre la hipótesis de la cual parto, en una triple perspectiva. Ante todo, la vigencia de la problemática constitucional que arrastró el siglo XIX, fijándonos mucho más en su delimitación que en su expresión formal. Después, la vigencia de algunas de las pautas que cualifican el acontecer de la vida política real de la centuria pasada. Que la cualifican y que la entristecen, claro está. Y, en fin, la penosa vigencia, se quiera o no, de dos formas de entender España, que a la vez son dos formas de vivirla, y que mantienen válido aquel decir de Ortega de que "España es un dolor enorme, pro-

* Conferencia pronunciada por el Catedrático de Derecho Político de la Universidad de Santiago de Compostela, el 16 de noviembre de 1972, en la Facultad de Derecho de San Sebastián.

fundo, difuso". Veamos, con la brevedad que la circunstancia de este acto impone, cada una de estas facetas.

El primer exponente que debemos de tener en cuenta, y que nos llevará hasta hoy, es el distinto sentido que una Constitución tuvo entre nosotros en la pasada centuria. Algunos autores, Palacio Atard entre ellos, han querido entender la explosión constitucionalista que se inicia con las Cortes de Cádiz, como una herencia preparada en el siglo anterior, postrimerias del XVIII, por la aspiración a construir teóricamente el orden social y político del Estado que se apunta en la generación del despotismo ilustrado [1]. Pero lo cierto es que es el XIX el que conoce esa explosión y que ésta tiene un especial significado.

Aceptada, como postulado fundamental del nuevo Régimen, la necesidad de someter el acaecer político y social al intento de regulación teórica y planificada que la Constitución supone, a lo largo de todo el siglo van a oponerse dos visiones muy distintas de ella Para un liberal español, ha escrito Díez del Corral, la Constitución no es una determinada regulación fundamental de la vida política, de la que se espera un mejor funcionamiento de ella y por eso el bienestar progresivo de los ciudadanos: as algo mucho más importante, una especie de "reino de Dios" laico súbitamente aparecido sobre la tierra, en cuya estructura y consecuencia no hay que pensar precavidamente porque lleva en sí todos los bienes. La Constitución no es un camino, sino una meta cuyo logro lo otorga todo. No es una puerta hacia el progreso, sino, sencillamente, el progreso alcanzado [2]. Estamos ante la primera de las visiones. La que ve en la consecución del texto mismo el mejor logro que pudiera anhelarse. Los sucesivos fracasos de esta visión, hecha pedazos en no pocas ocasiones al tropezar con la realidad del país, apenas sí va a debilitar la mística creencia de los liberales españoles, sumidos en el fervor ante el texto. La Constitución, desde la que nace en Cádiz, es la Ley Fundamental que se reverencia, por lo que se lucha, que se ha de enseñar, que ha de ser en sí misma un vehículo para que, como se dice en uno de sus artículos, los españoles tengamos como obligación el amor a la patria y el ser justos y benéficos. Para el liberal, la Constitución, rescate histórico frente al absolutismo monárquico, crea el orden, lo define, racionaliza y defiende. El texto tendrá un valor pedagógico porque en él ha de encontrar el discípulo la esencia del régimen que se instituye y el catálogo de derechos y obligaciones que le afectan. En el exponente radical de este liberalismo, la Constitución de 1869, fruto de la gloriosa revolución de un año antes; se dará rienda suelta a este entusiasmo a la hora de definir los derechos y libertades, como *naturales, absolutos* e *ilegislables,* por encima de todo y, por ende, anteriores y superiores a cualquier clase de Monarquía; así como a la hora de concebir la soberanía nacional.

Se ha escrito que si para el liberal radical la política es esta aspiración incondicionada a la realización de un ideal absoluto; para el doctrinario español del XIX, la política, por el contrario, es una

[1] Vicente *Palacio Atard*: "Fin de la sociedad española del antiguo régimen". Madrid, 1961. Págs. 8 y ss.
[2] Luis *Diez del Corral*: "El liberalismo doctrinario". Se cita segunda edición. Madrid, 1956. Págs. 420-421.

contínua transacción con la realidad histórica, como un arte de realizar lo posible[3]. Por esto, a lo largo del siglo, frente a la exaltación liberal del nuevo orden que con la Constitución se crea y que acabamos de ver, aparece otra línea que representa, justamente, el intento de esa transacción. La Constitución no va a ser sino el reflejo de algo que históricamente ha definido una tradición más importante, más consustancial, algo a lo que quiere entenderse por nacional y que está antes y por encima de la Constitución. El texto viene a ser un segundo escalón. Pero hay un primero, imposible de alterar. Posible sólo de regular en su accidente, en su concreta realización del momento, en lo que no involucre lo que la historia da como sacrosanto legado del país. Si en la Constitución moderada de 1845 encontramos ya la fórmula que supone la afirmación de una Constitución histórica dual, basada en dos instituciones insustituibles (el Rey y las Cortes), va a ser en la corriente doctrinaria de la *Constitución interna* donde mejor se encuentra lo que queremos decir. Su definitiva configuración hay que buscarla en los debates parlamentarios que se originan al restaurar el orden quebrantado por la Revolución septembrina, debates que perfilan la Constitución de 1876 y el proceso mismo de la Restauración. Estamos ante el régimen con el que se va a cerrar un siglo y abrir el presente. En aquellas primeras Cortes de la Restauración, Silvela intenta equiparar la idea con la actual del consensus básico, "lo que por común asentimiento se acepta como base esencial de un orden determinado". Pero es Cánovas, el artífice mismo de la empresa política restauradora, quien puntualiza lo que se ha de entender por Constitución interna. Ese algo anterior y por encima de los textos escritos, ese fundamento del posterior orden constitucional de un pueblo, ese ser histórico, tiene, según Cánovas, un contenido muy concreto entre nosotros. "Invocando toda la historia de España, nos dirá, creí entonces, creo ahora, que deshechas como estaban, por movimientos de fuerzas sucesivos, todas nuestras Constituciones escritas, a la luz de la historia y a la luz de la realidad presente, sólo quedaban intactos en España dos principios: el principio monárquico, el principio hereditario, profesado profunda, sinceramente, a mi juicio, por la inmensa mayoría de los españoles; y, de otra parte, la institución secular de las Cortes". Los ojos de los prohombres políticos de entonces estaban fijos, a no dudarlo, en el modelo de la constitución inglesa, fruto del paso de los siglos. Y Pidal y Mon va a dar el espaldarazo a la interpretación histórica de este concepto, identificando constitución interna con constitución tradicional[4].

De aquí que el valor del texto concreto de la Constitución, lo que es obra y creación de la voluntad de unos hombres y de una época determinados, pase a un plano secundario. La Monarquía y las Cortes están ahí, nos vienen dadas por la historia española. No pueden ser objeto de discusión alguna. Por eso Cánovas va a dibujar con nitidez los estratos que, debidamente respetados y debidamente conjugados, sostienen el régimen político de la Restauración. La Constitución interna, como ser histórico, como preexistencia de instituciones fundamentales anteriores y superiores a cualquier texto escrito que pueda probar o derogar una Asamblea. Constitución escrita,

[3] Vid. Luis *Sánchez Agesta:* "Historia del constitucionalismo español". Segunda edición. Madrid, 1964. Págs. 311 y ss.
[4] *Sánchez Agesta*: op. cit. págs. 315 y ss.

después, como regla con un alcance delimitado y un papel concreto: la regulación de las relaciones entre Rey y Cortes, entre lo que nos viene dado, entre lo que no se puede discutir. Por último, Constitución consuetudinaria, que recoge los usos constitucionales y, a la sazón, los principios de la doble confianza para poder gobernar (confianza del Rey y confianza de las Cortes) y el turno pacífico de dos partidos. Dos partidos que se alternan en el poder y que protagonizan la vida política española hasta el advenimiento de Alfonso XIII al trono.

No es difícil pronosticar que a estas dos visiones del problema, enfrentadas con violencia a lo largo del siglo, corresponden también dos contenidos del mismo. El problema de la soberanía va a ser resuelto unas veces con carácter que hoy llamaríamos monocrático (soberanía de la Corona o, incluso, soberanía de las Cortes con el Rey) y otras con visos mucho más democráticos (soberanía nacional y aun soberanía popular en 1873). El problema de la participación en el proceso político se va a reflejar, fundamentalmente, en los avances y retrocesos que la regulación del sufragio sufrirá a lo largo del siglo hasta la definitiva consolidación del sufragio universal masculino desde los 25 años con la ley de 26 de junio de 1890, que tuviera su primer precedente en un decreto de la Gloriosa veintidós años antes. El problema regional, que preocupará, sobre todo, en la segunda mitad del siglo, hará nacer la República Federal del 73 y encontrará su más enconada manifestación ya entrado el actual bajo la fórmula de Estado Integral que fleta la Constitución republicana de 1931 y con el otorgamiento de los Estatutos Catalán y Vasco. Y, en fin, la sempiterna pregunta sobre el llamado problema religioso español, acaso el caballo de Troya de nuestro constitucionalismo decimonónico, va a reflejar en su regulación, casi siempre encomendada al famoso artículo 11 de nuestros textos, la disparidad de criterios fruto de su condición de problema, con vaivenes que van del unitarismo católico que se pregona como tradicional a la libertad de cultos y separación de la Iglesia y el Estado. Habíamos prometido no perdernos en el desmenuzamiento formal de estos problemas. Nos bastaba con su enunciado.

Uno de los aspectos más urgentes a comprobar científicamente por el estudioso de la política española de nuestros días, sería en qué medida el sistema actual ha sido capaz de crear un consensus lo suficientemente fuerte como para lograr la integración política en el mismo, pese a las escisiones que la sociedad presenta. No está hecho y ello nos impide ahora una exactitud matemática, ajena por lo demás a toda ciencia social, a la hora de responder sobre la vigencia de cuanto aquí llevamos dicho. La duda estaría entre si ese consensus logra sepultar las escisiones, o si, por el contrario, las escisiones fundamentales, políticas, de integración de clases, religiosas, regionalistas, etc. continúan y esperan el momento idóneo para manifestarse. ¿Ha habido por obra del sistema o por obra de las circunstancias, resolución efectiva de problemas o aplazamiento temporal de los mismos? En el segundo caso, al que personalmente nos acercamos más, la historia política española echaría sobre el tapete, en breve o en largo plazo y con mayor o menor virulencia, lo que divide a los españoles en 1812, en 1869 y en 1936. Creo que si miramos con ojos limpios el contorno, muy difícilmente cabe concluir con una efectiva resolución de los problemas históricos del

XIX, por mucho triunfalismo de que nos revistamos. Por otra parte, los condicionamientos que la elaboración de dicho consensus ha sufrido en estas últimas décadas tampoco permiten hacer creer alegremente en una fortaleza del mismo que vaya más allá de la desaparición histórica de dichos condicionamientos.

En otro sentido, pienso que, a estas alturas, ni los más trasnochados liberales españoles del presente continúan padeciendo aquella ilusión ante el texto constitucional que atrás veíamos era propia del XIX. Entre otras cosas, porque en el mundo hace ya tiempo que se distingue entre libertades formales y libertades reales y porque todos poseemos un largo y fatigoso aprendizaje en lo que Loewenstein llamara constituciones semánticas. Es decir, y repetimos sus palabras, textos de total aplicación, pero cuya realidad "no es sino la formalización de la existente situación del poder político en beneficio exclusivo de los detentadores del poder fácticos" [5]. La otra línea, la doctrinaria, quizá tenga más eco en la actualidad, pese al talante revolucionario (no olvidemos que se habla de revolución nacional-sindicalista) que al comienzo se pregona. Y ello, en parte por el arranque tradicional que luego se ha dado a declaraciones e instituciones (es el abolengo que se predica de las Cortes o del Consejo del Reino, por ejemplo); en parte porque también ahora se aspira a una suerte de constitución interna, con Principios Fundamentales, cuya inalterabilidad se proclama básica y cuya vigencia, consustancial al nuevo Estado, se desea proyectar hacia el futuro. De nuevo estaríamos ante el residuo fundamental de lo intocable, de lo que las leyes sólo pueden desarrollar, aplicar y perfeccionar, pero no contradecir. Acaso pueda decirse que ello es aspiración de todo Estado y que los principios básicos del régimen se pregonan por doquier como intocables. Pero acaso quepa también pensar que es la historia la que marca el curso de esa inalterabilidad y la real convicción de los ciudadanos la que la consolida.

Diríamos que el acontecer real de la política del XIX español está montada sobre estas dos premisas: la existencia de un Ejército dispuesto a la intervención política y la existencia de una estructura caciquil que suple la ausencia de cultura cívica.

Aranguren, caracterizando las *mores* político-militares del XIX, ha escrito la significación ambivalente que el sistema de pronunciamientos (por cierto una de las palabras, como también "guerrilla", que hemos exportado significativamente al vocabulario político internacional) tiene en ese siglo. Por un lado, el pronunciamiento ponía de manifiesto la debilidad del poder civil y, en definitiva, la atonía de la opinión pública. Mas, por otro, abría un cauce o expresaba una opinión que, por causa de la casi nula educación política popular y por lo restringido del sufragio, apenas podía expresarse de otro modo [6]. La intervención de los militares, pese a lo que de alteración de la normalidad constitucional siempre suponía, era en muchos casos la canalización de intereses y estados de opinión *no militares*, que encontraban en el espadón de turno el único cauce de expresión. Dada la temprana democratización de nuestro

[5] Karl *Loewenstein*: "Teoría de la Constitución". Trad. española. Barcelona, 1964. Pág. 218.

[6] José Luis *L. Aranguren*: "Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX". Madrid, 1970. Págs. 149 y ss.

ejército (no hay que olvidar que el 17 de agosto de 1811, sólo veinte años más tarde que en Francia, se van a abolir en nuestro país las pruebas de nobleza para el ingreso en las academias militares y se va a dar entrada a la burguesía en dichas academias, a excepción del arma de artillería) no es extraño el sentido liberal de las intervenciones militares. Como recuerda Payne, de 1812 a 1875, el ejército español llega a constituir una élite modernizadora en comparación con el resto de los sectores de gran parte de la sociedad [7]. Sus pronunciamientos hacen ceder contínuamente a la Corona, que no duda en hacerlo y en gastarse para salvar la permanencia. De muy distinto corte van a ser las intervenciones en el último tercio del siglo XIX y en los primeros del actual. El tránsito de un siglo a otro conoce también el paso de un Ejército liberal a un Ejército conservador. Sólo en los últimos treinta años del XIX vamos a encontrar a un Ejército convertido en instrumento mantenedor de la ideología conservadora y de una estructura social determinada; carácter que, por lo demás, no abandonará posteriormente.

Por otra parte, la llamada normalidad constitucional, de la que tanta gala hacen algunos historiadores al juzgar la época de la Restauración, no era concebible sin el artificio del caciquismo. Como se sabe, la hipótesis sobre la que se quiere legitimar la vida política del XIX a partir de 1834, es la representación de la clase media que, se dice, accede a la política con el Estatuto Real. Y decimos solamente "hipótesis", porque la realidad es que la corrupción del sufragio hace que éste se pronuncie siempre, casi sin excepción, a favor del grupo o partido que "dirige" la elección desde el Ministerio. Hasta tal punto, que un gobierno caerá por cualquier cosa, salvo por una derrota electoral de los ministros que presiden la elección. Recientemente, Tussell llamaba la atención sobre el hecho, recordando que era preciso esperar a 1936, cuando el fracaso del intento centrista de Portela, para poder decir que en toda la historia de España, ésta es la primera ocasión en que en unas elecciones ha triunfado la oposición [8]. En España, la corrupción electoral acompañó al régimen representativo desde su mismo nacimiento. Desde Estébanez Calderón hasta Joaquín Costa va toda una cadena de denuncias contra este sistema de falseamiento sistemático a través del caciquismo, cuyos precursores pueden ser Sartorius, Beltrán de Lis y Nocedal, pero cuyo fundador definitivo fue Posada Herrera en 1858, al que el historiador Fernández Almagro concede el ciertamente poco honroso título de "coordinador, sistematizador y unificador de las corruptelas y corrupciones electorales, que hasta entonces andaban un tanto abandonadas, sin visión de la mentira en su conjunto [9]. La falsificación del sufragio se llegará a convertir en propósito deliberado y público de gobierno. Y en esa empresa destaca la tristemente célebre figura de Romero Robledo, primer ministro de la Gobernación de Cánovas, a quien se atribuye la organización del caciquismo como soporte social del fraude electoral. Joaquín Costa, en su "Oligarquía y caciquismo" va a lamentarse de esa situación en que "cada región y cada provincia se halla domina-

[7] Stanley G. *Payne*: "Los militares y la política en la España contemporánea". Ed. en castellano. París, 1967. Pág. 271 y ss.

[8] Javier *Tusell*: "Las elecciones del Frente Popular en España". Tomo II. Madrid, 1971. Pág. 258.

[9] M. *Fernández Almagro*: "Las Cortes del siglo XIX y la práctica electoral". Revista de Estudios Políticos, 1943, pág. 390.

da por una persona irresponsable, diputado o no, vulgarmente apodado cacique, sin cuya voluntad o beneplácito no se mueve una hoja de papel [10]. Esto llevaría a escribir a otro sagaz observador, Pérez de Ayala, ya doblado el siglo que "en España no hay sufragio universal. Lo hay *de jure*, de derecho, empapelado en la Constitución. Pero no lo hay de hecho, *de facto*. El sufragio electoral que de facto se practica en España es una farsa" [11]. "Farsa el sufragio, farsa el gobierno, farsa el parlamento, farsa la libertad, farsa la patria" denunciaría con insistencia y tristeza Joaquín Costa en las postrimerías del siglo. La consecuencia, apuntada por un comentarista por lo demás tan generoso con la Restauración como Sánchez Agesta, es que las Cortes que en cada ocasión salen elegidas, no son sino "una bolsa de contratación del poder, compuesta de miembros natos que se fingen elegidos", originando "una oligarquía que llega a absorber incluso la soberanía del Monarca" [12]. Y, claro está, en la medida en que los grupos que protagonizan esta estructura caciquil no son portavoces de otros intereses distintos a los suyos propios, la vida política se va a ir encasillando a lo largo del siglo y cada vez más, en un círculo cerrado (los dos mil personajes de la Restauración, de que hablara Maura; o las "familias parlamentarias" que las llamaba el mismo Cánovas) que deja fuera las aspiraciones y problemas de la que pronto empieza a entenderse, con una expresión u otra, como España real. No cabe duda que, para ésta, no dejaría de ser una triste anécdota la de aquel prohombre cacique de Motril, a quien, tras haber perdido las elecciones de su partido, esperaban compasivamente sus amigos en el casino de este pueblo granadino. Qué D. Antonio, esta vez han ido mal las cosas ¿no?. Pues ya ven ustedes, contesta. Que se creía que íbamos a ganar los conservadores y hemos acabado ganando los liberales...

Como ustedes saben, uno de los más decididos propósitos de Primo de Rivera, durante la Dictadura, consistió en desmontar el tinglado caciquil, para lo que usó del predominio del partido socialista que, de esta forma y por aquellos años, conoce un notabilísimo incremento en su estructura y en sus miembros. Tan es así, que, al llegar la segunda República, va a ser la única fuerza realmente organizada del país. Aunque, después de la República, en gran parte las aguas volvieron a su cauce y la figura del cacique gozó de nuevo auge en el campo español, acaso al panorama más cercano a nosotros haya que pintarlo con otros trazos. Murillo ha hablado con agudeza de una sociedad en la que impera la llamada "estructura de la amistad", en la que se deja acusar la presión de personas influyentes, que él gusta de denominar "señores de presión". Como es natural, escribe Murillo, "esta "influencia" o, mejor, sus eventuales beneficios se extienden a un círculo mayor o menor en torno al influyente, originando el fenómeno de la clientela o patronazgo (...) Vínculos de "influencia" con el "influyente" completan así la trama de esta estructura informal existente en todos los niveles, y que corre paralela de arriba abajo con la estructura formal de la burocracia, soldándose en muchos puntos con ésta por medio de una especie de

[10] Joaquín *Costa*: "Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España", recogido en la obra "Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escrito". Madrid, 1967. Pág. 17 y ss.

[11] Ramón *Pérez de Ayala*: "Escritos políticos". Madrid, 1967. "La crisis política de 1917". Págs. 88-89.

[12] *Sánchez Agesta*: op. cit., pág. 173.

"unión personal" [13]. Como ustedes verán, no hay realmente muchas diferencias entre el cuadro dibujado por mi maestro y el que atrás nosotros hemos descrito.

Y pienso que si así es en el terreno burocrático, en el otro, en el que antaño campeaba por sus fueros el caciquismo, lo que ahora queda es un fondo de despolitización y apatía. La despolitización ha ido acompañada de un cierto tinte de desprecio hacia los políticos ideólogos, en beneficio de la tecnocracia; y la apatía ha corrido mucho más allá del campo estrictamente político llegando a constituir un fondo de escepticismo de gran parte de la sociedad en todos los aspectos. Algo de esto se deja traslucir públicamente en las contínuas llamadas a la participación y en los índices de abstencionismo electoral que, a nivel municipal sobre todo, la prensa de vez en vez pone de manifiesto. Algo hay, pues, que nos sigue alejando del esquema de una cultura cívica participatoria, fundamento de toda democracia.

En fin, la tercera y última perspectiva que queríamos traer hoy a colación, es uno de esos temas cuya comprensión, aunque aproximada, parece reservada a la condición previa de la nascencia en este país o de una larguísima compenetración con él. Digámoslo sin rodeos. En el siglo XIX español, detrás de cada uno de los problemas importantes de nuestro constitucionalismo, como detrás de cada uno de los aspectos importantes de nuestra vida política, lo que hay es una visión de España. El radical enfrentamiento que origina los vaivenes de nuestros textos constitucionales y la misma inestabilidad ante la que estos acaban haciendo agua, es a la postre el radical enfrentamiento de dos formas de entender el pasado histórico español, dos formas de enfrentarse con el presente y, al cabo, dos formas de proyectar el futuro. Partiendo de la consideración del pasado como arma utilizable en la lucha política, hace mucho tiempo que los españoles venimos viviendo de interpretaciones distintas y aun opuestas de nuestra historia, jugando con la historiografía. La decadencia ha sido el *leitmotiv* en torno al cual se montan históricamente esas dos visiones radicales en España. Entiéndase, no la decadencia en sí, sino la conciencia e interpretación de la misma. Muchos lustros después de que el hecho de la decadencia se produjera, iban a nacer las actitudes ante la misma, originando en los dos últimos siglos tal acopio de posiciones que Ortega acabará escribiendo aquello de que "la historia de España es la historia de una decadencia".

El proceso histórico a lo largo del cual España pierde su hegemonía internacional, se analiza bien con criterios valorativos de puro pragmatismo (los criterios que en la Europa de entonces han fletado liberalismo y mercantilismo al unísono) o bien con los ojos puestos en algo que se anuncia como patrones espirituales. Y así llegamos al "todo es farsa" de Costa o al mesianismo menendezpelayista de última hora (del que en gran parte seguimos viviendo) que nos habla del "mensaje" que España tiene que dar al mundo. Un mismo hecho ha dado lugar a dos posiciones contrapuestas, las dos Españas, que, en una interpretación conservadora, puede que estén en la dialéctica

[13] Francisco *Murillo Ferrol*: "Estudios de Sociología Política". Madrid, 1963. Págs. 356 y ss.

misma de cada español (algo así como "el dilema americano" del que

tanto hemos oído hablar); y, en otra interpretación más radical, están ahí, en la estructura misma de la sociedad. El pasado va a ser algo de lo que se vive o a lo que se reniega. Los esfuerzos por entenderlo partirán de muy distintos puntos de vista y la bibliografía al respecto nos arroja las mil y una tesis sobre el hecho consumado. La culpa de la decadencia se hace recaer, manejando arbitrariamente su historia, en la teocracia católica, el absolutismo monárquico, la falta de una élite, las inútiles aventuras o empresas europeas ("se hizo política europea imperial y no política española" se dirá), la imposición, desde el advenimiento de los Habsburgo, de una dinastía extraña que tuerce sus destinos, el caciquismo, etc., etc. [14]. Desde el duque de Maura a los actuales Laín Entralgo, Giménez Caballero y Calvo Serer, pasando por Picatoste, Macías Picavea, Costa, Menéndez Pidal y tantos otros. España ha sido o no problema y éste ha consistido en esto o en aquello. Hace falta un país que ponga en relación su cultura espiritual y su cultura material al intentar justificar que ésta ha quedado retrasada, para que pueda surgir una polémica tan nuestra como la de las dos Españas.

Pero así ha sido. Bastará que en 1782 un francés llamado Masson de Morvilliers escribiese un artículo sobre "España" en la sección de "Geografía Moderna" de la Enciclopedia Metódica, para que se iniciara una de las más sugestivas polémicas sobre la ciencia española que llega hasta nuestros días. En ella, desde los alegatos de Manuel de la Revilla a las hispánicas defensas de Menéndez y Pelayo, estamos otra vez de vueltas con el papel, necesario o nefasto, de nuestra Inquisición, el capítulo de culpas de la Monarquía absoluta, la innata capacidad o incapacidad española para el progreso científico, si hemos o no aportado algo en el mundo de la filosofía y, a la postre, si nos debe bastar con ser reserva espiritual de un mundo que se ha secularizado o si, además de ello, hay que hacer algo más.

Todo esto, que llega hasta hoy, hasta la España invertebrada de Ortega y nuestras polémicas actuales sobre la educación, se va concretando a lo largo del siglo XIX y, por decirlo de alguna forma, va a ir identificándose cada vez más y cada vez más trágicamente en posturas no ya sólo puramente intelectuales o puramente interpretativas, sino también religiosas, sociales, políticas. La España liberal y la España conservadora. Los agonistas del XIX, ha escrito Laín, "viven su acción trágica partidos en dos grupos irreductibles: los innovadores y los reaccionarios" [15]. La España que quiere reformar y la que quiere conservar. Hay una España detrás de una concepción restringida del sufragio, en un texto constitucional, y otra España en la lucha por el sufragio universal. Una en la que defiende la soberanía del Rey y otra en la que cree en la soberanía popular. Cuando en las Cortes que origina la Revolución del 68, Pi y Margall, anticipando lo que algunos decenios después repetiría Azaña, sostiene que hace tiempo que el catolicismo está muerto en la conciencia del pueblo español, tiene detrás una España. Y cuando Manterola le contesta temiendo que "en España los que hacen traición a Dios, hagan traición a su patria", habla por otra. El problema se va

[14] Estas tesis pueden verse examinadas en Vicente *Palacio Atard*: "Derrota, agotamiento y decadencia en la España del siglo XVII". La tercera edición, Madrid, 1966.

[15] Pedro *Laín Entralgo*: "España como problema". Madrid, 1962 (Tercera edición). Pág. 646.

a agudizar en los últimos lustros del siglo y en los que abren el actual, cuando de espaldas a la obra de la Restauración, hecha por una clase para la que la Constitución de 1876 no fue ciertamente nada flexible. Al naciente proletariado español no le decía nada la obra de Cánovas. Como ha escrito Seco Serrano, "el fracaso de la obra de Cánovas radica en los límites de su "apertura"; en su incapacidad para asimilar, o para captar, las bases sociales de la nueva revolución alumbrada por la Internacional". Y agrega: "Y a medida que avance el tiempo, en la segunda fase de la Restauración (la que corresponda al reinado de Alfonso XIII) se hará más evidente que la suerte del Régimen depende de sus posibilidades de captación de la *nueva izquierda*: la que había sido marginada en los días de Cánovas y Sagasta [16]. Sabemos lo que costó el fracaso de estas posibilidades. En 1913, anuncia Machado que a la "España de charanga y pandereta, cerrado y sacristía, devota de Frascuelo y de María", a la "España inferior que ora y bosteza, vieja y tahur, zaragatera y triste" ha de suceder "la España del cincel y de la maza, con esa eterna juventud que se hace del pasado macizo de la raza". Y del poeta sevillano será también el deseo de que al españolito que nace le guarde Dios, "que una de las dos Españas ha de helarle el corazón".

El final de la tragedia lo conocen ustedes. Fracasó el centro de Portela, como, entonces y ahora, están llamados a fracasar todos los pseudocentrismos creados artificialmente. En 1936 lo que chocan y lo que luchan son dos Españas. Lo irreconciliable de ambas posturas, sentenciaba hace años Laín, llevó a la guerra civil [17]. Esto es lo que no han sabido ver muchos de los eruditos extranjeros que, muy lejos de lo que ello comporta, parecen deleitarse "interpretando" nuestra última guerra.

Y eso es lo que, mucho más conscientes de lo que supone, hemos de ver hoy. Que vuelve a haber una España de los integrismos y otra de las libertades. Una que habla de centralización y otra de las regiones. La España de la autarquía y la que mira hacia fuera. La que piensa en las empresas del negocio europeo y la España del *xarnego* que dibujan las estremecedoras páginas de Candel. La España de los latisueldos y la que, como se ha escrito, no ha logrado sino cambiar su cultura de miseria por cultura de pobreza. La que cree que Dios está con nosotros y la que supone que también a Dios le gustaría que firmásemos la Declaración de Derechos Humanos. La que al decir Andalucía piensa en supuestas esencias metafísicas y la que, por contra, este simple nombre evoca desempleo, emigración y tristeza. La España de Pemán y la España de Comín.

Por eso digo que pervive el siglo XIX. Por eso me asusta pensarlo. Por eso uno querría, como en el verso de León Felipe, saberse todos los cuentos. Por eso acaba creyendo en muy pocas cosas. Y por eso se agarra a ellas con toda la esperanza.

MANUEL RAMÍREZ JIMÉNEZ
Santiago

---

[16] Carlos *Seco Serrano*: "Alfonso XII y la crisis de la Restauración". Barcelona, 1969. Pág. 18.
[17] *Laín Entralgos* op. cit. Pág. 644.

CARTA A ARNAULD

A presente carta de Leibniz, que intentamos traducir do francés ao galego, solprende pola viveza, espontaneidade e claridade con que nela están tratados puntos básicos do pensamento leibnizián. A súa hipótese sobor da "espresión", da dependencia de cada un dos estados de todas e cada unha das substancias do universo, desenvólvese ca axuda dun exemplo que non pode ser máis concreto e elemental —a pinchada dunha agulla. E, partindo de eiquí, poucas das doutrinas metafísicas e físicas de Leibniz deixan de estar cando menos aludidas. Non é doado acadar unha idea da metafísica de Leibniz na que ista non semelle desvencellada da nosa esperiencia habitual do mundo. Pero nista carta Leibniz adopta unha postura constantemente empirista, no senso de que bota man constantemente, tomándoos como puntos de apoio, de datos empíricos; como bota man tamén dos traballos dos grandes biólogos do tempo (Malpighi, Loewenhoeck, Swammerdam). E mesmo suxire liñas de actuación práctica acordes ca súa metafísica; así, no campo da praxis médica. Niste mesmo aspecto de viveza e espontaneidade, son interesantes as mencións de filósofos antigos e modernos que Leibniz fai na carta.

A prosa galega conta xa con exemprares mostras de prosa filosófica, pero quizá non estea de máis insistir no ataque práctico ao prexuicio reaccionario do galego como lingua lírica. Ademáis, que o asunto dun escrito non seña actual non quer decir, naturalmente, que o escrito non seña oportuno.

(*Nota do traductor*)

CARTA A ARNAULD

En Hannover, o 9 do mes de outono de 1687

Señor:

Como de todas maneiras hei facer moito caso da súa opinión despóis de que se teña informado do que se trata, quero facer eiquí un esforzo endereitado a que as posicións que eu estimo importantes e cáseque seguras lle semellen, si non certas, cando menos asisadas. Pois non me parez difícil responder ás dudas que lle quedan, e que, ao meu xuicio, veñen do feito de que a calisquer persoa precavida e distraída noutros mesteres, por mui capaz que seña, cóstalle traballo entrar de primeiras nun pensamento novo, sobor dunha materia alon-

xada dos sentidos, na que non nos poden emprestar axuda nin figuras, nin modelos, nin a imaxinación.

Eu dixera que, dado que a alma espresa o universo todo nun certo senso e dacordo ca relación que os outros corpos teñen co seu, e dado que, consecoentemente, espresa máis inmediatamente aquelo que pertece ás partes constitutivas do seu corpo, debe tamén, polas leises de relación que lle son esenciáis, "espresar" dunha maneira particular algúns movimentos estraordinarios das partes constitutivas do seu corpo, o cal acontez sempre que ela sinte door. A isto vostede responde que non ten ningunha idea crara do que eu entenda pola verba "espresar"; si por ela entendo un "pensamento", vostede non está dacordo en que a alma teña máis pensamento e máis conocimento do movimento da linfa nos vasos linfáticos que dos satélites de Saturno; mais si eu entendo algunha outra cousa, vostede non sabe (polo que dí) e que é; polo tanto (e suposto que eu non poda explicala distintamente) a verba ista non val pra facer conocer cómo na alma pódese producir o sentimento de door, xa que pra isto faría falta (conforme ao que vostede opina) que ela conócese xa que algo me pincha, cando ten iste conocimento xusto pola door que ela sinte. Pra lle responder, vou explicar ista verba que vostede estima oscura, e vou aplicala á dificultade que me propón. Unha cousa "espresa" outra (na miña terminoloxía) cando hai unha relación constante e regulada entre o que se pode decir dunha e máis o que se pode decir da outra. Así é como unha proiección de perspectiva espresa o seu xeometral. A espresión é común a todas as formas, i é un xénero do cal a percepción natural, o sentimento animal e máis o conocimento intelectual son as especies. Na percepción natural e no sentimento, abonda con que aquelo que é divisible e material e se atopa espallado en moitedume de entes, seña espresado ou representado nun soio ente indivisible, ou na sustancia que esteña dotada dunha verdadeira unidade. (Non se pode dudar da posibilidade dunha tal representación de varias cousas nunha soia, xa que a nosa alma fornécenos un exemplo disto). Mais ista representación vai acompañada de consciencia na alma racional, i entón é cando se chama "pensamento". Agora, ista espresión ten lugar en todas partes, porque todas as sustancias simpatizan con todas as demáis, e reciben algún cambio proporcional en resposta ao mínimo cambio que aconteza no universo, aínda que iste cambio seña máis ou menos notorio según que outros corpos, ou as súas accións, teñan maior ou menor relación co noso. Isto é algo, coido eu, no que o mesmo señor Descartes ficaría dacordo, pois il ademitiría certamente que, por causa da continuidade e divisibilidade da materia toda, o mínimo movimento espalla o seu efecto sobor dos corpos veciños e, polo tanto, de veciño en veciño deica o infinito, aínda que disminuido na xusta proporción; así é como o noso corpo debe que-

dar afectado nalgunha medida polos cambios de todos os demáis. Agora, a todos os movimentos do noso corpo responden certas percepcións ou pensamentos máis ou menos confusos da nosa alma, polo que a alma tamén terá algún pensamento de todos os movimentos do universo e, según eu penso, calisquer outra alma ou sustancia terá algunha percepción ou espresión de todo isto. Certo que nós percibimos máis distintamente todos os movimentos do noso corpo, como, por exemplo, o da linfa, mais (pra me servir dun exemplo que xa teño empregado), así como fai falta que eu me aperciba un pouco do movimento de cada onda do mar na ribeira pra me poder apercibir do que resulta da conxunción de todas as ondas, a saber: do grande bruido que se sinte na beiramar —así tamén nós sentimos algún resultado confuso de todos os movimentos que teñen lugar en nós; máis, estando afeitos a iste movimento interno, non nos apercibimos del distinta e reflesivamente mais que cando haxa unha alteración importante, como no emprincipiar das doencias. I é de desexar que os médicos se practiquen en distinguir máis exactamente as clases de sentimentos confusos que temos no noso corpo. Agora, xa que nós non nos apercibimos dos outros corpos mais que pola relación que teñen co noso, eu tiña razón ao decir que a alma espresa millor aquelo que pertece ao noso corpo; de xeito que non se conocen os satélites de Saturno ou de Xúpiter si non dacordo con un movimento que acontez nos nosos ollos. Eu penso que en todo isto un cartesiano ha ser da miña opinión, a non ser que eu supoño que hai arredor de nós outras almas ou formas sustanciáis difrentes, ás cales lles concedo unha espresión ou percepción inferior ao pensamento; namentras que os cartesianos non reconocen sentimento nas bestas e non ademiten ningunha forma sustancial fora da do home; o que non ten infruencia na custión da que nós falamos eiquí da causa da door. Trátase, pois, agora, de saber como a alma se apercibe dos movimentos do corpo seu, xa que non se ve maneira de explicar por qué canles pode pasar hastra un ser indivisible a acción dunha masa estensa. Os cartesianos ordinarios confesan non poder dar razón dista unión; os autores da hipótese das causas ocasionáis pensan que isto é un "nodus vindice dignus, cui Deus ex machina intervenire debeat"; en canto a min, eu explícoo dun xeito natural: Pola noción de substancia, ou de ser completo en xeneral, que implica que o seu estado presente seña sempre unha consecoencia natural do seu estado precedente, pois a natureza de (cada substancia singular, i en consecoencia) de toda alma, consiste en espresar o universo; a alma foi creada nun principio de tal sorte que, debido ás propias leises da súa natureza, debe acontecerlle estar en concordancia con todo canto ocurre nos corpos, e particularmente no seu; non hai así de qué se asombrar porque seña propio dela represen-

tárese a pinchada cando chega ao corpo seu. E, pra rematar de me explicar sobor dista materia, señan:

Estado do corpo no intre A. Estado da alma no intre A. Estado dos corpos no intre seguinte B (pinchada). Estado da alma no intre B (door).

Así que, tal como o estado dos corpos no intre B sigue ao estado dos corpos no intre A, tamén o estado B da alma é unha consecoencia de A, estado precedente da mesma alma, dacordo ca noción da substancia en xeneral. Agora, os estados da alma son natural i esencialmente espresión dos estados correspondentes do mundo, e particularmente dos corpos que lle señan propios; polo tanto, e dado que a pinchada forma parte do estado do corpo no intre B, a representación ou espresión dela, que é a door, formará tamén parte da alma no intre B; posto que, así como un movimento se deriva de outro movimento, así tamén unha representación se deriva de outra representación nunha substancia cuia natureza é ser representativa. De maneira que é preciso que a alma se aperciba da pinchada, pois as leises de relación lle demandan que esprese máis distintamente un cambio máis notable das partes constitutivas do seu corpo. É certo que a alma non sempre se apercibe distintamente das causas da pinchada e da súa door futura, cando aquelas aínda están escondidas pra a representación correspondente ao estado A, como cando se está durmindo ou de calquer outro xeito en que non se poda ver achegarse o alfinete; pero isto é porque os movimentos do alfinete fan entón demasiada pouca impresión, e aínda que nós esteamos xa de certa maneira infruidos por todos istes movimentos e os representemos na nosa alma, e aínda que diste xeito teñamos en nós a representación ou impresión das causas da pinchada e, polo tanto, a causa da representación da propia pinchada, é decir, a causa da door, nós non sabemos separalos de tantos outros pensamentos e movimentos mais que cando chegan a seren importantes. A nosa alma non leva a cabo refresión ningunha a non ser sobor dos fenómenos máis singulares, que se distinguen dos outros, e non pensa en ningún nidiamente cando está a pensar igoalmente en todos. Tendo en conta isto, eu non vexo en que se pode atopar a menor sombra de dificultade, a menos que se negue que Deus poda crear substancias feitas de tal xeito que lles suceda, gracias á súa propia natureza, o estar dacordo no futuro cos fenómenos de todas as outras. Agora, non hai ningún síntoma de que se poda negar ista posibilidade, e posto que vemos que os matemáticos representan os movimentos do ceo nunha máquina (como cando

Jura poli rerumque fidem legesque deorum
Cuncta Syracusius transtulit arte senex

o cal podémolo facer hoxe hoito millor que Arquímides no seu

tempo), por qué Deus, que está infinitamente por riba diles, non iba poder crear xa de primeiras as substancias representativamente; de sorte que espresen polas súas propias leises, conforme co camiño natural dos pensamentos ou representacións, todo aquelo que lle deba suceder ao corpo; o que me semella, non somentes doado de concebir, senón tamén digno de Deus e da beleza do universo, i en certa maneira necesario, dado que todas as substancias deben ter entre elas unha armonía ou avencellamento, e que todas deben espresar nelas mesmas o mesmo universo, e tamén a causa universal que é o seu creador, e os decretos e leises que Il establecéu pra facer que se axusten entre elas o millor posible. Así, ista correspondencia mutua das difrentes subtancias (que non poderían actuar unhas sobor das outras falando con rigor metafísico, e se acordan, non oustante, como si unhas actuasen sobor das outras) é unha das máis fortes probas da existencia de Deus ou dunha causa común que cada efecto debe sempre espresar según o seu punto de vista e a súa capacidade. Outramente, os fenómenos dos difrentes espíritos non habían estar dacordo, e habería tantos sistemas cantas substancias houbese, ou ben sería un puro azar que algunha vez estuveran dacordo. A noción toda que temos nós do tempo e máis do espacio está fundada niste acordo; pero non remataría nunca si tivera que explicar a fondo todo canto está ligado co noso tema. Así e todo, quero millor ser prolixo que deixar de me explicar ben.

Pra pasar as súas outras dudas, eu penso agora, señor, que vostede entenderá como eu o entendo cando digo que unha substancia corporal se dá ela mesma o seu movimento (ou, máis ben, aquelo que hai de real en cada intre no movimento) (ou seña, a forza derivativa da cal el é unha consecoencia); porque o movimento, que é un fenómeno, demanda outros fenómenos, xa que todo estado presente dunha substancia é unha consecoencia do seu estado precedente. É ben certo que un corpo que non teña en absoluto movimento, ou millor, que non teña acción ou tendencia ao cambio, non se o podería dar; pero eu sosteño que non hai un corpo tal. (Así os corpos, falando rigurosamente, non son rempuxados polos outros corpos cando hai un choque, senón polo seu propio movimento ou polo seu pulo, que é aínda un movimento das súas partes. Toda masa corporal grande ou pequena ten xa nela a forza toda que ela poda nunca adequirir, e o encontro con outros corpos non lle dá máis que a determinación, ou, máis ben, ista determinación non chega máis que no tempo do encontro). Vostede dirame que Deus pode reducir un corpo a un estado de repouso perfeito, mais eu respondo que Deus pode tamén reducilo á nada, e que iste corpo privado de acción e de pasión non ten aspecto de ser unha substancia; ou, polo menos, abonda con que eu declare que si Deus pode algunha vez reducir un corpo a perfeito repouso (o que non poderá facerse

máis que por un milagre) faría falta un novo milagre pra devolverlle algún movimento. Do resto, verá que a miña opinión confirma, en vez de destruila, a proba do primeiro motor. É necesario sempre dar razón do comenzo do movimento e das súas leises e do acordo dos movimentos entre sí, o que non podería facerse sen recurrir a Deus. Polo demáis, a miña man móvese, non por causa de que eu queira, pois ben podo querer que unha montaña se mova que, si non teño unha fe milagrosa, nada vei pasar, senón porque eu non poderéi querelo con éxito a menos que seña xustamente no intre en que os resortes da man se van distender pra iste efecto; o que ocurre tanto millor, canto que as miñas pasións se acordan cos movimentos do meu corpo. Unha cousa acompaña sempre á outra en virtude da correspondencia estabelecida como dixemos, mais cada unha ten a súa causa inmediata nela mesma.

Vou agora ao tema das formas ou almas que eu teño por indivisibles e indestructibles. Eu non son o primeiro nista opinión. Parménides (de quen Platón fala con veneración), así como Meliso, sostivo que non hai xeneración e corrupción mais que en aparencia; Aristóteles testemúñao, libro III, Do Ceo, cap. II. E o autor do libro primeiro de De Diœta, que se atribui a Hipócrates, dí espresamente que un animal non pode ser enxendrado totalmente como novo, nin destruído de todo. Alberto Magno e Xan Bacon semellan ter pensado que as formas substanciáis estaban xa dende sempre ascondidas na materia; Fernel fainas descer do ceo, pra non falar dos que as fan desprenderse da alma do mundo. Todos iles viron unha parte da verdade, pero non a desenrolaron de todo; algúns deron creto á transmigración, outros á traducción das almas, en vez de considerar a transmigración e transformación dun animal xa formado. Outros, ao non poder explicar de outro xeito a orixe das formas, ademitiron que comenzan por unha verdadeira creación, mentras que eu non ademito ista creación no curso do tempo mais que pra a alma racional, e coido que todas as formas que non pensan foron creadas co mundo, como sosteñen os Atomistas dos seus átomos. Aqueles pensan que ista creación acontez cada día en que o menor verme é xenerado. Filipon, antigo intérprete de Aristóteles, no seu libro contra Proclo, e Gabriel Bien, semellan ter sido dista opinión. Paréceme que Santo Tomás ten a alma das bestas por indivisible. E os nosos Cartesianos van aínda máis lonxe, xa que sosteñen que toda a alma e forma substancial verdadeira deben ser indestructibles e non xenerables. Por isto é polo que negan nas bestas, aínda que Descartes, nunha carta a Morus, confesa non querer asegurar que non a teñan. E posto que non se escandaliza un dos que introducen os átomos sempre subsistentes, por qué se vai considerar estraño que se diga outro tanto das almas ás que a indivisibilidade convén pola súa natureza, tanto máis canto que, xuntando a opinión dos

Cartesianos tocante á substancia da alma ca opinión de todo o mundo tocante á alma das bestas, síguese aquelo necesariamente. Difícile ha ser arrincar do xénero humán ista opinión recibida sempre e por todas partes, e católica si as hai, a opinión de que as bestas teñen sentimento. Agora, supoñendo que seña verdadeira, entón o que sosteño eu tocante ás almas istas non solamente é necesario dacordo cos Cartesianos, senón tamén importante pra a moral e máis a relixión, pra derrubar unha opinión perigrosa pola que se sinten inclinados certos homes de talento e que os filósofos italiáns, pertencentes á secta de Averroes, tiñan espallado polo mundo; a saber, que as almas particulares tornan pra a alma do mundo cando un animal morre, o que repugna ás miñas demostracións sobor da natureza da substancia individual, e non pode ser concebida distintamente, tendo en conta que toda substancia individual debe subsistir aparte sempre, unha vez que emprincipióu a ser.

Por isto é polo que as verdades que eu anticipo son ben importantes, e todos aqueles que reconocen as almas das bestas deben aprobalas, e os outros non deberan atopalas estrañas.

Agora paso ás súas dudas sobor dista indestructibilidade.

1.—Eu sostivera que hai que ademitir nos corpos algunha cousa que seña verdadeiramente un soio ser, e que a materia ou masa estensa non é nela mesma nunca senón plura entia, como S. Agustín notóu moi ben despóis de Platón. Agora, eu infiro que non hai varios seres alí onde non haxa ningún que seña verdadeiramente "un" ser, e que toda moitedume supón a unidade. A isto responde vostede de varias maneiras, pero sen chegar ao argumento en si mesmo, que queda marxinado, e facendo uso namáis de ouxecións ad hominem e poñendo incomenentes, e tratando de facer ver que o que digo eu non abonda pra resolver a dificultade. E sobre todo vostede, señor, asómbrase de cómo é que eu me poda servir diste argumento, que podería ser plausible en Cordemoy, que todo o compón de átomos, mais que debe ser necesariamente falso según eu (polo que vostede pensa); xa que, fora dos corpos animados, que non fan a cenmilésima parte dos outros, é preciso que tódolos outros señan plura entia, e así a dificultade volve. Mais é por isto, señor, polo que vexo que aínda non me dei esplicado ben pra facer que entre na miña hipótese. Pois, ademáis de que non me lembro de ter dito que non hai formas substanciáis fora das almas, eu estóu ben lonxe da opinión que dí que os corpos animados non son máis que unha pequena parte dos outros. Pois eu penso máis ben que todo está cheo de corpos animados, e que en min hai sen comparanza máis almas que átomos hai según Cordemoy, que considera o número deles finito, mentras que eu penso que o número de almas, ou cando menos de formas, é certamente

infinito, e que non se lle pode asignar á materia, por ser divisible indefinidamente, parte ningunha tan pequena que non conteña corpos animados, ou polo menos informados (dotados dunha entelequia primitiva, ou —si vostede permite que se faga un uso tan xeneral do nome da vida— dun principio vital); é decir, substancias corporáis, das que se poderá decir en xeneral que son vivintes.

2.—En canto a ista outra dificultade que vostede pon, a saber, que a alma xunta ca materia non fai un ser verdadeiramente "un", posto que a materia non é verdadeiramente "unha" nela mesma, e que a alma, según vostede xulga, non lle dá máis que unha determinación extrínseca, eu respondo que é a substancia animada á que pertence ista materia o que verdadeiramente é un ser, e que a materia tomada en sí como masa non é máis que un fenómeno ou aparencia ben fundado, igoal que o espacio e máis o tempo. Ela non ten tan siquer as coalidades precisas i estables que podan facela pasar por un ser determinado, como xa dei a entender no que levo dito, xa que a propia figura, que é da esencia dunha masa estensa ben rematada, non é nunca exacta e rigurosamente determinada na natureza, por causa da división actual ao infinito das partes da materia. Nunha hai nin esfera sen irregularidades, nin rectas sin mistura de curva, nin curva dunha determinada natureza finita sen mistura de algunha outra; e todo isto tanto nas partes pequenas como nas grandes; o que fai que a figura, ben lonxe de ser constitutiva dos corpos, non é nin tan siquer unha coalidade enteiramente real e determinada fora do pensamento, e non se pode nunca siñalar a corpo algún unha determinada superficie precisa, como se podería facer si houbese átomos. E a mesma cousa podo decir do tamaño e máis do movimento, a saber, que istas coalidades ou predicados teñen carácter de fenómeno como as coores e os sonidos e que, aínda que conteñen máis conocimento distinto, non poden tampouco sosterse dediante dun derradeiro análise e, polo tanto, a masa estensa xa que, considerada sen a forma substancial, non consiste máis que nistas coalidades, a masa estensa non é a substancia corporal, senón un puro fenómeno, tal como o arco da vella; por isto os filósofos reconoceron que é a forma o que dá un ser determinado á materia, e os que non teñen en conta isto non poden salir nunca do laberinto "de compositione continui", si algunha vez entran nel. Nada hai fora das substancias indivisibres e os seus diferentes estados que seña absolutamente real.

Isto foi ben reconocido por Parménides, Platón e outros antigos. Polo demáis, eu ademito que se poda dar o nome de "un" a un conxunto de corpos inanimados, aínda que ningunha forma subtancial os teña ligados, así podo decir: velahí un arco da vella, velahí un rebaño; mais isto é unha unidade

de fenómeno ou de pensamento, que non abonda pra o que hai de real nos fenómenos.

(Si se toma por materia a substancia corporal, non a masa sen forma, senón unha materia segunda que seña a moitedume de substancias cuia masa seña a do corpo enteiro; pódese decir que istas substancias son partes dista materia; como as que entran no noso corpo forman parte del; pois así como o noso corpo é a materia e a alma é a forma da nosa substancia, así tamén ocurre cas outras substancias corporáis. E nistas non atopo máis dificultades que co home, onde se está dacordo en todo iste asunto. As dificultades nas demáis materias veñen, entre outras causas, de que polo común non se ten unha noción ben distinta do todo e a parte, a cal no fondo non é outra cousa que un requisito inmediato do todo, i en certa maneira homoxénea co todo. Así as partes poden constituir un todo, haxa ou non haxa unha verdadeira unidade. Certamente, o todo que ten unha verdadeira unidade pode en rigor seguir sendo o mesmo individuo aínda que perda ou gane partes, como nós esperimentamos en nós mesmos; así, as partes son requisitos inmediatos namáis que "pro tempore". Pero si polo termo de materia se entendese algunha outra cousa que seña sempre esencial á mesma substancia, poderíase entender por ela, no senso de algunhos escolásticos, a potencia pasiva primitiva dunha substancia, e niste senso a materia non sería estensa nin divisible, anque sería o principio da divisibilidade ou de todo canto sobreveña á substancia. Pero eu non quero disputar sobor do uso das verbas).

3.—Vostede ouxeta que non ademito formas substanciáis namáis que nos corpos animados (aínda que eu non me lembro de ter dito isto); agora, posto que todolos corpos organizados son "plura entia", as formas ou almas, en consecoencia, ben lonxe de constituir un ser, demandan mais ben varios seres co fin de que os corpos podan ser animados. Eu respondo que, supoñendo que haxa unha alma ou forma substancial nas bestas ou noutras substancias corporáis, faise preciso razonar niste punto como todos razonamos sobor do home, que é un ser dotado dunha verdadeira unidade que lla dá a súa alma, aínda que a masa do seu corpo estea dividida en órganos, vasos, humores, espíritos, e que as partes estean cheas de duda dunha infinidade de outras substancias corporáis dotadas das súas propias formas. Como ista terceira ouxeción convén en liñas xeneráis ca primeira, ista solución servirá tamén alí.

4.—Vostede pensa que non hai fundamento pra atribuirlle alma ás bestas; pensa que, si a tivesen, sería un espírito, ou seña, unha substancia que pensa, xa que nós non conocemos máis que os corpos e máis os espíritos, e non temos idea de ningunha otra substancia. Agora, decir que unha ostra pensa, que un verme pensa, é algo que costa creer. Ista ouxeción afecta tamén a todos aqueles que non señan Cartesianos; pero, ade-

máis de que haberá que pensar que non será sen razóns o feito de que todo o xénero humán haxa sempre coincidido na opinión que ten sobor da existencia de sentimento nas bestas, penso eu que xa fixen ver que toda substancia é indivisible e que, polo tanto, toda substancia corporal debe ter unha alma, ou cando menos unha forma que teña analoxía ca alma, pois de outra maneira os corpos non serían máis que fenómenos.

Asegurar que toda a substancia que non é divisible (é decir, toda substancia en xeneral, no meu pensar) é un espírito e debe pensar, isto paréceme sen comparanza mais ousado e máis carente de fundamento que a conservación das formas. Nós non conocemos máis que cinco sentidos e un certo número de metales, ¿débese concluir que non hai outros máis no mundo? Máis verosímil é que a natureza, que ama a variedade, teña producido outras formas, ademáis das formas que pensan. Si eu podo probar que non hai máis figuras de segundo grado que as seccións cónicas é porque eu teño unha idea nidia distas liñas, a cal me dá un medio pra chegar a unha división exacta. Pero como nós non temos unha idea distinta do pensamento e non podemos demostrar que a noción dunha substancia indivisible é a mesma que a dunha substancia que pensa, non temos motivos pra aseguralo. Estóu dacordo en que a idea que temos do pensamento é crara, pero non todo aquelo que é craro é distinto. Non é senón polo sentimento interior polo que conocemos o pensamento (como o Padre Malebranche notóu), pero non se pode conocer por sentimento máis que as cousas que se teñen esperimentado, e como nós non temos esperimentado as funcións das outras formas non debemos asombrármonos de que non teñamos ideas craras delas, pois non deberemos telas tampouco aínda no caso de ter ademitido que hai tales formas. É un abuso querer empregar as ideas confusas, por craras que señan, para probar que algunha cousa non pode ser. E cando eu non teño en conta máis que as ideas distintas, penso que se pode concebir que os fenómenos divisibles ou espallados en varios seres poden ser espresados ou representados nun soio ser indivisibre, e isto abonda pra concebir unha forma substancial, sen que seña necesario ligar a ista representación o pensamento ou a refresión. Desexaría poder explicar as diferencias ou grados das outras espresións inmateriáis sen pensamento que hai, co fin de distinguir as substancias materiáis simples, os seres vivos e os animáis tanto como seña posible. Pero aínda non matinéi dabondo sobor desto, nin examinéi ben a natureza pra poder xulgar sobor das formas pola comparanza dos seus órganos e operacións. Malpighi, partindo de analoxías mui notorias da anatomía, está mui inclinado a pensar que as plantas poden ser comprendidas baixo o mesmo xénero que os animáis, e que son animáis imperfeitos.

5.—Agora non resta máis que dar resposta ás ouxecións que alegóu vostede en contra da indestructibilidade das formas substanciáis; primeiro de todo, asómbrame que lle semelle estraña e insostenible, pois, conforme ás súas propias opinións, todos aqueles que atribuien ás bestas alma e sentimento deben soster tal indestructibilidade. As pretendidas ouxecións non son máis que prexuicios da imaxinación, que poden ter os homes vulgares, pero que nada poden sobor dos espíritos capaces de meditación. Así que eu penso que ha ser doado darlle satisfacción nisto. Aqueles que conciben que hai case unha infinidade de pequenos animaliños na menor pinga de auga, tal e como as esperiencias de Loewenhoeck puxeron de manifesto, e que non encontran estraño que a materia estea chea toda ela de substancias animadas, non atoparán estraño tampouco que haxa un algo animado mesmo na propia cinza, e que o lume poda transformar un animal e facer que enguruñe, en vez de destruilo enteiramente. O que se pode decir dunha oruga ou dun verme de seda pódese decir de outros cen ou mil, pero deiquí non se sigue que teñamos que ver renascer vermes de seda das cinzas. Pode que isto non estea no orde da natureza. Eu sei que algunhos aseguran que as virtudes semináis quedan de tal xeito nas cinzas que as plantas poden renascer delas, pero non quero servirme de esperiencias dudosas. Se istes pequenos corpos orgánicos, enguruñados por un certo xeito de contracción de outro máis grande que acaba de se corromper, queda fora da liña da xeneración ou si poden voltar no seu debido tempo pra a escea, é algo que non podo determiñar. Son istes segredos da natureza, nos que os homes deben reconocer a súa ignorancia.

6.—Namáis en aparencia e según a imaxinación meirande é a dificultade con respecto aos animáis maiores, que se ve que nacen somentes pola xuntanza de dous sexos, o que semella non ser menos verdadeiro nos insectos. Eu sei dende hai algún tempo que Loewenhoeck ten opinións ben parecidas ás miñas, no senso de que il sostén que mesmo os meirandes animáis son nados por un certo tipo de transformación; eu non ouso nin aprobar nin rexeitar os detalles da súa opinión, pero téñoa por mui verdadeira en xeneral; e Swammerdam, outro grande ouservador e anatomista, manifesta tamén que il se sinte inclinado a isto. Agora, os xuicios distes señores valen, nistas materias, por outros moitos. Certo que non afirmo que iles teñan levado a súa opinión hastra decir que a corrupción e máis a morte señan tamén unha transformación nos animáis vivos desprovistos de almas racionáis, como eu sosteño; pero penso que si se houberan decatado dista posibilidade nona houberan atopado absurda, e non hai nada tan natural como pensar que o que non ten un principio non ha perecer tampouco. E cando se reconoza que tódalas xeneracións non son máis que aumentos ou desenrolos dun animal xa formado, doado ha ser

convencerse de que a corrupción ou a morte non é outra cousa que a disminución ou enguruñamento dun animal que non deixa de subsistir e permanecer vivo e organizado. Certo é que non é tan doado tornalo visible por medio de esperiencias particulares como no caso da xeneración, pero a razón é crara: é por causa de que a xeneración camiña dunha maneira natural e pouco a pouco, o que nos dá lecer dabondo pra ouservala; mais a morte leva demasiado pra atrás, "per saltum", e fai voltar de novo a partes demasiadamente pequenas pra nós; porque de ordinario acontez dun xeito demasiado violento, e isto prívanos de decatármonos do detalle dista regresión; non oustante, o sono, que é unha imaxe da morte, os éxtasis, o amortallamento dun verme de seda na súa cápsula, que pode pasar por unha morte, a resurrección das moscas afogadas que se fai adiantar cando se cubren de algo de póo seco (cando quedarían tranquilamente mortas se fosen deixadas sen socorro algún), e a resurrección das anduriñas que pasan o inverno nas canas e que se atopan sen aparencia de vida; as esperiencias dos homes mortos de frío, afogados ou esganados, que se fan volver ao acordo, sobor do que un home de bó xuicio fixo non hai moito un tratado en alemán no que, despóis de rexistrar exemplos, mesmo do seu conocimento, anima aos que se atopen alá onde haxa persoas afogadas a facer máis esforzos que os de costume pra lles volver o acordo, e prescribe o método pra isto; todas istas cousas poden confirmar o meu parescer de que istes estados difrentes non difiren senón según o máis ou o menos; e que si non se ten a maneira de practicar resurrecións noutros xéneros de mortes é, ou ben porque non se sabe o que habería que facer, ou ben porque, aínda sabéndoo, as nosas mans, os nosos instrumentos e os nosos remedios nono dan feito, especialmente cando a disolución chega súpetamente a partes demasiado pequenas. Non hai, pois, que se parar nas nocións que o vulgo pode ter da morte e máis da vida, cando se conta, tanto con analoxías como, o que é máis, con argumentos sólidos que proban o contrario. Porque penso eu que fixen ver de maneira suficiente que ten que haber formas substanciáis, si hai substancias corporáis, e cando se aceptan istas formas e istas almas débeselles reconocer a súa inxenerabilidade e máis a súa indestructibilidade; despóis do cal, é sin comparanza máis razonable concebir as transformacións dos corpos animados que se imaxinar o paso das almas dun corpo a outro, convencimento mui antigo que, polo que parez, ten a súa orixe nun mal entendimento da transformación. Decir que as almas das bestas quedan sen corpos, ou que permanecen acochadas nun corpo que non está organizado, isto non parez tan natural. Si o animal feito por causa do enguruñamento do año que Abraham inmolóu en vez de Isaac hase chamar un "año" ou non, é unha custión de nome, máis ou menos igoal que o sería a custión de si unha volvoreta pódese cha-

mar verme de seda. A dificultade que vostede atopa tocante a iste año reducido a cinzas non ven senón de que eu non me tiña explicado dabondo, xa que vostede imaxinaba que nada queda nistas cinzas do corpo organizado, co que ten dereito a decir que sería unha cousa monstruosa ista infinidade de alma sen corpos organizados; cando o que supoño eu é que, dende logo, non hai de ningún xeito alma sen corpo organizado, nin corpo animado sen órganos, e que nin as cinzas nin outras masas me parecen enteiramente incapaces de conter corpos organizados.

No tocante aos espíritos, é decir, ás substancias que pensan, que son capaces de descobrir a Deus e de conocer verdades eternas, eu sosteño que Deus os goberna segundo leises difrentes de aquelas cas que goberna o resto das substancias. Pois, xa que todas as formas de substancias espresan a totalidade do universo, pódese decir que as substancias brutas espresan millor o mundo que Deus, mais que os espíritos espresan máis ben a Deus que ao mundo. Así, Deus goberna as substancias brutas conforme ás leises materiáis da forza ou da comunicación de movimentos, e aos espíritos conforme ás leises espiritoáis da xusticia, pra o que son incapaces as outras substancias. I é por isto polo que as substancias brutas pódense chamar materiáis; porque a economía que Deus ouserva con elas é a propia dun obreiro ou maquinista; pero, con relación aos espíritos, Deus fai a función de príncipe ou de lexislador, que é infinitamente máis outa. E Deus non é con relación a istas substancias materiáis máis do que é con relación a todo, é decir, o autor xeneral dos seres; mentras que con relación aos espíritos adequire outro carácter, que fai que se conciba revestido de vontade e de coalidades moráis, pois Il mesmo é un espírito, como un máis de entre nós, hastra entrar con nós nun vencello de sociedade da que Il é o xefe. I é ista Sociedade ou república xeneral dos espíritos baixo iste monarca soberano o que constitui a parte máis noble do universo, composto por outros tantos pequenos deuses baixo iste grande Deus. Pois pódese decir que os espíritos creados non se difrencian de Deus senón como o máis e o menos, o infinito e o finito. E pódese asegurar verdadeiramente que o universo todo non foi feito senón pra contribuir á ornamentación e á felicidade dista cidade de Deus. Por isto é polo que todo está disposto de sorte que as leises da forza ous as leises puramente materiáis conspiren co universo todo pra executar as leises da xusticia e do amor, pois ninguén é capaz de lles facer mal ás almas que están en mans de Deus e todo ha redundar nun ben maior pra aqueles que o aman. Por isto é polo que xa que os espíritos teñen que manter a súa persoalidade e as súas coalidades moráis, e tamén pra que a cidade de Deus non perda ningunha persoa, é preciso que os espíritos conserven particularmente unha especie de reminiscencia, consciencia, ou poder pra saber o que son, do que pen-

de a súa moralidade toda, as penas e castigos e, polo tanto, fai falta que estean ceibes das reviravoltas do universo, que os tornarían desconocidos pra iles mesmos, e farían diles, moralmente falando, outras persoas. En cambio, é suficiente pra as substancias brutas que sigan sendo o mesmo individuo según o rigor metafísico, aínda que estean suxetas a tódolos cambios imaxinables, xa que tamén existen sen concencia nin refresión. Tocante ao detalle do estado da alma humana despóis da morte, e de como ha estar libre das reviravoltas das cousas, namáis a revelación pode nos instruir particularmente sobor disto; a xurisdición da razón non chega tan lonxe. Pode que aínda se me faga outra ouxeción, pois eu sosteño que Deus dotóu de alma a tódalas máquinas naturáis capaces dela; porque, dado que as almas non se estorban mutuamente e que non ocupan lugar, é posible dotalas delas en tanto en canto que, téndoas, hai máis perfección, e Deus faino todo da maneira máis perfeita posible, e "non magis datur vacuum formarum quam corporum". Poderíase, pois, decir, pola mesma razón, que Deus debería tamén dotar de almas razonables ou capaces de refresión a tódalas substancias animadas. Mais eu contesto que a isto se opoñen leises que son superiores ás da natureza material, a saber, as leises da xusticia; posto que o orde do universo non houbera permitido que a xusticia houbera podido ser ouservada con relación a todas, facía falta que cando menos non pudesen sofrir inxusticia algunha; por isto é polo que foron feitas incapaces de refresión ou de concencia e, polo tanto, non susceptibles de felicidade ou desgracia.

(En fin, pra recoller os meus pensamentos en poucas verbas, eu sosteño que toda substancia encerra no seu estado presente tódolos seus estados pasados e vindoiros, i espresa o universo todo dacordo co seu punto de vista, pois nada hai tan alonxado de outra cousa como pra que non teña algo que ver con ela; e isto pasa particularmente según a relación das partes constitutivas do seu corpo, que ela espresa máis inmediatamente, e, polo tanto, nada lle acontez que non lle veña do seu fondo, e gracias ás súas propias leises, suposto que se lle xunte o concurso de Deus. Mais ela se apercibe das outras cousas porque as espresa naturalmente; pois foi creada xa de modo que poda facelo no futuro e se axeitar a isto tal como é preciso; e nista obriga que lle foi imposta dende o comén é no que consiste o que se chama acción dunha substancia sobor da outra. En canto ás substancias corporáis, eu sosteño que a masa, cando nela non se considera máis que o que é divisible, é un puro fenómeno; que toda substancia ten unha verdadeira unidade no rigor metafísico, e que é indivisible, inxenerable e incorruptible; que a materia toda debe estar chea de substancias animadas ou polo menos vivintes; que as xeneracións e corrupcións non son máis que transformacións do pequeno en grande e viceversa; e que non hai parcela ningunha na materia na

que non se atope un mundo de infinidade de criaturas, tanto organizadas como en agregación; e, sobor de todo, que as obras de Deus son infinitamente máis grandes, máis fermosas, máis numerosas e millor ordenadas do que polo común se pensa, e que a máquina ou organización, é decir, o orde, é como esencial mesmo nas menores partes. E que desta maneira non hai hipótese que millor faga conocer a sabiduría de Deus que a nosa, en conformidade ca cal hai por todas partes substancias que manifestan a súa perfeción e que son outros tantos espellos, aínda que difrentes, da fermosura do universo; non habendo nada valeiro, estéril, inculto e sen percepción. Fai falta ter por indudable mesmo que as leises do movimento e as reviravoltas dos corpos están ao servicio das leises da xusticia e da política, e istas se ouservan da millor maneira posible no goberno dos espíritos, é decir, das almas intelixentes que entran en sociedade con Deus e compoñen con Il unha como cidade perfeita da que Il é o monarca.)

Agora penso, señor, non me ter esquecido de ningunha das dificultades que vostede manifestara ou, cando menos, indicara, e aínda das que eu penséi que poidera ter aínda. Certo que isto fixo agrandar ista carta, pero houbérame sido máis difícil encerrar o mesmo contido en menos verbas, e pode que houbera quedado escuro. Penso agora que atopará os meus pensamentos ben artellados, tanto entre iles como cas opinións aceptadas. Eu non fago virar os dogmas estabelecidos, senón que os explico e os levo máis pra adiante. Si vostede algún día ten lecer pra repasar o que temos establecido tocante á noción de substancia, pode que vexa que, ao concederme tales principios, estase logo obrigado a me conceder o resto todo. Eu esforceime, non oustante, en escribir ista carta de xeito que se explique e defenda ela mesma. Poderáse aínda separar as custións, pois os que non queiran reconocer que hai almas nas bestas e formas substanciáis en todas partes poderán, polo menos, aprobar a maneira como explico a unión do espírito co corpo, e todo canto digo da substancia verdadeira; mais iles terán que dar conta, sen tales formas e sen nada que teña unha verdadeira unidade, da realidade da materia e das substancias corporáis xa seña por puntos, xa por átomos, si así lles parez, ou deixar isto indeciso, pois as pescudas pódense parar onde a un lle veña ben. Mais non hai que abusar de tan doado camiño cando se desexa ter ideas verdadeiras encol do universo e da perfección das obras de Deus, que siguen fornecéndonos cos máis sólidos argumentos en relación con Deus e cas nosas almas.

LEIBNIZ

Traducción de C. G. S.

UNHA DÚCIA DE POEMAS

1

¿Por qué seréi un débil home só,
neste país tan abundante en deuses?

¡Qué estraño animal son,
humilde reptil, áptero,
antre esta fauna alada
de olímpicas presencias!

Os seres que me cinguen,
¡qué fremosos ao abrente,
ao serán, nos espellos
se ven, de sol e lúa!
E eu, na fonte, recibo
dura leición diáfana.

¡Qué seguros están
do seu rango divino;
qué felices, tan certos!
Eu, se podo agacharme
na derradeira fía,
sinto que outra non haxa
onde mellor me oculte.

É, verdadeiramente,
incómodo dabondo,
sendo un cativo arume,
que o vento me trouxera
a estas altas terrazas.

2

Os monifates ignoran
o argumento da farsa.

Non saben
cómo rematará a función.

Unha de paus, e máis ben,
esmendrellados.

Pero
cando xa estén deitados no caixón,
mesmo pampos do rol que lles fixeron
xogar, frouxos os fíos,
afinal ¿han lecer?

Catro cousas
poden ocurrir.

Primeira. que podrezan definitivamente
—a madeira é materia.

Segunda: que os desperten
pra repetir a farsa hastra o infinito
—o sol sempre sai.

Terceira: que a comedia
cambie, e persista o actor
—todo flúe.

Carta: que o escuro xogo
fora ensaio para unha crara vida.
E os monifates, nenos,
reciban o diploma.
Que os obreiros
perciban o xornal
dado por mans que, donas
das arcas insondabres,
¿non han ser xenerosas?

3

O peso da soedade
non é pra todas as costas.

Baixo unha luz cenital,
o home é un fito senlleiro,
un un que se non proxeita,
Atlas que o ceo sostén.

Deixa, pois, aos que a han mester
esa droga vitamínica,
o amor, a ilusión, a espranza,
inda que sexa unha sombra.

Unha sombra é algo.
Unha sombra acompaña.
Só os mortos non teñen sombra.
Porque xa non lles dá o sol,
ou porque están no seu centro.

4

Un fungueiro na man dereita,
unha lanterna na ezquerda
e un coitelo antre os dentes,
avanto pola furna tebregosa,
obediente á man ruda e invisibre
que apurra no meu lombo.

Ás miñas costas
oio o latexo dun xordo mar informe,
e, ao frente, o eco
trágueme o mesmo bafexar.

Illa silenzosa que avanta
arrodeada por vagas
eternamente, inmóvilmente ouveantes.

Amoréanse as sombras
á dereita, á ezquerda, atrás, adiante,
no camiño de recantos súpetos.

Non hai plano ningún.

Teño que andar e ando,
escadriñando, batendo
co meu intermitente foco,
co meu pobre radar;
defendéndome
de anelos, poutas, fauces,
illós, foxas, trupías,
sen devezo, sen soño, sen lecer;
un fungueiro na man dereita,
unha lanterna na ezquerda
e un coitelo antre os dentes,
deica chegar ao fin.

5

Sería tan doce, eternizar
este longo serán de inverno.
O vello, a fumar a súa pipa.
A vella, a coser a súa roupa.

Afora, o vento, a choiva, o tempo.
Dentro, o silencio e a quietude.
A vida xorda, a vida inmóvil.
A morte só dá vida á vida.

A felicidade cravada
no muro, como unha volvoreta.
O minuto multiplicado,
igual a sí mesmo, inmortal.

Crea o pensamento o seu ceo
eternizando o instantáneo.
Do lóstrego fai o sol perenne.
Da efímera fror, un paraíso.

A vella cose horas e días;
con retrincos do tempo fai o sudario do infindo
O vello fuma intres e lembranzas;
con anelos de sono forma esteos de eternidade.

6

Ai, cántos días, cántas noites, cánto
tempo hai xa que rubimos a este coche.
Ai, cánto tempo que viaxamos xuntos
baixo pombas e corvos, hoxes e ontes.

Á nosa beira van leiras de liño.
Pasan vilas de ferro á nosa beira.
Xa estamos cansos de mirar a fora.
As arañas tapizan as fiestras.

Tampouco nos ollamos un e outro.
Todas as nosas rugas conocemos.
Imposibre mentirnos, consolarnos,
agás trocando codios de silencio.

Esquecidos de sermos dous, se cadra.
Recíprocas paixóns, mutuos parásitos.
Somos irmáns siameses de voz única.
Monologamos cando dialogamos.

Mais esto ha ter un fin. O asento renxe.
A roda ruxe e o motor alasa.
O combustibre esgótase aburado.
O conductor insomne xa se cansa.

¿Temos de nos decir adéus? ¿Cicaves
non podemos pararnos xuntamente
co coche que, trocado en ferragancho,
en ferragancho os ollos nos axeite?

Dormirnos asemade, como outrora.
Conservarnos unidos sen sabelo.
Sen que o despertador nos desacougue.
Un partido por dous igual a cero.

7

Olla, estóu sementando
e é tempo da colleita.

¿Fítasme con piedade ou con desdeno?

Xa debía ter cheo o meu piorno,
e, olla, estóu sementando.

Non fun da raza dos que tecen soños,
estomballados baixo un castiñeiro,
mentras o tempo como un rego fuxe.

É que a terra que Deus me dou de herdade
tan empedregullada foi e esgrevia,
que paséi a rebala a miña vida.

Ao meu redor trasbordan os cabazos
as meses recadadas, e os patrucios
séntanse farturentos ás súas portas.

Se eu logro dúas espigas facareñas,
non será pra levalas ao muíño,
que ben sei que non tira a fame o froito
serodio e miserento.

Poñeréinas en cruz sobre o cadullo
onde remata a miña bouza ríspeta,
pra que tí, que as pegadas detiveches
a abesullar o meu loitar teimoso,
vexas cómo forcéi a roca dura.

E se queres levalas nos teus brazos,
como o monllo de frores que non teño,
hei te lembrar cando no suco caia.

Esto dígoche a tí, que agora espreitas,
non sei se con piedade ou con desdeño,
cómo espallo a semente sen acougo.

8

Inda a chorosa man o branco pano
acena e xa sorrín hospitalarios
beizos que nos seus beixos nos acollen
Tragamos, supersónicos, as horas.
Pousaremos ao tempo de rubir.

Dacabalo do tempo, na súa illarga
eléctricas esporas afundindo,
pretérito e futuro estordegamos.
Romos, superlumínicos, os días.
Chegaremos denantes de sair.

A Cronos, que os seus fillos devoraba,
nós, os fillos de Cronos, devoramos,
e a súa roda de ferro reviramos.
Superhumáns, os anos engulimos.
Morreremos denantes de nacer.

9

Esta casa que ninguén visita.
Nela vive un home solitario.
Fuma e pasea polos corredores.
Dialoga coas fantasmas do pasado.

Hai moito tempo que viviron.
Van se desfigurando os seus contornos.
Xa se esquecéu das letras daquel nome.
Xa non pode lembrar a cor daqueles ollos.

O seu cabelo é cada vez máis gris,
e arrastra máis os pes cando as esqueiras rube
E ven a noite, e déitase no leito.
Pecha as palpebras e non durme.

E sinte renxer unha porta,
e unha doce figura entra na estancia,
e un bico pon nos ollos do deitado,
e el non bule pra non escorrentala.

Esta casa que ninguén visita.
Nela morréu un home solitario.
O vento bate a porta escanastrada.
Ninguén hai a carón do leito xiado.

10

O misterio, sentado no seu trono,
no seu pazo de sombras, vestido
con roupas fosforecentes.

Se a túa luz de neón
viola as boutas silandeiras,
o trono,
valeiro,
mudo, como un abismo,
abre as súas fauces de león.

Ningún príncipe
te recibe en audiencia.

Ningún cetro esquecido,
ningún estandarte
pola estancia deserta.

Na casa da oración
éntrase cos pes descalzos.

A túa armadura eléctrica
de Galahad-robot,
mal radar pra o Graal.

11

Os anxos etruscos de Goya
acenden coa súa lapa negra
un sistema de alarmas nas furnas do meu ser.

Amor, silabearéi, encetaréi a morte.

A morte, amarte, ave das grandes azas,
da cabeleira como un río de sono,
de doce ventre vougo, pedra no meu deserto.

Paxaro de cadrís de estrela,
sobre cuio valume hai ir crucificado
cunha velocidade superior
á do son, á da luz,
como un avión de tenra pel, de branca pena,
as barreiras crebando
cara o meu reino, príncipe do esilio.

Se hai algún mensaxeiro
da noite caroal,

colo de negra nai ardente e úmedo,
es tí, redonda música
de gandideiros lóstregos,
con transparente carne de viático.
con lascivia de olio,
con brétema de sinos,
con azas de laberba e coxas de muller.

Perto dos lucumóns e taumaturgos,
San Antonio de Padua benzoa
os teus rizos de deusa xirifeira.

Tamén no ceo de Brahma
medra unha fror así.

Azada fror, en cuio cáliz bebo
o mel amargurado
dun espirme de min.

Femeninos espíritos, en acios pendurados
dos cabelos da lúa, das estrigas do sol.

Enxamio vibradoiro de pes nus.

A miña almiña, nódoa, mágoa, bágoa,
mortiña, dormidiña, pequeniña,
nos vosos brazos cara o berce vai.

12

E se viñeras tí, se me colleras
as mans nas túas mans, e me dixeras:
"Aquela son, que algunha vez, de novo,
pasóu á túa beira, de camiño,
e fixo das noitebras do teu tobo
un cadoiro de xílgaros no niño,
somente cun sorriso que, ao de leve,
longo tesouro foi de esmola breve..."

E se viñeras tí, se me dixeras:
"Agora que as brandidas primaveras,
os longos vrans, os tépedos outonos
deron paso a un inverno entebrecido,
veño, non como outrora, fuxidía,
a che deixar o calco do meu paso,
senón a che aquecer os fríos sonos,
a reavivar o fogo esmorecido,
a ser bágoo na túa esgrevia vía
e dozura no teu enxebre vaso,

a calcar o meu calco no teu leito,
conxugal compañeira conquerida,
capela caroal, quentor perfeito,
agarimo, afinal pra toda a vida..."

E se viñeras, e esto me dixeras,
¿sei, se cadra, a resposta que outiveras?

Fora se cadra: "Estivo adoviado
longo tempo pra tí o meu leito puro
cando o meu sangue inzaba doce lume,
e o teu nome, de rosas coroado,
da miña voz no máis ardente cume,
era espranza de groria no futuro.
Hoxe, de agardar tanto xa esquecido,
frouxel non teño pra o hóspede querido.
Prefiro a miña espida soedade
á presencia anceiada noutros días,
que mal se adoita xa a felicidade
ao niño vello de malenconías.
Déixame, seca terra esmigallada,
rematar na saudade da secura.
Mans non teño que acollan a arelada
e dubidosa rosa da ventura.
Meu amor, renunciar debo ao teu beixo.
Eido non tes na miña señardade.
Xa nin xiquer da miña dor me queixo.
Non me fagas feliz, felicidade".

R. CARBALLO CALERO
Santiago

O ESPANTALLO

Miróu outra vez o reló. Sí, Cándido, sí, en todas as partes hai que sudar, como decía o teu pai. ¡El sí que tiña razón! Pero eiquí no medio da rúa, en vez de sudar, férvese, cócense os corpos, os miolos i as ideas como o pan no forno. Chova, neve, caian centellas ou bombas atómicas, ún ha de estar ao pe do cañón, levantando e baixando os brazos, tragando polvo e fume envenenado, deixando eiquí as horas i os días. E, cecáis, a vida...

¿Qué é un guardia de tráfico, Cándido? Nada. Unha merda. Un criado dos ricos, un esclavo que cuida de que os seus coches non se fagan trizas, mentras eles, cómodamente, alegremente, deportivamente, meten o acelerador hastra o fondo. ¿Impórtache a ti eso? ¿Impórtache que os seus coches se fagan trizas ou que eles mesmos se partan a cabeza en cen mil pedazos?. Non, Cándido. A ti non che importa eso. Máis parvo serías. Ti estás eiquí porque che pagan. Pero non digas o que pensas. Hai cousas que non se poden decir. ¿Ti enténdesme, non? Ti non es máis que un criado mal pagado tocando o chifro. Non lles abres as portas nin lles limpas os zapatos, pero tes que dirixilos como se foses unha neneira, en vez dun home con toda a barba, i eles uns nenos caprichosos, en vez de persoas maiores. ¿Que non saben andar cos coches? Pois que se maten. A ti, ¿qué?

Fódete, Cándido, fódete. Non houberas escollido esto. Non che gustaba, pero ao fin tiveches que decidirte. Lióute a sogra. Sí, sí, xa morrera. Pero ela foi a que te lióu. Pois agora aguanta. Aguanta e cala. Traga fume e polvo como as bestas. Suda. Aguanta o sol i as miradas despeitivas deses que pasan ao teu lado en grandes e luxosos coches que valen millóns.

Deu varios pasos pola rúa. Xiróu sobre os tacóns. Levóu o chifro á boca e soplóu. Aguanta o seu desprecio. Non che din nada, pero os seus ollos mirante, non como a un home que desempeña unha función pública en beneficio dos demáis —deles mesmos—, senón como a un can, como a un bicho, como a un semáforo. Aguanta, amigo, Aguanta e cala. Pra eso levas o casco branco, os guantes brancos, a pistola branca... Aguanta e pensa mentras tanto na túa aldea, en Fontefría, naqueles regatos e naquelas fontes, na túa muller e na túa filla. Aguántaos a todos. Ti naciches pra aguantar, como os burros ou as vacas. Pra levantar e baixar os brazos como un tolo, un borracho ou un espantallo vivo. Como un Cristo crucificado. Non és máis que un semáforo, un disco roxo, un criado, unha puñeteira merda. Eso é o que és: unha bosta de merda seca, de tanto sol, que xa nin cheira.

Pita, pita. Chifra e rechifra. Sopla. Dalle e dalle... Todos son igoales, Cándido. Todos. Bueno, todos non. Os piores son os "niños bonitos", "los hijos de papá" i os que estrenan coche. Os que nunca tiveron unha cadela i agora teñen un "600" ou algo semellante e xa

se consideran Napoleóns das carreteras e das rúas. Hai tamén os outros. Os que por haber sido sempre ricos crénse superiores a todo o mundo e pratican o xogo da morte, do suicidio e do asesinato sobre o asfalto. Sí, agora calquer pelagatos ten coche. Agora todos parecen ministros e marqueses e danse máis importancia ca reostia. Pitóu outra vez. Levantóu os brazos. Deu paso aos coches pola esquerda... Mírante con desprecio ou cunha sorrisa falsa, con medo ás veces —temen as multas, anque nonas paguen—, pero nunca como a un home, con natural e franca naturalidade. ¿Cómo? ¿Falta de civismo? Cala, Cándido. Non fales ti de semellante cousa. ¿Qué sabes ti deso? Ti aguanta. Tangue as vacas de ferro. ¿Non és un labrego? Pois entón...

Ollóu o reló outra vez. Pi-pi-pi-pi-pi... Deu paso aos coches que baixaban pola Gran Vía cara Princesa... Todos te refugan anque che poñan boa cara, anque che digan adeus como si te coñeceran de toda a vida, anque che regalen botellas de champán e coñá polo Nadal, che paguen un vaso ou che ofrezan un cigarro no bar da esquina. ¿I esas señoras que pasan como raíñas todas empirifilladas dentro dos seus luxosos "Mercedes" ou "Cadillacs"? ¿Qué me dis delas? ¿Qué coño vas decir? Esas nin te ven anque te miren. Pero déixaas pasar. Pode que leven presa. Pode que vaian a misa ou levar algunha limosna aos habitantes das chabolas do Pozo do Tío Raimundo. Xa sabes, estas señoras fan, como agora se di, unha gran labor social e humanitaria. Sí, Cándido, sí. Esta xente non sentará un probe na súa mesa —a ti mesmo—, pero fora da casa, fan limosnas. É máis cómodo e, ademáis, é cousa que se fai ver. E as cousas que se fan ver —e millor aínda se delas se ocupan os xornales e a televisión—, teñen moita importancia pra algúns ricos. Así, en parte, tratan de lavar os seus pecados. Pero ti desto non entendes. Ti a pitar, a ler "Marca" i a lucir baixo o sol o casco coor de ovo podre.

Non, non te miran, Cándido. E se o fan é como se foses un sapo concho. E din "probe guardia" da mesma maneira que poden decir "probe can" ou "probe gato". Nin xiquera saben o que é un guardia de tráfico. ¿Pensas que o consideran un home, un ser semellante? Pode que o chofer que as leva o sepa. Porque eles son outras víctimas coma ti, unhos criados da merda. Anque ser chofer dunha millonaria de bon ver, non debe ser cousa moi desagradabel. Digo eu. E pode que se sepan algúns dos seus secretos. Pode que non soio fagan obras de caridade, ¿non che parece?...

I o mesmo que esas señoras que pasan polo teu lado con aire de emperatrices, son eses señores, cecáis os seus homes ou os que pagan os seus caprichos e os seus luxosos coches... ¿E qué me dis dos "yeyés"? ¿Eses que pasan como tolos nos seus deportivos? Eses son os máis peligrosos porque todo llo solucionan os cartos dos "papás". Ten cuidado con eles. Se non te esmagan é por que Deus non quere. Pois se por eles fora, levávante por diante con moito gusto. E ti, Candidiño, Cándidón, aguantando como un cabrón. Aguantando a uns e os outros, saudando, facendo asubiar o chifro. ¿Non pensas que é demasiado descaro, cáseque un desafío, que uns teñan tanto e outros tan pouco? Logo quéixanse das guerras, dos crimens, das folgas e de cousas así. ¿Cómo reostia non vai haber tales cousas? A verdade é que non sei como non hai máis.

Cándido mira as terrazas e o Edificio España, as filas de coches que baixan e ruben pola Gran Vía. Ti soñas con atascos, con accidentes, con liortas sobor o asfalto, coa tua lonxana aldea. Eles soñan con cousas máis agradabels. Pi-pi-pi-pi-pi-pi. Sopla, coño, sopla. Sopla hasta reventar, pra eso che pagan. Eles teñen calor no inverno e fresco no vran. Eles, amigo Cándido, son os amos da carretera. Eles poden permitirse o luxo de saltarse "a la torera" —ou ao que sexa— o Código da Circulación. E ti... Ti non podes facer nada. Porque de nada che sirve o teu correaxe, o teu uniforme e a túa pistola descargada...

Aguanta e tente en pé horas e horas, hoxe, mañán, pasado mañán e toda a vida. Xoga quinielas a ver se acertas e podes, por fin, ir pasar un mes sin preocupacións a Galicia, sin ter que aforrar tanto, sin ter que botar tantas contas. Arrímate aos coches como o Cordobés aos touros, pero ten coidado, non te descuides. O Cordobés cobra millóns polas súas "faenas" e ti escasa calderilla ao fin de cada mes. A el cólleo un touro e nada: máis popularidade, máis millóns á carteira. A ti cóllete un coche, e acabóuse todo. Nin millón, nin popularidade, nin nada. Soio unha sepultura no cemiterio do Oeste, namáis. Porque —anque che gustaría— eso de levarte pra Fontefría, nin o soñes. Se non vas de vivo, menos has ir de morto. Podes estar seguro. Quedaraste pra sempre nos fodidos Madriles.

Cándido, hai que ir á roza. Cándido, hai que ir ao muiño. Cándido hai que ir arar. Cándido, hai que ir por un carro de estrume. Cándido hai que sachar as patacas. Cándido, Cándido... A lonxana voz do seu pai petaba nos seus ouvidos. Cándido pra aiquí, Cándido pra alí. E botaba de menos todo aquelo porque, despóis de todo, nunca fora tan feliz como entón, aló en Fontefría. Agora eran outros os que lle daban as ordes i en terras alleas. A Carmen, incruso. Tráime esto, tráime aquelo...

Levanta os brazos e faino con salero, con vistosidade, como se foras un artista de cine. Xa sabes cales son as normas da disciplina, o que che ensiñaron pra pórte ahí no meio da rúa. ¿Que xa non te lembras? Non digas semellante cousa, Candidiño, Candidón... O tráfico vai aumentando pouco a pouco. Hai veces que ven unha avalancha, un trebón, logo volta outra vez a calma. A calma relativa. A relativa calma.O sol quéimalle os miolos. Alguén se acerca. "¿Por favor, por ónde se vai pra a Moncloa?". "Dereito. Todo dereito por esa rúa, por Princesa". "Gracias". "De nada. A la orden"... Bota multas, Cándido. Trata de dirixir o que cada día é máis difícil e peligroso. Ríelle aos ricos. Bótalle multas aos probes. Fai que non ves cando algún "peixe gordo", xa sabes, infrinxe a lei.

Aguanta aos turistas, coa súa pel moura i as súas carteiras cheas de billetes. Míraos pero non os toques. Son intocables. E que Deus te libre de pórlles unha multa. Sí, sí, ríelles. Que vexan que "España é diferente". Desfaite en atencións e dilles que si a todo. "Yes, yes", como di a túa filla: "Yes, yes, mister". Eles son os amos. Porque o noso país, amigo Cándido —España— xa non é dos españoles, senón dos turistas. O noso sol véndese como latas de sardiñas ou de melocotóns nos supermercados das plaias do sur. Si, xa sei. Non mo recordes, home. Traen moitos cartos. Divisas. Ollo: divisas, non devesas. E eso das divisas é moi importante pra un país probe como o noso ¿Probe? Eso din. Eso había que velo. Porque se o que hai en España estivera ben repartido, se todos os españoles arrimasen o hombreiro na parte que lles corresponde, todos viviríamos estupen-

damente, como raxás, millor aínda que os norteamericanos e que os rusos, sin ter que aguantar aos turistas e aos seus caprichos. ¿Non ves? Algúns semellan unhos porcos. Con esas barbas, con esas roupas. Son os "hippies" esos da merda.

Eles, os turistas, fan o que queren. Íspense, dróganse, emborráchanse... Eles veñen, mandan. E nós ímonos —especialmente os galegos— e non mandamos nada. Eles veñen a disfrutar da vida eiquí, e nos vamos a traballar como esclavos, mentras tanto ás súas fábricas e ás suas minas en Alemania, Francia, Inglaterra, Suiza, Holanda... ¿Qué che parece esto? É triste, ¿verdade? Sí, pero ti cala. Ti ponlles boa cara cando che pregunten algo, anque non entendas, anque se caguen na túa nai. Ríelles anque lle chamen fulana á túa muller e á túa e consigan, cos dólares, cos marcos e cos francos, o que nós non podemos conseguir con pesetas.

Así che é a vida, amigo Cándido. Así se escribe a historia. O mundo é unha merda pra os probes como ti e un paraíso pra os ricos como eles. Eles ván e veñen ás súas anchas nos seus flamantes "haigas", coas súas mulleres —ou o que sexa, que máis dá— tostadas co sol das nosas plaias, ese sol que ti non podes tomar a pesares de telo encima decote. Porque unha cousa é tomalo por gusto, como eles fan, e outra moi distinta é tomalo por obligación, como ti. Ti tes que conformarte con este que te asa e che fai ferver o sangue e latexar o corazón coa forza dun cabalo. Eles, non embargantes, búscano. Ti, se poideras, poríaste á sombra. Eles báñanse cando lles peta. Ti non podes facelo, non xa nas plaias ou nas piscinas —como a túa filla— senón na túa propia casa, porque non tes bañeira. ¿Que deixan moitos cartos? Será verdade, pero a ti non che dan nin as gracias.

Os coches van e veñen. Cruzan, paran. Van e veñen os peatóns. ¿Querías Madrí? Pois toma Madri. Trágao con fume e sudor. Aguanta como un cabrón. ¡Pobre Cándido! Horas e horas de pe sobre o asfalto, baixo o sol. Nin siquera podes ir mexar tranquilo aos retretes da Plaza de España. Estás como encadeado eiquí no medio deste tolo camiño urbán. Non podes moverte. Pero mira, fíxate neses que están sentados ben frescos nas terrazas tomando helados e cousas frías. ¿Fáiseche a boca auga? Non me estrana.

Mira como eles van en mangas de camisa, frescos e cómodos. ¿Cánto non darías ti porque te deixaran pór en mangas de camisa e tirar o maldito casco pola rúa abaixo? Mira, mira. ¿Non ves as mulleres en minifalda? ¿Non ves como cruzan as pernas alí nas sillas da terraza e deixan ver cáseque todo? Mira, pero non te poñas nervioso. Perdes o tempo. Ademáis, con este tráfico é peligroso pensar nesas cousas. Eso é pra os ricos. Ao fin e ao cabo ti non podes durmir máis que coa túa Carmen, que ten o corpo quente como unha brasa. E unha muller soia, Candidiño, Candidón, non é suficiente. Sobre todo habendo tantas e tan cachondas, morenas e freseas como repolos. ¿Qué me dis? ¿E qué me vas decir?... Cándido hai que ir botar os nabos. Cándido, hai que ir segar a herba. Cándido, hai que ir esparrexer o esterco... Ti a obedecer ordes. Soio eso. Como un criado. Como...

Aguanta e fódete. Non penses. Tómate a vida con calma. Anque apodrezas ehí non te compliques a vida dándolle voltas e revirivoltas á cabeza, como a tola roda dun muiño albeiro. Pi-pi-pi-pi-pi. Pitóu. Voltóu a pitar. Xiróu sobre os tacóns. A luz era cegadora. O

sol caía a plomo sobre as rúas de Madri. Arrodíllate diante dos señores do asfalto que pra eso che pagan. Chifra e aguanta mentras o sol te coce e te desintegra. Levanta os brazos. Levántaos e báixaos. Coneita o teu cerebro cos semáforos. Lee "Marca", cubre quinielas e discute de fútbol cos teus amigos. ¿Qué outra cousa podes facer?

X. FERNÁNDEZ FERREIRO
A Cruña

A EMIGRACIÓN GALEGA E OUTROS TEMAS NUN VIAXEIRO INGLÉS DO SÉCULO XVIII.

A Fermín Bouza-Brey e demáis compañeiros do "Instituto P. Sarmiento", como mostra de gratitude por cinco anos de sinceira colaboura.

I

No 1863 pubricaba Rosalía unha poesía en *Cantares Gallegos* que, como moitas outras saídas da sua man, glosaba unha vella cantiga popular, a que, millorada por ela, rezaba así:

"Castellanos de Castilla
tratade ben ós galegos
cando van, van como rosas;
cando vén, vén como negro".

A peza literaria, archicoñecida por quen teña un mínimo de información de Galicia, é unha das preferidas polos especialistas na poetisa do Sar. Un deles, F. Bouza-Brey, dinos na derradeira edición de "*Cantares*": "Éste é o máis impresionante poema do libro *Cantares Gallegos* polo vigor e rebeldía que resoa nas suas estrofas. Pra escribilo debéu estar Rosalía baixo o recordo inmediato de algún feito que feríu a sua sensibilidade á vista do trato insocial dado ós sofridos segadores". Veleiquí dous elementos senlleiros pra esplicar o Renacimento galego dende o século dazanove deica os nosos días: a "*sensibilidade*" de certos seitores intelectuáis dunha banda, e o "trato insocial" sofrido polas nosas xentes, de outra. O tema non era novo, e proba delo son as feras verbas que Feijoo, Sarmiento, Lucas Labrada e moitos outros homes do dazaoito empregaron en defensa dos asoballados labregos galegos, os mesmos que deron pé á cantiga glosada por Rosalía. Nefeuto, non se pode dubidar da boa vountade de moitos dos nosos intelectuáis, galegos ou non. Pro, os non galegos nin españóis ¿qué pensaban? Pra respostar esta pregunta, encetamos hoxe ista tarefa, non falla de precedentes, dando a coñecer a un persoaxe da época que, sin ter que ver nada con nós, defendéunos cunhas verbas cheas de comprensión.

II

A nosa eleición caéu nun viaxeiro, Whiteford Dalrymple (1750-1830), ingrés de berce e militar de profesión, na que chegóu a atin-

guir o cargo de xeral. Atopándose destinado en Gibraltar co grado de maior, encetóu Dalrymple un viaxe por terras de España e Portugal no 1774, que tiña por meta primeira Madrid, pro que dimpóis atinguíu moitas outras terras, entre elas Galicia. Do seu diario de viaxe, en forma de cartas, pubricóuse unha versión francesa no 1783.

Como bon soldado, preocupóuse Dalrymple de ollar a situación militar do país, e a suas descripcións das forzas españolas son serias e relativamente ouxetivas: "Hai alí unha garnizón de tres batallóns de infantería e dous escadróns de dragóns. Vin a estes dragóns a cabalo; cáseque todolos seus cabalos son cativos e mal adiestrados. Os homes atopábanse porcos e maltrataban os seus cabalos. O reximento de Cantabria é unha boa tropa e ben vestida. Atopéi os aloxamentos moi limpos e os homes en bon estado", dinos ao falare da garnizón de Zamora.

O seu carácter de militar e, por riba, ingrés, fai deste maior un home celoso da sua orixe. Compre citar eiquí como xustificante delo algo que lle sucedéu en terras andaluzas cun rapaz que lle pedíu lle levase a mochila no cabalo. Dalrymple consentíu "con gusto", pro, na conversa que seguíu, enterado o rapaz da sua nación, tivo a flebeza de decir: "oín decir que os ingreses son bos mariñeiros, pro soldados ruís", o que bastóu pra que, ferido o ingrés no seu, aguilloase o cabalo decindo: "Sinto moito non poder levar a vosa valixa deica a pousada"...

Patriota e estudoso, Dalrymple amósasenos como un axeitado ouservador das terras e xentes. Coñece ben a literatura española, sobor de tudo o "Quijote"; tamén cita a Mariana e a Flórez... Pro quere saber canto máis millor, i emporiso ouserva a fala coas xentes, toma nota dos cultivos e hastra se preocupa da fermosura das mulleres. Precisamente nesta dimensión é na que nos intresa agora a sua testemuña, unha testemuña ferínte pra algúns, doorosamente tráxica pra nós.

III

O *Viaxe a España e Portugal* atópase, como denantes dixemos, feito en forma de cartas que estroituran un diario de viaxe, en número de dazaséis. De todas elas escolmamos textos da IX, fechada en Astorga a 13 de agosto; da X, a máis importante, datada na Cruña, 7 de setembro; un pequeno anaco da XII, dende Oporto a 20 de setembro; e, pra remate, outro cativo anaco da XIII, datada en Lisboa a 13 de Nadal. A escolma é parcial, facendo fincapé somentes nalgúns aspeitos antropolóxicos.

Veleiquí os textos:

Carta IX.— 1... Pasamos o río Esla, quese atopa a meia légoa de Benavente, onde chegamos dimpóis de once horas de camiño, pra facer dez légoas.

Tiñamos unha mortal xornada, na que non ollláramos cáseque a ninguén, cado atopamos a moitos galegos que voltaban ás suas casas dimpóis de facer a recolleita en outras partes.

.....

2... Estando esta cidade no gran camiño de Galicia, pasan por éla a centos os galegos, que fan alí noite, ao voltaren ás suas casas; durmen todos nos cimen-

terios, ao ar, o que é un costume moi abondoso no pobo destes países quentes...

.....

3... Pasamos o río Órbigo, e chegamos, ao remate, a La Bañeza, o que facía un percorrido de seis légoas. Atopamos unha gran cantidade de galegos que voltaban ás suas casas...

Carta X.— 1... Seguimos máis adiante e atravesamos o derradeiro pobo dos maragatos; está ao pé da montaña; ao entrar na engrobia faguía un frío tan forte que me tiven que baixar do cabalo e facer o camiño a pé deica o cume. Vin amilladas moitas pedras con cruces de madeira; o meu compañeiro de viaxe díxome que cada galego ao voltar ao seu país, coidábase na obriga de botar unha pedra en eses amilladoiros, o que co tempo formóu como montañas. Os cons de cada banda son de outura solprendente; algús atópanse cheos de neve sobor do seu cume. Vimos, á luz da Lúa, a un probe galego durmindo no chan na beira do camiño e xa aterecido de frío; o meu compañeiro, con moita humanidade, obrigóulle a se erguer, aínda que apesares seu, e púxoo sobor dunha das mulas; díxome que todolos anos varios destos desgraciados morrían deste xeito nesas montañas.

.....

2... Habendo atopado un gran número de galegos que voltaban ás suas casas, encetéi a conversa con un deles, que me dixo que o seu número era de sesenta mil, o que me costóu creer, pro foime logo confirmamado por unha autoridade máis importante. Saen todolos anos de Galicia e espállanse deica Andalucía; a sua marcha é a escomenzos de maio; e a volta no remate de agosto e setembro. Díxome que tiña feito deste xeito catro viaxes a Castela e que éste valéralle cento dez libras, pro que os seus compañeiros non traguían máis de setenta e tres cada ano. Vín con intrés que as xentes de todos estes pobos que atraveséi alónxanse das suas casas con moitos sofrimentos e espóndose ás bulras dos folgazáis aos que sirven, e todo esto pra traguer un pouco de diñeiro; e, sen dúbida, ésa é a causa da sua estrema economía, pois o que se adequire con traballo, gástase con pena; non embargantes, non sempre poderán resistir a tentación. É, pois, moi inxusto acusar aos españois de seren un pobo indolente, poisque vese a un tan gran número deles ir tan lonxe dos seus lares, sofrindo grandes fatigas e traballar como escravos por unha soldada tan cativa. Pódese en verdade, decir que os pobos de Castela atópanse ausolutamente avencellados aos de Galicia pra os seus traballos manuáis, e, apesares delo, trátanos de vagamundos e míranos co meirande desprecio.

.....

3... Atravesamos varios pobos, onde me decatéi que

as casas estaban moi sólidamente feitas de pedra, e cobertas co máis mesto cánabo; sen dúbida, pra resistir as augas do desxeo das neves, que no inverno son abondosas nestas montañas. Os castiñeiros son abondosos nesta banda, onde se crían moitos cochos.

.....

4... Nas provincias da Andalucía, da Mancha e do anaco de Castela que percorrín, non se olla máis que un xeito xeral de adeministrar as terras; en troques, eiquí non siguen un plan tan uniforme. Nestas provincias as fincas de cada particular son moi estensas; os intendentes fannas valer con xentes xornaleiras, ou si algunha destas leiras se alugan, é a un precio que os granxeiros non poden, si non é con moito traballo atender as condicións deste aluguer e facer vivir á familia; os donos, non tendo ningún intrés común cos granxeiros, asobállanos pra lles sacar as rendas como seña e con que manter o seu luxo e fartura. As casas relixiosas e as grandes cidades, que teñen vastos terreos, fan do mesmo xeito; pro neste país as propiedades, atopándose moi esnaquizadas, traballando os particulares de por si os seus cativos eidos, sinten a ventaxa e a necesidade de milloralas; ademáis o que non se atopa nas disipacións do mundo xúnguese moito máis ás matinacións útiles, amósase cáseque sempre cobizoso de probas e de novos meios de amilloramento; emporiso neste país cada dono ten un xeito particular; cada granxa diante da que paséi amosábame un novo senso á ollada; cáseque todas se atopaban pechadas e prantadas; vía pasteiros, leiras de millo, outras de centeio, chaos de castiñeiros; rebaños de porcos e de outro gando máis ou menos grandes. Decatéime tamén dun cambeo no traxe das mulleres. Levan unha especie de sombreiro moi estraordinario que baixa por detrás deica a metade do lombo. O dialecto é eiquí tan mao que non podía entender unha soia verba. Chegamos a Lugo, dempóis de facer catro légoas en seis horas.

.....

5... Saímos moi cedo e atravesando unha bisbarra pouco cultivada, onde se ollaban, nembargantes, algunhas viñas e millo. Chegamos a Betanzos dimpóis de facer tres légoas en catro horas e meia. Era día de mercado e había unha grande xuntanza de xente do campo. As mulleres son moito máis bonitas nesta parte do reino; teñen a pel fresca, con fermosos ollos mouros e os cabelos da mesma coor; pro non levan nin meias nin zapatos... Decatéime de que eiquí os bois atópanse xunguidos polo pescozo.

.....

6... Agás ese gran feixe de galegos dos que dixen ían todolos anos a Castela, hai tamén trinta mil que van, asemade, a facer as vendimas e as recolleitas a Portugal.

Carta XII.— Continuamos o noso camiño por terras abondo semellantes ás que deixamos; sementan tamén alí millo e o pobo nono emprega somentes pra a mantenza dos seus animáis senón que fai con el pan pra o seu uso propio.

Carta XIII.— ...Dixéronme que a meirande parte dos lacaios de librea que hai neste reino veñen de Galicia. Poisque non poden enveredar a un portugués pra que se abaixe deica ese sinal esterior de asoballamento...

IV

Do conxunto de párrafos que rematamos de trascribir desprendense un feixe de temas interesantes, que podemos asinxelar deste xeito:

A) O gran tema, centro do conxunto por nós invocado, é o da emigración temporal dos labregos a Castela e a Portugal pra realizar as tarefas da recolleita de froitos. Como complemento da mesma, convén destacar a dos "lacaios de librea" a Lisboa, definitiva.

A emigración temporal a Castela era cousa normal nos tempos en que Dalrymple viaxa polas nosas terras, e semella selo xa dende moito antes, atal e como nolo amosa a testemuña de Lucas Labrada ao falare do século XVII: "los infelices labradores gallegos, obligados a pagar rentas, los pechos y los servicios reales y personales, salían todos los años por el mes de abril y mayo a ganar un jornal a los reinos de Castilla en número de más de treinta mil hombres y mujeres, volviendo por el mes de agosto a hacer su triste cosecha". Pola sua banda, o P. Feijoo, no discurso XII do *Teatro Crítico,* deixa abondosamente craro a asoballante situación en que vivían as nosas xentes do campo pola mesma data. E, pra máis, un viaxeiro anónimo, do 1765, o seu *Estado político, histórico y moral del Reino de España,* preséntanos unha visión do agro galego pouco edificante. Como dato interesante diremos que iste anónimo testemuña a presencia en Lisboa de gran número de galegos —coarenta mil no 1762—, do mesmo xeito que o fai Dalrymple. Non hai dúbida de que a emigración galega a Portugal amolóu ao goberno de Madrid, atal e como nolo indica o informe que o gran Campomanes redacta sobre tal tema.

Pro non é a emigración a Portugal a que vive Dalrymple máis direitamente, senón a dos galegos que voltan de Castela pola ruta do Bierzo, e seguida, asegún Vázquez Martínez, polos labregos de Lugo e Cruña sobor de tudo. Nesta faciana amósasenos como un louvable precedente da inmortal poetisa cuia glosa preside estas liñas. Pra el o dualismo Castela/Galicia ten fondos siñificados de bulto; Galicia representa o traballo, o sacrificio; Castela é símbolo de grandes latifundios e da faciana folgazá de España. A louvanza que realiza dos esforzos dos segadores galegos deixa de sere crítica pra se trocar en testemuña sangrante: "Díxome que todolos anos varios destos desgraciados morrían deste xeito nesas montañas"... "Pódese en verdade decir que os pobos de Castela atópanse ausolutamente avencellados aos de Galicia pra os seus traballos manuáis, e, apesares delo, trátanos de vagamundos e míranos co meirande desprecio".

Nados de fontes algo imprecisas matínamos que son os seus datos estadísticos. Pra Dalrymple son sesenta mil os galegos que cada ano siguen o camiño de Castela e trinta mil os que van a Portugal.

A cifra semella moi abondosa e poida que dependa da mesma fonte que lle facilitóu a cantidade de dous millóns de persoas como poboadores do noso país, cifra esaxerada que nin el mesmo cré. Nefeuto, as estadísticas da época son moito máis baixas; Jerónimo de Ustáriz calcula na Galicia 1.118.000 veciños; o coengo Sánchez pensa que os labregos galegos son 220.000; os censos dos derradeiros anos do XVIII non rebasan nin con moito o millón e meio de persoas... E o máis calculador da época dentro dun certo outimismo, Lucas Labrada, esfórzase por demostrar que Galicia ten 1.400.000 habitantes. Tendo en conta estas cifras, semella un pouco elevada a cifra deste ingrés, aínda que non imposíbel.

B) Do lado deste gran tema, perfílanse outros no texto, aos que poderíamos chamar secundarios. Veleiquí, en liñas xeráis, cáles son:

a) No párrafo 1 da carta X fáisenos unha somera descripción do amilladoiro que os segadores formaron coas suas pedras no paso pra entrar da Maragatería ao Bierzo, por Foncebadón. Os amilladoiros son tema etnográfico de fonda raigaña en Galicia, e pódense atopar nos camiños de Castela e noutros pontos da rexión, como en terras da famosísima romaxe de San Andrés de Teixido. Castelao asíñalles un carácter funerario; Cuevillas e Serpa Pinto, e, nos derradeiros tempos, Acuña Castroviejo, por riba deste carácter, xúnguenos con vellas divinidades da morte e dos camiños, como os Lares Viales da época romá; semellante xeito de pensar ten Taboada Chivite. Convén sinalar que no texto que agora nos ocupa, o botar unha pedra no amilladoiro facíase ao voltar da sega, o que semella indicar unha acción de gracias polo retorno feliz.

b) Na carta X, párrafo 3, o autor rexistra, nas terras montesías que afastan Galicia do Bierzo, a presencia de casas cobertas do "cánabo". Non fai falla sere moi arriscado pra se decatar de que nos atopamos diante das famosísimas "pallozas", xa estudadas hai moitos anos por Castillo, e que semellan ter un alicerce moi afastado no tempo apesares das moitas transformacións adaptativas que deberon sofrir, sendo deste xeito de pensar abondosos investigadores, que van dende o devandito deica o Dr. A. Balil nos nosos días.

c) Curiosa é a teoría da propiedade que se nos amosa na mesma carta X, párrafo 4. Nela o ingrés demóstranos que é un gran ouservador e sabe distinguir entre os desemellantes xeitos de esplotación da terra na España da época. O minifundio e o policultivo. Craro que se lle escapa o problema dos foros e do minifundio en sí, cecáis pola ledicia de ollar terras semellantes ás suas verdes campas de Albión. O certo é que o século XVIII foi polivalente pra a nosa agricultura, atal e como nolo fai ver Otero Pedrayo: "xurden as casiñas cos seus terréos e recíos, o vivir cinguido ó pouco terreo libre "soio censo a Deus", envolveito no foro e outros censos, e tódalas cárregas de luctuosas e gabelas".

d) O traxe femenino ocupa un cativo dato na carta X, párrafo 4, tan impreciso que cáseque é imposíbel descifrar. Compre, nembargantes, sinalar que as terras que está percorrendo no intre de acadar o dato, a bisbarra de Becerreá, corresponden a un área de traxe rexional que Nieves de Hoyos chama dos "partidos centrales de Lugo", cuia coberta era a seguinte: "en la montaña se protegen la cabeza con un lienzo de tres puntas atado sobre una oreja, que decían a lo *cacherulo* y al que llamaban *cofia,* aunque difiere mucho de la cofia de tul o batista". Cáseque nada do que nos apunta o ingrés

sirve pra comparar o seu "sombreiro moi estraordinario" coa referencia que rematamos de citar.

E por seguir con tema femenino, coidamos de lei o citar eiquí outra alusión do viaxeiro no párrafo 5 da mesma carta, no que louva a fermosura das betanceiras, aínda que non seña máis que pra llo agradecer.

e) Na mesma carta X albíscase a importancia do millo nos cultivos galegos da época. O autor chámalle "trigo de Turquía" no orixinal, nome xa recollido polo primeiro gran estudoso das orixes desta pranta en Galicia, Murguía, cuias concrusións foron compretadas e puntualizadas anos máis tarde por Bouza-Brey nun antolóxico estudo, no que se demostra que esta pranta foi introducida no N. O. por D. Gonzalo Méndez de Cancio e a sua dona, Magdalena de Luaces, nunha data que se pode fixar no 1605, é decir máis de século e meio denantes do viaxe de Dalrymple.

Outros cultivos, como as viñas e castiñeiros, así como gando, tiñan moita máis fonda raigaña no noso país.

f) O párrafo 5 desta carta X contén outros datos de intrés. A alusión ao mercado betanceiro caseque non ten comentario. Máis importante é a ouservación do xugo usado nesta bisbarra, o típicamente galego, chamado xugo de *canga* e baseado na traución ao pescozo.

Na mesma carta, párrafo 4, temos unha curiosa alusión ao "dialecto mao" usado polos galegos. A confusión da lingoa galega cun dialecto do castelán non é estrana nos estranxeiros vidos aos nosos eidos, e proba delo é que, no século XIX, Borrow fica no mesmo erro.

Sinalemos, en derradeiro termo, o párrafo transcrito da carta XII, e que, aínda que pertescente a terras xa de Portugal que lindan con Galicia, sírvenos pra amosar cómo o millo xa mentado era produto básico pra manter á xente na forma de pan, a famosa *broa* que chega deica os nosos días.

V

O texto de Whiteford Dalrymple ten, en suma, outos valores moráis e históricos pra fitar o xeito de vivir e a situación social do noso país no S. XVIII. As referencias das cidades, non incruidas eiquí, compretan o cadro dunha Galicia que, aínda que resumida en ollada de paxaro, resulta axeitada e débese de ter en conta. Con estas liñas pretendimos sinalar a ademiración cara un estranxeiro que soupo nos respetar e louvar, e, asemade, destacar un feixiño de testemuñas etnográficas.

XOSÉ MANUEL GONZÁLEZ REBOREDO
Lugo

BIBLIOGRAFIA SUMARIA

O texto de Dalrymple pódese ollar compreto en J GARCÍA MERCADAL: *"Viajes de extranjeros por España y Portugal"*. Aguilar, Madrid, 1962. T. III, P. 645 y ss.

ROSALÍA DE CASTRO: *Cantares gallegos*. Prólogo e notas de F. Bouza-Brey. Ed. Galaxia. Vigo, 1970.

LUCAS LABRADA: *Descipción económica del Reino de Galicia*. Ed. Galaxia. Vigo, 1971.

R. OTERO PEDRAYO: *Síntesis histórica do século XVIII en Galicia*. Ed. Galaxia, Vigo, 1969.

J. RUIZ ALMANSA: *La población de Galicia*. 1500-1945. CSIC. Instituto Balmes de Sociología. Madrid.

MANUEL DE CASTRO, O. F. M.: *Informe de Campomanes sobre la emigración e industrialización de Galicia*. Cuadernos de Est. Gall. Tomo XIII, fasc. 40.

A. VÁZQUEZ MARTÍNEZ: *Galicia y la siega en Castilla*. Bol. de la Com. de Mon. de Orense. Tomo XIII.

A. R. CASTELAO: *As cruces de pedra na Galiza*. Ed. Real Ac. Galega. A Cruña, 1964.

FLORENTINO L. CUEVILLAS e R. SERPA PINTO: *Estudos sobre a Edade do Ferro no Noroeste da Peninsula.—A Relixión*. Arquivos do Sem. de Est. Galegos. Tomo VI.

XESÚS TABOADA CHIVITE: *O culto das pedras no Noroeste Peninsular*. Ed. Real Ac. Galega, 1966.

F. ACUÑA CASTROVIEJO: *Los lares viales en la Galicia Romana*. Actas do II Congreso Nacional de Arqueología. Coimbra, 1971.

NIEVES DE HOYOS SANCHO: *El traje regional de Galicia*. Cuad. de Est. Gall. Anexo XIX. Santiago, 1971.

M. MURGUÍA: *¿Cuándo se generalizó el cultivo del maíz en Galicia?* Bol. de la Real Ac. Gallega. Año IV, n.º 22.

F. BOUZA BREY: *Noticias históricas sobre la introducción del cultivo del maíz en Galicia*. Bol. de la Real Ac. de la Historia. Tomo CXXXII, cuad. 1.º

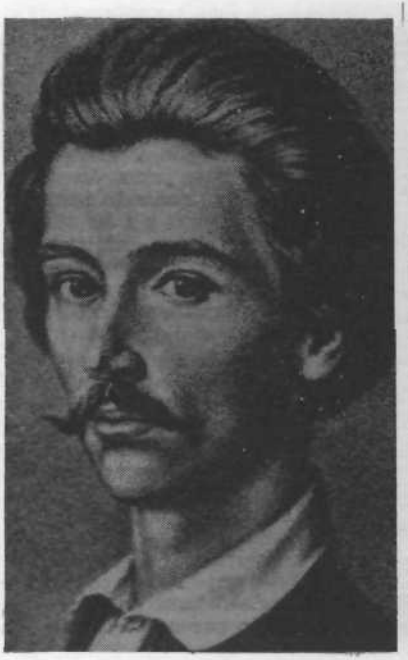
A. DEL CASTILLO: *Por las montañas de Galicia. La casa del Cebrero*. Bol. Real Ac. Galega, T. VIII.

A. BALIL: *Casa y urbanismo en la España Antigua*. Bol. del Sem. de Arte y Arqueología. Universidad de Valladolid. Tomo XXXVII.

G. BORROW: *La Biblia en España*. Madrid, 1970.

A. MEIJIDE PARDO: *La emigración intrapeninsular gallega en el S. XVIII*. Madrid, 1960.

SANDOR PETÖFI E CHARLES PÉGUY



Petöfi

Péguy

Neste xaneiro de 1973, cúmprense cento cincuenta anos do nacimento de Sandor Petöfi e cen do de Charles Péguy. Tanto o húngaro coma o francés foron poetas con patria, cunha patria ao fondo, e coa concencia de estar enraigañados nun terrón dado. Non embargantes, os soños non eran os mesmos. Petöfi canta nos anos da Revolución, no 1848, e vai morrer nunha batalla, na chaira de Segesvár, cando aínda os himnos e os berros da revolta escóitanse por Europa adiante, dende Varsovia a París. Petöfi é un romántico, e pra el a patria dos magyares está nun futuro heróico, cheo de pureza: ren é cotián, e todo é heróico. ¿El non estaba a ler a Ossián, na víspera da morte, namentras o seu cabalo bebía no pilón dun pozo, no alföld? I escribirá un poema, "Homero e Ossián", no que frente á sombría tempestade ossiánica amence unha como lumiosa serenidade do grego. Petöfi, como o seu compatriota Arany, estará polo Ossián, coma Hankiss dí, "loitador desesperado, campeón e cantor dunha causa tráxica, tal coma parecía ser a húngara despois de 1849". É decir, despois da batalla na que foi alanceado Sandor Petöfi. (O propio Hankiss dí que o paralelo entre Homero e Ossián, proposto

por Herder, atopóu nos dous poetas húngaros a suprema realización estética).

Petöfi quere vivir en cheiro de moitedume, e recita o seu "Canto Nacional", aquel vibrante "Érguete, magyar!", en medio do pobo. Pro o pobo é máis lento que o poeta, e cando chega a hora de votar, vota polos vellos amos, con memoria de escravo, e non polo cantor, un vento rebelde e sonoro, envolveito nunha capa roxa, agallopando pola imensa chaira, e cunha soia verba nos beizos: liberdade! O poeta vai morrer, e a servidume nacional vai ser restablecida. Os pobos de 1848 pasan dos poemas heróicos e o sangue derramado ao sol, ao silencio e á calada revolta no segredo dos corazóns. A paz reina en Varsovia, i en Buda-Pest... A morte na batalla, privóu a Petöfi de moitas tristes horas.

A patria de Péguy xa está feita, e agora hai que conservar ao pobo, á nación, na sua honra antiga. Petöfi era un xinete, un héroe a cabalo. Péguy é de infantería, un soldado coma un lexionario román, un soldado de a pé, con Santa Xenoveva diante de París, con Xohana de Arco en Orleáns, cos seus propios soldados do 276 reximento de infantería na batalla do Marne. Pola honra do pobo de Francia, é dreyfusard, nas horas de crise nacional da grande "affaire", porque a inxusticia "é un punto de gangrena que corrompe todo o corpo. O que nós defendemos non é somentes o noso honor, non soio o honor do noso pobo, senón o honor histórico de toda a nosa raza, o honor dos nosos abós, e o dos nosos fillos. Canto máis pasado teñamos tras de nós, máis é preciso gardálo, e gardálo puro. *Daréi o meu sangue puro coma o recibín.* Esta foi, esta é a regla"... Péguy, cun verso pesado, suco feito polo arado román tirado por lentos bois, dinos unha certa idea de Francia, "coma que sempre estivera presente": peleriño pola Beauce a Nosa Señora de Chartres, dúas veces narrador do misterio de Xohana de Arco, cantor de Nosa Señora de París e da vila... pra el o grande problema é continuar: continuar a Cristiandade, continuar a Patria, continuar a Familia. (Vichy, nos anos 40, aproveitaráse desto e fará de Péguy o seu poeta. Ate o Mariscal Petain citará versos de seu nos discursos). Esas verbas suas, "*Il faut que Lorraine contiue... Il faut que Chrétienté continue*", están no fondo de todo o que soña, de todo o que fai: unha patria que camiña deica unha xusticia humán, un socialismo cristián, unha fraternidade no traballo. Todos os que foron en Francia denantes de Péguy, traballaron pra elo, e compre pór man na tarefa. Coma obreiro, e coma soldado. Porque Péguy non concibe unha patria que non teña soldados. Son as súas grandes palabras: "*O soldado mide o espacio de terra que unha patria, unha lingua, necesitan pra vivir e pra respirar. O soldado mide a cantidade de terra que un pobo precisa pra non morrer, a cantidade de terra temporal, que é a mesma que a terra espritual e que a terra intelectual*". Así, o sangue derramado no terrón nativo, poñía os lindeiros. [1]

Cando Charles de Gaulle dí aquelo de que "Francia ven dende a noite dos tempos", o que é decir unha banalidade, dí algo que está en Péguy, asumindo todas as edades de Francia, dende as orixes. "Houbo un pacto, unha vez, pra facer Francia, e temos que cumpri-

[1] Pra que se vexa a calidade da visión péguyana e a súa amplitude, veleiquí as verbas que siguen: "*O lexionario, o pesado soldado román, mediu a terra a eso que se chama impropiamente a dozura virxiliana, e que é unha melancolía dunha cualidade sin fondo*".

lo". Por eso é cristián da Francia dúas vegadas salvadas por dúas santas virxes, e por eso ao seu xeito é socialista, i está cos probes e os oprimidos; por iso está por unha confraternidade contra o Estado moderno, "*que envilece*"... Por eso, chegada a hora, sae para a batalla coa infantería, porque coida que a guerra do 14 é a guerra de Francia, e non dos políticos do Estado, que é unha continuación da batalla de Xohana de Arco, e porque coida que xa non están Santa Xenoveva nin San Aignan pra pecharlle o paso a Atila. E morre cunha bala na fronte, nunha dourada serán de setembro, beira do Marne, coa ledicia de ollar coma o xermano fuxe...

Xa non se levan poetas coma Petöfi ou Péguy. Non se non quere faguer mover aos pobos dende o suco do pan propio aos outeiros dourados da groria e do destiño. Agora non se usan as grandes revoltas comúns, nacionáis, que xa os poetas fan partido asegún ideas de libro... Son outros tempos, pro non millores. I é un bon fogar o fogar galego, pra lembrarse de Petöfi e de Péguy, pra soñarlle con eles á pequena e humilde Galicia os traballos do pasado e os menceres futuros, beira das escuras noites.

ÁLVARO LABRADA
Vigo

ALEXANDER PETOFI *

UN ÁGUIA, un águia magyar,
remontándose sober da chaira,
dourada nos poeirentos
espellismos do alföld.

Domador de cabalos, domador
de Pegaso, aldeán
escolar e vagabundo xograr.

Amador de mulleres, despois
de unha somentes, e
derradeiramente
xunguíndose coa liberdade.
Byron enrabexado, oitocentos-corenta-e-oito,
revolucionariamente.

Os lanceiros alanceárono.
Sudoroso, empenachado de ouro en Segesvár
na derradeira cárrega,
a camisa empapada do sangue
dos vinteseis anos de Petöfi Sandor.

Acolléuno a brilante terra, e cantóu.
Adorando a vida, regalóuna.

MICHAEL BURN

---

* Este poema foi pubricado co gallo do CL aniversario do nacimento de Petöfi, 1 de xaneiro de 1823, no TLS, do 29 do pasado decembro. O alföld que se nomea no carto verso, é o nome da chaira húngara, e tamén sí o tiduo dun poema de Petöfi.

PETOFI *

HASTA KISKORÖS mismo chegaban os carreiriños de herba verde.
Hasta Kiskörös mismo, os cómaros verdes das veigas de Hungría.
Hasta o mismo Kiskörös, os verdes das veigas de rosas amarelas.
Hasta Kiskörös, con cancións ledas do Danubio.

Era un tempo de longas espadas brillantes,
en que os poetas morrían cunha rosa no peito
e un poema que nunca se puido rematar.

Corazóns coma craras bandeiras
alcendían o vento pasmado.
E a voz sempre se finaba nunha rosa aberta de sangre.

Viudas de vivos tráxicos
mataban ao mencer tristes lámparas desveladas.
Eran pequenas as noites de longas chuchas salgadas e amargues,
nas que se paraba o negro da ruleta dos conspiradores.

Ai, Petöfi, Petöfi, doce poeta dos menceres coma espadas!
Ai, Petöfi, Petöfi, doce poeta dos adeuses pra sempre!
Cómo revoaban as capas dos cosacos en Segosvár!

AQUILINO IGLESIA ALVARIÑO

---

* Este poema foi pubricado no 1947, e lido nun acto de homenaxe en Compostela ao poeta húngaro. Reproducinse despóis no libro *Nenias*, editado en 1962.

DA "TAPICERÍA DE SANTA XENOVEVA E SANTA XOHANA DE ARCO" *

I

SANTA XENOVEVA

COMO ELA GARDARA ovellas en Nanterre,
foi posta a gardar un ben outro rebaño,
a máis enorme horda na que o lobo e o año
endexamáis confundiran a súa común miseria.

E como ela vixiaba todas as seráns, solitaria,
na eira da granxa ou a carón do regato,
ao pé do mesmo salgueiro e da mesma abidueira,
vixía aínda hoxe sober deste monstruo de pedra.

---

* Trátase dunha traducción de urxencia, que non intenta conservar ese ritmo cáseque de "quaderna via" do Péguy da "Tapisserie", na que Santa Xenoveva, que salvóu Paris do huno, —un guerreiro que escoitaba aos vellos, aos bispos e ás pegureiras!—, vé chegar despóis de 920 anos, a outra salvadora, Xohana, "a boa lorenesa, que ingleses queimaron en Ruán". Danse estas amosas da poesía de Péguy, pra que se vexa coma nel a eternidade de Francia é unha actualidade: os días todos dun pobo fan o pobo que vive. Para máis, todos os días son sacros. A. L.

E cando chega a noite que ha de pechar o día,
ela é a caduca, a antiga pegureira,
que axuntando París e seu arredor todo,

dun paso firme e cunha man lixeira, levará
pola derradeira vez na derradeira eira,
o meirande rebaño deica a destra do pai.

VI

XOHANA DE ARCO CHEGA

COMA DEUS O QUE FAI, faino por misericordia,
perciso foi que vira o reino en farrapos,
e a súa vila afillada bicada ollas chamas,
e a saco por mans das máis terribles hordas.

E os corazóns devorados polas máis baixas discordias,
e os mortos perseguidos ate nas súas campas,
e cen mil inocentes espostos aos corvos,
e os aforcados botando a língua nas súas cordas:

todo pra que ela vise frolecer a grande maravilla
que nunca Deus o pai, na súa simplicidade,
nos xardíns da súa gracia e da súa vontade,
brotar fixera por forza e por necesidade.

Despóis de novecentos vinte anos de rezo e de vixilia
cando ela víu vir cara a antiga cidade,
gardando o corazón intacto en plena adversidade,
escusando sob a súa viseira unha eficacidade,
tendo todo un reino na súa tenacidade,
vivindo en pleno misterio con sagacidade,
morrendo en pleno martirio con vivacidade,
á filla de Lorena, a ningunha outra semellante.

CHARLES PÉGUY

25 TOPONIMOS DE XUNQUEIRA DE AMBÍA Y SU MUNICIPIO: SU SIGNIFICACION Y BREVE ETIMOLOGÍA

Con motivo de sus fiestas patronales, quiero obsequiar a mis convecinos de esta villa con un levísimo estudio etimológico de nombres y lugares por ellos tan queridos y que son objeto de sus diarias conversaciones. Confío en que unos se darán por satisfechos con saber el significado de lo que dicen, mientras que otros sentirán la honda satisfacción de ahondar un poquito en las raíces que les dieron vida. En otra ocasión tal vez completemos la lista.

ABELEDAS lugar poblado de avellano.—Del latín ABELLANETA "avellanales", surgió la forma sincopada de esta feligresía, tan cercana a nuestra villa, que en otros tiempos debió ser fértil en avellanos.

ACEA: Rueda de molino, molino, etc.—En el lugar de Sanxiao. Del árabe AS-SENIYA "rueda, rueda hidráulica" pasó a significar rueda para regar, rueda de molino, molino. Siempre que en gallego decimos *acea* o *aceña* es que existe o existió algún molino hidráulico.

ACEBEDO: lugar plantado de acebos; acebal, acebuchal.—De la raíz AC procedió la voz latina ACER "agudo" y también "puntiagudo, picante". De esta voz brotaron palabras compuestas, como las también latinas ACRIFOLIUM o ACIFOLIUM, sincopada en el bajo latín por ACIFUM "acebo" en castellano, *acibo* en gallego. El sufijo, o terminación en ETUM, indica un lugar poblado con cierta clase de árboles o arbustos. El gallego es riquísimo en nombres y poblados derivados de *acibo* (algunos de los cuales conservan la *r* primitiva): acebiche, acebo, acebre, acebro, acebreiro, acibreiro, acibeira, acibiño, acibra, acibreira, acibreiro, acibro, cebro, cibro, acebal, *acebedo*, también acebeda, acebeiro, acebeiros, acebido, acibal, acibeiro, acebeiro, acibreira, acibreiros, acibro y acibros y... ya está bien de acebos y acebales. Nuestro insignificante Acebedo se está quedando sin habitantes, pero ahí lo tenemos, entre Xunqueira y O Covelo, a los pies de la Farria.

ADEGA: despensa, bodega.—Lugarcillo sito debajo del Toural, en la salida de la villa. Del griego APOTHÉKE "despensa, bodega, almacén de provisiones", procedió el latín APOTHECA, con idénticas significaciones. Es curioso observar que de la misma palabra griega nacieron bodega y botica, lo cual se explica por el fenómeno fonético llamado *iotacismo*, que es la pronunciación de la primera *E* (*eta*, en griego) al modo como la pronuncia todavía el pueblo helénico, *i*, y no a la manera de Erasmo, que enseñó a pronunciar como *e*. Cambiada la *p* en *b* surgieron las dos palabras dichas; en tanto que la *adega* es una síncopa, que suprimió el grupo PO. De ahí que tal voz nos indique que acaso allí hayan estado en algún tiempo los graneros o bodegas del Priorato, de la villa, etc.

AMBÍA: topónimo enigmático, todavía sin descifrar, el de esta zona en que se encuentra enclavada nuestra Xunqueira de AMBIA. En una postal en que el gran filólogo Joseph M. Piel me felicitaba por mi último libro, decía textualmente sobre este intrincado nombre (30-II-72): "O topónimo AMBIA continúa, para min, un enigma, pois *ambas vías,* con efeito, não parece estar en linha de conta".

Existe un verbo gallego, *ambiar,* salido del latín AMBIRE, del que procedió el bajo latín AMBITARE. Significa lo mismo que guarecerse. Existirá algún enlace entre tal verbo y el nombre de esta zona orensana en que vivimos? Esperemos que el enigma deje de serlo pronto. En cuanto a que los señores de Ambía, de la Torre de Armariz, hayan tenido el señorío de la villa de Xunqueira de Ambía, no existe documento que lo pruebe (Véase nuestro artículo sobre los AMBIA, en nuestro Tomo II de BLASONES Y LINAJES DE GALICIA). El verdadero señorío comenzó, según opino, con la concesión del coto, otorgado con regia munificencia por D. Alfonso VII (año de 1150) y los Priores ejercían jurisdicción civil y criminal sobre 56 lugares de vasallos solariegos. Esto explica que de los señores de apellido Ambía no exista ni un sólo blasón en la villa, y de otros apellidos muy pocos y muy tardíos, aludiendo a los dueños que habían levantado sus casas respectivas.

BERLANGA: Antiguo robledal, propiedad de los priores de Xunqueira de Ambía, con cuyas tierras uno de éstos realizó una fundación pía, dividiéndolos en terrenos que se entregan en usufructo a una persona determinada y pobre. El pueblo llama a estas tierras *berlangas,* del antiguo nombre, que se escribía Verlanga. Pensamos que nada tendrá que ver con la berlanga castellana, que es una especie de juego de naipes, basado el nombre en el francés antiguo *berlant,* y anteriormente *brelenc* "mesa de juego". Ni tampoco con ningún marqués de Berlanga (Soria), puesto que como queda dicho pertenecía al señorío particular de los Priores, dentro de los bienes del Priorato, pues no falta quien afirme lo segundo. Tampoco me satisface que Berlanga pueda provenir de BIS LONGA "oblonga, dos veces largas", aunque ofrece cierta probabilidad, pero con dificultades de transformación fonética.

CANELLA: canilla; conducto encañado de agua. — Del latín CANNA "caña"; su diminutivo CANNELLA "cañita, tubo, tubería, etc.," dio canilla en castellano; y nuestra estrecha callejuela de la Canella es por donde, efectivamente, va el agua para la fuente de San Roque. En X. de Ambía también llaman CANO a la cañería de piedra que, antes de la actual traída del agua, desde lo alto de la Pía (en el lugarcillo de Quintela), llegaba hasta la villa.

CÁRCUA: cárcava, zanja, foso.—Topónimo del lugar de O Covelo, donde efectivamente existe la depresión de terreno a que alude la palabra.—La etimología de la voz es CAVUS ORCUS que, de "infierno profundo" pasó a significar "barranco profundo, cueva profunda". En Otarelo de Valdeorras hemos escuchado la voz derivada más claramente de las dos latinas dichas: *caborco,* y efectivamente allí existe una depresión larga y prolongada, en el fondo de los magníficos prados que comienzan al pie de la capillita levantada en honor de San Francisco Blanco por los Marqueses de Viance, uno de los cuales, embajador de España en Italia, trajo como regalo del Papa el cráneo del santo mártir orensano.

COVELO: lugarcillo como metido debajo del monte. — En Galicia existen innumerables topónimos de *covas, covos* y *covelos,* que sirven de apellidos a numerosas familias. Del latín COVUM (variante arcaica del también latino CAVUM "hueco, vacío"), brotó *covo,* cuyo diminutivo *covelo* está exactamente como encovado debajo del monte, a sus espaldas, por el Este.

CHANTADA: cerramiento con palos o piedras (en otros sitios pizarras), clavadas en el suelo.—Se trata de un terreno entre la villa y Covelo, que por ser llano o plano, parece haber nacido de *chan;* pero, además de que en esta zona se dice *chao, chau,* y no *chan,* tenemos la letra *t,* que nos advierte que se trata del participio PLANTATA del verbo PLANTARE, que dio *chantar* en gallego "clavar algo estrecho en el suelo". En Lugo llaman *chantos* o *chantós* a las losas de pizarra que cierran una finca labrada. De PLANTATA se derivó suavemente *Chantada,* cuya significación ya hemos indicado.

ENXIDO: ejido; salida; terreno de labor que circunda la vivienda.—Otra finca a la salida de la villa hacia O Covelo, donde existen restos de una casa de labor, recordada por los más viejos del lugar y otros que no lo son tanto. En gallego existen, que yo sepa, tres variantes: *enxido, eixido* e *ixido.* Del verbo latino EXIRE "salir", es participio la voz ÉXITUS, como acontece en muchísimas palabras romanceadas. De la segunda forma salió el castellano *ejido.* En Galicia se entiende por *enxido, eixido* el lugar, la casa a la salida del núcleo principal; el terreno que rodea la propia vivienda, etc. Y el topónimo que nos ocupa coincide con el lugar separado de la villa, con los restos visibles de una casa de labor y los terrenos que la circundaban.

FARRIA: Campos de cebada, tierra de cereales. — El poblado más distante de la villa. Topónimo de antiquísimo abolengo, ya que el FAR, FARRIS latino "salvado, harina, etc.", encuentra sus correspondencias léxicas en el irlandés *barr* "cereales", en el inglés *bere* "cebada", en el gótico *bariceins* "id". Lo mismo que *faba,* todos ellos nombres del NO. de Europa. *Farria* es, pues, lo que divisamos que sigue siendo, campos de cereales, tierras de cebada, etc., siendo hermoso el considerar que siga siendo lo que su etimología pregona. Mal saben sus piadosos y sencillos habitantes que su nombre se encuentra emparentado con muchísimos otros, como: farelo, fariña (allí es apellido de historia y de campanillas), fariñeiro, fariñento, farla, farna, farnar, farnadar, farnadeiro, farneiro, farnelo, farmento, ferraia, ferrán, ferraña, fárrea, farro, farrona, ferroia, ferrol, etc. ¡Qué inmenso tesoro el de nuestra lengua vernácula y cuánto queda por buscar y por estudiar!

FREIXEIRO: fresnedal, lugar plantado de fresnos. — Así se llama un minúsculo altozano entre Xunqueira y O Covelo, que veo en mis frecuentes paseos por la carretera que va de esta villa a Molgas, etc.; y donde todavía se divisa algún que otro fresno, uno de los árboles más airosos. Del latín FRAXINUS (castellano "fresno", gallego *freixo*) se derivó FRAXINARIUS, de cuyo ablativo surgió nuestro *Freixeiro,* con la significación susodicha. Derivados y topónimos de *freixo* son ciertamente abundantes en nuestro gallego: freixal, freixedo, freixende, freixendo, freixide, freixido, freixinde, freixís, freixoal, freixoso... ¿Nos detenemos?

MEDORRA: dólmen; monumento funerario; lugar que adopta las formas de éstos, llamados generalmente *mámoas*.—Se trata de un topónimo de Abeleda (que todavía se llamaba Abelaeda en tiempo del rey D. Alfonso VII, cuando concedió el coto de Xunqueira de Ambía (año de 1150). Del latín META "montón, almiar" se derivaron las voces gallegas *meda* y *medela;* y tal vez por el cruce con miedo (recuérdense las voces *medoñento, medorento*), brotaron: *medoña, madoña, madorra* y *medorra,* nombres todos por los cuales son conocidos estos enterramientos funerarios antiquísimos y numerosísimos, o también las pequeñas elevaciones que se conforman con su configuración, como en nuestro caso.

PELAMIOS: fábricas de curtidos.—Todavía quedan restos de estas antiguas fábricas de curtidos, a la vera del río Arnoia, al pie de la villa, alguno de ellos transformado en molino con el correr del tiempo. Del latín PILAMEN "conjunto de pelos; pelambre; acción de pelar pieles". Voz gallega y portuguesa que ya aparece documentada en 1494, con estas variantes: pelame, pelámeo y pelamia, en otras partes.

PORTEIRO: manantial. — Lleva este nombre el humilde balneario de aguas minerales, entre la villa y el lugar de A Siota, cuya riqueza de aguas para toda clase de afecciones cutáneas hace que se deje sentir la conveniencia de explotarlas por sus dueños. El nombre conserva una raíz antiquíma, precelta, BOR-NA, que significa "manantial" (Recuérdese *borboriño*).

REQUEIXIÑO: rinconcito; lugar, encogido, escondido, agachado.—Todo muy conforme con la posición geográfica de este minúsculo poblado, entre A Farria y Xunqueira de Ambía. Del participio latino COACTUS "encogido, apretado" salieron los verbos del bajo latín COACTIARE y RECOACTIARE. Del primero tenemos en gallego: cochar "agachar, esconder, tapar"; cacheiro, ourizo cacheiro, ourizo cacho "erizo insectívoro"; del segundo se derivan: recachar "recoger, arregazar la ropa, etc" y también otro nombre del erizo insectívoro: recacheiro. Pues de RECOACTIARE surgieron esa enorme cantidad de Requeixos que salpican el mapa de nuestra región, significando "rincón, rincón de un terreno o montaña" y su diminutivo *Requeixiño* es nuestro lindo y recatado lugarcillo.

SANXIAO: lugar de San Julián.—De SANCTO IULIANO se originó este topónimo, que la sabiduría vulgar tradujo como derivado de San Juan, al que veneran en su capilla los apartados vecinos de este lugarejo. Pero de SANCTO IOANNE pueden venir Seoane, Seivane, y otros topónimos por el estilo; nunca *Sanxiao.*

SIOTA: debajo; debajo (del monte).—Y así se encuentra enclavada A Siota, último lugar de la parroquia actual, antes de llegar a Paciños. Lo mismo que la *sota* castellana está debajo del rey y del caballo, así le sucede a este lugarejo. Ambas palabras SIOTA y sota nacieron del latín vulgar *SUBTA, en vez de los términos cultos SUBTER o SUBTUS "debajo". Empleamos en gallego la voz *sota* para indicar un compartimento en el *fondo* de una embarcación; sotavento, sotabarba; mientras que *so* (del latín SUB "debajo") se usa también mucho en voces más bien compuestas, como soarco, sofraxe, etc. A Siota debe, pues, su nombre, a su situación, a las faldas o debajo del monte que tiene al Sur.

SOBRADELO: pequeño alcornocal; pequeña plantación de alcornoques.—Del latín SUBER "alcornoque, y también corcho"; de su variante SOBER "id" brotó SOBERATUM, origen de *sobrado*, así como de su diminutivo *sobradelo*. En Galicia se observa que debió ser árbol abundante en otros tiempos, pues nos quedan topónimos y apellidos que reconocen su procedencia de SUPERATUM: sobral, sobreira, sobrada, sobroso y nuestro Sobradelo.

SOENGAS: terreno de casa solariega, en plural. — No sólo en nuestro municipio; existe también idéntico topónimo en el de Portomarín, partido de Chantada, cuando menos. Del latín SOLUM "suelo" se formó la voz SOLARE, que a su vez dio origen a *soá* (recuérdese a Casasoá) y a *soar* "solar"; de esta última procedió *soarengo* "solariego"; *soarengas* fueron llamadas las propiedades o tierras solariegas; su síncope de *ar* hizo brotar nuestras Soengas, que el pueblo también dice Suengas.

TOUZA (DOS RAMOS): matorral, espesura, floresta (de madera nueva).—El rincón predilecto de mis paseos veraniegos, llano y umbroso, apacible y deleitoso, donde no penetran las lanzas de los rayos del sol, y al cual los vecinos dan también los nombres de Cotorra y Devesa, según su situación desde la parte más alta a la que bordea la carretera que va a la Siota. La palabra *touza* es ibérica, precéltica, TAUTIA "matorral" y de ella proceden muchos apellidos, voces y topónimos regionales, como: touceda, toucedo, toucido, touceira, touceiras, touzal, touzón, así como bouza, bouzas, bouzón, etcétera.

XUNQUEIRA DE AMBIA: Juncal, junquera de Ambía. — Del latín IUNCU "junco" surgió la voz gallega *xunco* "junco", documentada ya en 1254 y de los abundantes juncos, que entonces y ahora existen (recuérdese el Pontillón con su monolito apagado; recuérdese la Touza dos Ramos, cerca del río Porteiro, etc.), se derivó sin esfuerzo el nombre de *Juncaria* "Xunqueira", que ya aparece en la concesión del coto que hace D. Alfonso VII, en 1150: "...*quod vocatur sancta María de Juncaria quae mihi pertinet cum omnibus suis terminis et pertinentiis*...". Ya tenemos, pues, que Xunqueira quiere decir lugar abundante en juncos. Y conste que la palabra *Juncaria* aparece ya en otro documento citado por López Ferreiro, en el Tomo III de su Hist. de la Basílica de Santiago, en el año 1112. Así que cuenta con una venerable antigüedad. Entre unos juncos, precisamente, apareció la imagen de Santa María, que aquí alcanzó singular veneración, y guarda con su protección a los fieles hijos de esta histórica villa dando motivo a estas fiestas.

XUNQUEIROÁ: Junquerita; junquera pequeñita.—Si de INNE IUNCUS, ablativo IUNCU salió la voz IUNCARIA "Xunqueira"; de ésta surgió un diminutivo JUNCARIOLA (Xunqueiro, Xunqueiróa), intermedia entre JUNCARIA y JUNCARIOLANA: de ésta nació, pequeña y bonita, una pequeñita Xunqueira, sobre tierras regadas por el río Porteiro, y que es la actual *Xunqueiroá*, de que venimos tratando.

P. D.—Una vez finalizado este trabajillo, me indican que ACEA no es del término municipal de X. de Ambía; existen dos, a poca distancia: una del Monasterio de Baños de Molgas, otra en la aldeíta de Meire en el de Allariz. Hecha esta declaración, creo que

no les disgustará saber a los vecinos de nuestra villa y aledaños qué significa y de dónde viene la voz ACEA; pero para que todos queden satisfechos, completando el número prometido de los 25 topónimos, añadiré un hidrónimo (topónimo de río), así de nuestra villa como de una extensa zona que baña con sus aguas:

ARNOIA: Ola. — En el antiguo indoeuropeo se registra la raíz ARNÁH, "ola", que dio nombre a muchos ríos, así en Galicia como fuera de ella (recuérdese el famoso río Arno, de Florencia, con sus múltiples y famosos puentes). También alude muchas veces a poblados sitos en las inmediaciones de algún río. Latinizado como *Arnogium* (donación del coto de X. de Ambía, en 1150, por Alfonso VII), de ahí procedió la zona de *Arnoia*. Bastará con hacer mención de ARNADO (existen varios), como el situado a la misma orilla del Sil, en tierras de Valdeorras; ARNEGO (río y feligresías en los municipios de Carbia y Rodeiro, no lejos de Lalín; bien conocido es el ARNOIS que se empina para ver al río Ulla, no lejos de Ponte-Ulla; el ARNOSO, sobre el río Tea, etc.; aunque tenemos un ejemplo bien cercano en el pueblecito de ARNUIZ, también sobre el río Arnoia.

FR. J. S. CRESPO
Xunqueira de Ambía

ACENOS NÁUFRAGOS
—LENDO A MANOEL-ANTONIO—

¿Pois quén sabe si vivir non será morrer, e morrer vivir?

Platón, Ion

Manoel-Antonio ten sido deica agora, pra os que non chegamos a conocelo no seu breve paso pola terra, o fuxidizo autor de un libro de poemas difícil de atopar. Un poeta máis invocado que lido, máis inventado que real. Albiscábamos nel moitas veces o comprimento dunha esperanza, temerosos tamén de estar creando có material das tebras a estatua dos nosos anceios. Agora Domingo García-Sabell, un home que, con outros poucos da súa xeneración, salvóu os restos de tantos naufraxios, entréganos un volume coa obra poética completa, inédita a maioría dela, de Manoel-Antonio. Seguirán outros dous: un de prosas, notas e traduccións e outro de correspondencia. Cando éstes sexan pubricados saberemos máis da persoa do poeta. Mentras —e nembargantes os interesantes apuntes biográficos do prólogo— é lexítimo ler os poemas, descifralos, como si foran un mensaxe botado polo mar dentro de unha botella. O que sigue son notas disa lectura.

1. Hai que tomar o poeta ao pe da letra. Non son moitos os que merecen esa confianza. O criterio para concedela é, igual que nos tratos humáns, unha intuición apoiada no ton de quen fala, na limpeza dos ollos que ollan no verso, no xeito seguro de quen sabe o que está a facer, aínda que non saiba nada máis. Basta ler uns cantos versos para se decatar de que o autor deste mensaxe ten para nos decir algo que antes non sabíamos, algo que non temos outra maneira de saber. E non nos vai a decir nin máis nin menos que eso.

2. Desde que Rimbaud se foi ás terras outas do Harrar etíope, hai que tremar antes de poñerse a escribir poesía. Hai que xustificarse diante del, diante de Hölderlin tolo. Non abonda nin con ser útil, hai que ser imprescindible. ¿Pra qué convocar ao pobo si o bardo sabe o mesmo que os xeneráis, os sabios ou os sacerdotes? Manoel-Antonio é da caste dos que saben que ao poeta pídeselle máis. Pídeselle que pregunte o que ninguén preguntóu aínda. Non que devolva o eco dos nosos saberes, sinon que se manteña á esculca dos radiogramas do alén.

Xa dixemos que non podemos aínda falar do home que, para nós, é agora simplemente o autor deste mensaxe encerrado nunha botella de hai casi medio século. Si é o mismo que sufría tan ao vivo as inxusticias do mundo que estaba disposto a participar na "grande

esperencia bolchevique" ou a loitar entre os guerrilleiros de Sandino en Nicaragua, non podemos pensar que non crese importante comunicarnos o que nos dí nistes poemas. Crebar ixusticias ou crebar misterios é por igual restaurar a verdade deturpada, e por iso loitan os homes, ao mesmo tempo i en todos os frentes, para liberarse do mundo de sombras da espelunca platónica.

3. A poesía é conocimento e visión. Nunca abondóu o talento para ser un gran poeta. O mundo é, para Manoel-Antonio, un criptograma. Non é a súa infinidade a que desperta o canto. En rigor, Manoel-Antonio non canta. Pregunta e, ao preguntar, constitúe unha realidade moi selectiva ou é constituido por ela. A súa ética é moi semellante á do científico, por eso evita tan fácilmente a retórica. Nada está elaborado formalmente na procura dun efecto; nada embaza esa visión, ese

"sondexar c'os ollos n-o hourizonte fuxitivo" (p.80)

O mundo sintetiza e fai concreto algo que estaba xa na intuición do poeta:

Inconcretamente
teño unha voce Eu
e a onda infinda
amigante
repéte-m'a. (p.84)

Pero as voces do poeta e do mundo sinalan algo fora dun e outro:

Volve d'o mar un son
Algo
(non se sabe nin chega)
sínte-se vir encol. (p.85)

4. Non é Pan o deus do mundo de Manoel-Antonio. Chama a atención o depurado da súa Natureza. Cada vez, según vai avanzando a súa obra, son menos en número e máis concentrados os elementos do mundo esterior que lle sirven de andaime. Manoel-Antonio non celebra o mundo nin fica abraiado diante del. Fica, sí, intrigado e incómodo:

E non saber por qué chove! (p.242)

O mundo non é para perderse nel á procura de máis realidade. É un instrumento do poeta:

Dou-me o serán emprestado
o compás d-o seu corazón
As miñas mans percorreron
o tecolado d'a noite (p.105)

Penso que versos como estes son os que, nembargantes o que teñan de eco dos estilos da época, hai que tomar ao pe da letra, da súa letra poética. É certo que o poema ao que pertencen leva o tíduo de "Madrigal", pero a música da noite está máis perto da das esferas que da do "melodramático/pianista das romanzas" que aparez no mismo poema. E non vai dirixida á amada, como queda craro nos versos que siguen aos citados:

O teu retrato
saudoso d'o seu son
busca ás atentas un burato
onde enxertar o seu leit-motiv (p.105)

O amor non é tampouco unha realidade privilexiada na poesía de Manoel-Antonio. A amada aparez, no poema que acabamos de ver, en "Lied ohne Worte" tamén, como unha especie de interrupción algo molesta:

Sentei-me a proa
fumando a miña pipa
Pero outra noite pensaréi en tí.

O que poderá parecer falla de galantería, pero revela, máis fondamente, o cuidado con que Manoel-Antonio escolle de entre a realidade as súas cifras. Eso é o que ten de máis radicalmente vangardista. A vangarda foi i é, anécdotas aparte, un refugo de privilexios ás realidades que non os teñan gaños.

5. O simbolizado no mundo é, para Manoel-Antonio, unha trascendencia, necesariamente vaga pero de feitío platónico:

Láya-se a alma d'un irredentismo (p.95)

Deixa chegar isa monotonía:
é un anaco d'a y-alma
que n-outrora perdín. (p.66)

Manoel-Antonio pregunta por esencias. Pregunta ao mundo inanimado máis que ao dos homes ou ao íntimo. As desilusións, os fracasos, non son sentimentáis sinón do corazón metafísico, que tamén ten as súas emocións:

Pol-os mouros
contornos lonxaos d'agardanza virxe
hai mans que nos chaman ó saudoso Ben:
Ven!
E n-o fracaso d'onte
un hoxe eterno pon:
Tamén. (p.73)

O saudoso Ben. Nótese a platónica adxetivación da idea platónica. Esa realidade que acena de lonxe é "a sombra dos tesouros"

A sombra dos tesouros
máis alá
A sombra dos tesouros
sempre alén
E n-o fracaso d'hoxe
un eterno mañán porá: Tamén. (p.74)

O fracaso non enxendra escepticismo. Rimbaud abandonóu a súa procura antes de comprir os 21 anos, seguramente esterrecido polas súas visións ou convencido de que a palabra, incluso puxada como el a puxóu, era impotente para a alquimia que el querría. Manoel-Antonio tiña máis da pacencia dun Mallarmé, e a morte sorprendéuno no labor. O propio Rimbaud, ao remate de "Une saison en Enfer" dí: "Et à l'aurore, armés d'une ardente patience, nous entrerons aux splendides villes". Isa ardente pacencia é a de Manoel-Antonio:

G. Merino. 72

Xa virá!
N-a loita d'os días
hai unha Paz
ás veces
n-o hourizonte
.....
..... xa vai chegar!
O qué...?
xa vai chegar! (p.81)

O poeta seguíu escribindo ate o final porque conservóu a esperanza de atopar solución a

Iste desacougo meu
de non saber por qué chove. (p.241)

Non escribía para espricarse a sí, senon para sondexar o alén, para saber por qué chove, para entender os radiogramas das estrelas, para furar o pano da noite, para "desenterrar un ronsel pol-o mar".

6. Nos poemas de "Con anacos do meu interior" e de "Foulas" Manoel-Antonio fala en símbolos arquetípicos que, por veces, lembran o mundo galés da "Ballad of the Mari Lwyd" de Vernon Watkins. Temas que tiñan aparecido nos poetas costumbristas acadan unha fondura que proba que lle chegan do fondo visionario dun inconscente colectivo: as cruces dos camiños, a corredoira da fonte, os camiños tortos, o oubeo dos cans. E, sobre todo, as "almas da noite". Para Manoel-Antonio, como para Vernon Watkins, os mortos e os que non naceron son moi semellantes, e os uns e os outros teiman por entrar no mundo:

Ouh alma Ispida!
Tí non voas ó Mundo
a desposar-te c'o neno que nascéu? (p.90)

Fala incluso da transmigración. Pero a trascendencia que percuraba Manoel-Antonio non era dese orden. Ou mellor dito, eses símbolos tradicionáis non lle serviron. Son unha linguaxe ricaz, igual que a da tradición bárdica ou a do ocultismo, que tan ben lle sirvéu a Yeats, pero a orixinalidade de Manoel-Antonio está na escolla e creación de outros símbolos.

7. O grande esforzo de desciframento faino Manoel-Antonio co mar. Na súa pescuda tiña habido sempre un anceio de rigor, un certo esquematismo incluso, un desexo de dibuxar a carta mariña do Alén.

Co mar e non precisamente *no* mar. "De catro a catro" parece, en certa maneira, unha pausa, unha distensión. O tempo verbal tónico dos poemas dese libro é o futuro. "Intencións" é o tíduo do primeiro poema, e as súas primeiras palabras "Encheremol-as velas". Siguen "inventaremos", "halaremos", "encadearemos", "xuntaremos", "pescaremos", "cazaremos". E despóis, noutros poemas, "repetiremos", "armaremos", "xuntaremos", "atoparemos", "fumaremos". Coidamos que as navegacións de Manoel-Antonio non engadiron moito á súa esperiencia poética. Ese hourizonte da alta mar por cuia corda floxa evadéuse o veleiro é, poéticamente, o mesmo "hourizonte fuxitivo" que o poeta sondexa cos ollos antes de iniciar as navegacións e no que ás veces "hai unha Paz" (véxase "Xa vai

chegar o qué...? nas páxinas 80-81). E o veleiro tíñase ido antes tamén:

Foise o veleiro canso
Diluéuse
n-o tráxico da brétema
d'o lonxe
d'o serán e d'o mar (p.85)

Manoel-Antonio non é poeta de esperiencia, sinón de visión. Os radiogramas, a cifra das estrelas, os faros, aparecen xa en "Foulas". No mesmo libro, nun poema datado en 1924, lemos:

E ando a desenterrar
un ronsel
pol-o mar. (p.123)

Non foi, pois, o ronsel que deixara o "Constantino Candeira" o que inspiróu a Manoel-Antonio. Por certo que os versos que acabamos de citar non son os únicos de "Foulas" en que aparece esa imaxe, ese símbolo, nin estamos tampouco a esgotar os temas do mar en poemas anteriores aos viaxes do poeta.

En "De catro a catro" Manoel-Antonio permítese un descanso. Descansa no intre, sabendo o que fai. Voltando a "Foulas", atopamos a imaxe dise descanso:

O intre sin nome
chánta-se a porfiar n-o seu sin-senso
Cánsol-os acenos náufragos
descen a se solagar ó esquenzo. (p.132)

Quen descansa no intre vive na eternidade ou loita coa eternidade. Loita polo senso, pero a loita cansa. E ten que aceptar entón o relanzo do sin-senso, do intre. Así loita quen é lúcido. E o intre é —platónicamente outra vez— equivalente ao esquenzo. E unha esmola e non pode durar:

Arrecademos iste intre
c'a nosa man d'as esmolas
que a cholva volverá
traguendo
as súas mestas riolas. (p.132)

No mar real vivéu Manoel-Antonio unha esperiencia de relanzo. Na paisaxe simbólica do mar, no mar como linguaxe, atopóu o seu mellor símbolo, o seu criptograma máis apaixoante.

8. O desacougo de Manoel-Antonio no mundo atopa espresión axeitada na forma dos seus poemas. Fálase hoxe do seu vangardismo —e do vangardismo "clásico" en xeneral— como de cousa "superada". Pouco hai verdadeiramente superado nas artes, e val a pena pararse dainte de moitos poemas de vangarda e ademirar neles a loita co medio, e moitas veces a victoria.

Non imos analizar nistas notas os ensaios formáis de Manoel-Antonio, pero queremos chamar a atención do lector para un achádego notable: o poema tiduado "Rima de noite e de cidade antiga" (na páxina 113 do libro). A aliteración —final e interna— responde a un esquema semellante ao do antigo metro nórdico e anglosaxón, pero é máis sotil aínda ao manter un mesmo marco consonántico nos fináis aliterados, que logo modula con diferentes vogáis e dip-

tongos. Copiamos aquí o poema, con suliñados nosos que marcan, sin pretensión sistemática, relacións que non son sempre da misma orden, pero que estarán claras para o lector.

O silenzo d'as **pedras**
entrebadas e **podres**
Hai uns pasos que **pasan**
pra que na noite **pesen**
Pol-a gracia de **Deus**
tí e máis **Eu** non somos **dous**
E d'o reloxe **baixa**
un cavilloso **beixo**
(o reloxe d'a **torre**
que a noite desenterra)
unxindo
dondo
pedras
entrebadas
tristes
podres *

A textura sonora do poema corresponde xustamente á cavilosa distancia entre o poeta e o mundo. Cada achegamento remata nunha separación; cada esperada consonancia nunha disonancia. Porque, como se dí no centro do poema:

Pol-a gracia de Deus
tí e máis Eu non somos dous.

Onde funciona outra disonancia, semántica, cun termo inmplícito: o dito coloquial "tí e máis eu somos dous". Hai unha variante diste mismo tema en "Unha das liridades d'o serán" (pp. 230-231).

O procedimento que acabamos de sinalar en "Rima de noite e de cidade antiga" utilízase tamén, con idéntico rigor, en "Poemas d'o Faro. II" (pp. 115-116).

9. A morte non lle deixóu comprir os trinta anos a Manoel-Antonio. Pero a obra do poeta non é fragmentaria. Hai quen escribe, pinta ou compón fragmentos toda a vida aínda que chegue aos cen anos, e hai quen remata obras maestras desde neno e vive, como Mozart, só cinco anos máis que Manoel-Antonio. Non hai nada que disculpar no noso poeta. O tempo da súa obra non é o tempo vital; son as "horas inversas", as "horas eistra-vitaes" (p. 217).

E un día moi lonxanamentes
fural-o fanal persistente
e todo será...
(Ay, cómo será?)

F. PÉREZ-BARREIRO NOLLA
Londres

* "Pedras" e "podres" van inteiramente suliñadas na súa aparición final para marcar non somentes a súa "rima consonántica" si nón tamén o seu carácter de repetición armónicamente variada do final dos dous primeiros versos.

PRACER E REALIDADE

"Was will das Weib?"
SIGMUND FREUD

O punto fraco da obra de Freud é, ao meu xeito de ver as cousas, o esquecemento do carácter relacional ou dialéctico da vida. Esta dialéctica é tan prósima e tan íntima que os principios do pracer e da realidade ou Eros e Tanatos fican pra nós alonxados demáis i esprican pouco. Freud esquece: 1.º) A relación do home con Deus. A relación con Deus, rebaixada a "fenómeno relixioso" polos intelectuáis, é tratada por Freud dunha maneira infantil e chea de prexuicios que en ningún momento está dacordo cunha honestidade profesional que todos reconocían como unha das maiores virtudes do fundador do psicoanálise. 2.º) A relación home - muller, case sempre desigoal dado o patriarcalismo da nosa sociedade, tampouco é tratada por Freud. Impediallo a sua actitude cara a muller. Di Ernest Jones: "...quezáis sería xusto supoñer que na sua opinión (de Freud) a función capital da muller, ao seu modo de ver, era a dun ser anxelical que debía atender ás necesidades do home e facerlle máis cómoda a vida. Tanto as suas cartas como a sua elección amorosa poñen de manifesto que pra el non había máis que un ouxeto sexual posíbel: unha muller doce e femenina." [1] A muller de Freud dende o momento da boda, trocóuse na clásica ama de casa adicada ao coidado do marido e dos fillos. As mulleres que Freud atopaba interesantes tiñan, según Ernest Jones, un marcado selo masculino: Mina Bernays, Lou Andreas-Salomé, Marie Bonaparte, etc. Por unha banda pensaba que unha boa esposa debe ser doce e femenina, pero só atopaba interesantes as mulleres masculinas. Polo tanto, unha boa esposa, según a concepción de Freud, non pode ser interesante nin unha muller interesante pode ser unha boa esposa. Esta dualidade é típica do home patriarcal, que ten que sintirse sempre superior intelectualmente á muller que percura como ouxeto sexual.

A razón dos prexuicios relixiosos de Freud crémos atopala na sua condición de xudeu marxinado no seo dun país católico. A sua actitude cara a muller viña do mesmo condicionamento histórico a que estamos sometidos todos os homes no seo dunha sociedade masculina e masculinizante. O home patriarcal non ve na muller máis que pracer ou tenrura ao servicio do home. Dende estas dúas actitudes, a actividade científica do fundador do psicoanálise queda mutilada. Dende o seu punto de vista, Freud non podía aduviñar as posibilidades daquela enferma, "Ana O.", na realidade Berta Pappenheim, que sería a primeira asistenta social de Alemania, que daría conferencias sobre a emancipación da muller por todo o mundo e que salvaría a vida de tantos nenos xudeus. Pra Freud non era máis que un cadro clínico, unha doenza, un esquema. Non deixa de

[1] Edición abreviada da *Vida e obra de Sigmund Freud*, de Ernest Jones. Editorial Anagrama. Barcelona.

ser revelador que Berta Pappenheim adicase a sua vida a servir a Deus (Ernest Jones fai unha referencia irónica a isto), a loitar pola emancipación da muller e a axudar ao próximo dunha maneira escepcional, que vai máis alá da *caridade artesanal* (Roger Garaudy) practicada por muitas damas. ¿Poderá un psicoanalista, atado pola sua fe esquemática na libido, pescudar outras necesidades máis fondas no interior do home que as necesidades sexuáis?

Na nosa sociedade, que refrexa a estructura da familia patriarcal, a muller convírtese na encarnación do pracer, mentras que o home encarna a realidade. Esta imaxe da muller encarnación do pracer, é a que intentan destruir os que protestan contra os concursos de beleza femenina, contra as sonadas e absurdas eleccións de "misses". A muller é algo máis que esa "miss" cuias proporcións físicas estimulan o instinto de posesión dos homes. Esa é unha imaxe prostituida da muller. O home patriarcal, Freud incruido, pensa na muller como muller pra o amor, muller pra a tenrura, muller pra o calor humán; pero non pensa na muller como ser ceibe e creador, igoal en posibilidades ao home, porque dende o momento en que a muller se decate do seu direito á libertade e á creación non é probable que siga planteándose a vida como un servicio ao home.

Os termos con que se espresa "a realidade" na nosa sociedade patriarcal, coinciden coas características e atributos masculinos: traballo, productividade, eficiencia, perfección técnica, rendimento, seguridade, eficacia, competencia, etc. A nosa sociedade configurada según este sentido de realidade, é dura e aspra. Non se respira sensibilidade. As construccións tanto culturáis como materiáis están caracterizadas pola sequedade. Esiste en nós unha sede de maternidade. Percuramos unha presencia femenina na vida cotiá: nas rúas, no traballo, nos periódicos, na familia, na política; pero non atopamos máis que unha realidade angulosa e ríspida. Esta realidade gris, sen música nin color, remata por producir en nós un esgotamente espiritoal. "Tal vez esista por enriba de todo unha vasta maternidade como anceio común", escribe Rilke. "Tal vez os sexos sexan máis afíns do que se pensa, e a gran renovación do mundo consistirá, quezáis, en que home e doncela (lástima que non diga home e muller), liberados de todos o sentimentos e despraceres, se busquen non coma contrarios senón coma irmáns e próximos, e se asocien *coma humáns* pra carregar sinxela, grave e pacentemente co difícil sexo que lles foi imposto". [2]

Frente aos que pensan que a renovación social é previa á renovación individual está o feito de que nos países nos que foi instaurado un orde social novo sen ter en conta unha renovación das mentalidades, repítese, ao cabo de certo tempo, a mesma situación ríxida e opresiva que se combatía. Non podemos separar a búsqueda da perfección persoal da búsqueda da perfección social. Non podemos aspirar a eliminar as contradiccións. O primeiro libro sagrado de Confucio resalta esta necesidade de perfección persoal previa a todo intento de reforma familiar ou social. Unha das nosas principáis contradiccións está en non crér nunha amistade antre sexos nin na superación do erotismo nas relacións entre home e muller. O home ten que superar a sua actitude de conquistador cara a muller, e a muller ten que superar a sua actitude de provocadora cara o

[2] *Cartas a un joven poeta,* Rainer María Rilke. Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires.

home. Doutro xeito un diálogo sinceiro é imposible. No fondo sempre latexará un desexo egoísta que percurará ser satisfeito. A sustitución do desexo pola fraternidade é a premisa de todo entendemento antre sexos diferentes.

O home-realidade, competitivo e autoritario, e a muller-pracer, fonte de satisfacción instintiva e tenrura ao servicio do home, son imaxes caducas i esquemáticas creadas por unha cultura adialéctica. A humanidade comenza a esgotarse e a pidir algo máis. Temos, ao mesmo tempo, a protesta dos movementos feministas, os ataques contra o autoritarismo, a crise xeneracional, o malestar social, a crise do celibato no seo da Eirexa. Os ataques diríxense, principalmente, contra o pai e contra a autoridade. En realidade, trátase da mesma cousa. Trátase dunha actitude humá que está caducada, que xa non ten razón de ser. O autoritarismo, o paternalismo, o machismo están condenados históricamente a desaparecer; do mesmo xeito que pola banda da muller, están condenadas a desaparecer a provocación, a seducción e o servilismo. A perfecta igoaldade antre o home e a muller é a base dun diálogo tendente a eliminar a esplotación e as diferencias antre os homes.

Os efectos da relación desigoal antre home e muller repercuten especialmente sobre os nenos. Os fillos de matrimonios armónicos difícilmente teñen problemas afectivos graves. Nos casos de neurosis (¿) que eu conozo cuio orixe foi relacionado polos psiquiatras cun "complexo de Edipo", o que se pode atopar é unha forte adhesión do neno á nai non como atracción sexual, senón afectiva. O neno apégase á nai pra protexela da opresión paterna. Pero toda relación afectiva intensa corre sempre o risco de desviarse e trocarse en atracción erótica. Isto non quer dicir que o fundamento da atracción sexa sexual. Nunha situación confusa e anguriosa na que non se sabe o que pasa, pero sí que pasa algo malo, mistúranse os impulsos cara os outros de tal xeito que non hai unha crara delimitación antre os sentimentos e os instintos. Freud tomóu como fundamental o componente erótico da atracción do neno pola nai no chamado "complexo de Edipo".

XOAN XULIO ALFAYA
Chiclana

MERCEDARIO FRANCÉS PELEGRIÑO A SANT YAGO, NO ANO 1709

Dos pequenos datos faise a grande Historia, como das pequenas labras xurde a gran Cadeiral. O tema diste artigo quédase en simpre nota, pra engadir nas crónicas xacobeas. É producto da leitura dun libro francés, tidoado: *Relation des trois voyages faits dans les Etats du Róy de Maroc pour la Redemption des Captifs*. Libro pequeneiro, pastas de pel, imprentado en París no ano 1724. [1]

Nas súas 438 páxinas, non soio atende ao fin da sua historia, que é contar o desenrolo de tres Redencións feitas por frades mercedarios nos anos 1704, 1708 e 1712; senón que se detén a describir viaxes, costumes, paisaxes, persoas, vilas, traballos no campo e nas cidades de mouros; e, dende logo, o modo ausoluto de gobernar de Muley Ismael, rei de Marruecos, coas infindas facetas do seu xenio, e da súa mala conduta.

O libro pódese catalogar tamén na literatura de viaxes do comenzo do século XVIII, non deixando nunca de levar, como fío condutor, a historia das devanditas Redencións. Abofé, que non desmerece de calquer libro de turismo.

Sábese que foi escrito por un frade mercedario francés da Congregación de París, pois íl mesmo o dí, pero escóndese no anónimo máis pecho. Pruma fácil, sin outos vóos, pro con detalles de home espilido e sabichón. O que máis nos intresa do volume son as liñas que adica ao seu viaxe, ou pelerinaxe a Sant Yago, partindo do porta da Cruña, de que logo falaremos.

Por unha orden do rei de Francia, Luis XIV, mercedarios e trinitarios franceses saíron de París o 22 de abril de 1704, pra facer unha Redención de cautivos en Marruecos. Da banda dos mercedarios iban os Páis: François Berthier, Simón Quillet, Bernard Alexis Forton, (que xa estaba en España), Nicolás Brun, o lego Joseph Castet, e o escritor anónimo, a quen chamaremos P. X.

Da banda dos trinitarios foron tres, os Páis: Barthelemi Toëri, Dominique Busnot e Ignace Liebe. Uns por mar, e outros por terra, xuntáronse en Cádiz, pra, dende alí, pasar a Berbería, e traballar en percura da liberdade de cantos escravos franceses poideran. Eran tempos de Redencións xeeráis; tais as dos italiáns, dos portugueses, e a dos españois; ísta feita máis tarde, no ano 1768, por orden do rei

---

[1] A ficha compreta é como sigue: "*Relation/de ce qui s'est passé/dans/les trois voyages/que les Religieux/de l'Ordre de Nostre Dame/de la Mercy/ont faits dans les Etats du Rey/de Maroc pour la Redemption des Captifs/en* 1704. 1708 & 1712./*Par un des Peres Deputez pour la Redemption, de la/Congregation de Paris, du méme Ordre./* (Escudo de la Merced) */A Paris,/chez Antoine-Urbain Coustelier/Libraire, Quay des Augustins./M.DCCXXIV./Avec Approbation et Permission.*"

Carlos III, rescatando mercedarios e trinitarios unha masa de 1.402 cautivos.[2]

Os Redentores tomaron a Cádiz como centro de operacións, pasando e repasando o estreito de Xibraltar, hastra que, dimpois de mil tratos e calamidades, dous Redentores embarcaron pra Nantes, o ano 1705, con doce escravos, —xa liberados—, a bordo; tres ficaron en Cádiz; dous habían morto; e o resto tomaron o camiño de Francia, por mar.[3]

Ise resto eran dous: o P. Busnot, e o anónimo P. X. Embarcaron en Cádiz un viernes, 5 de abril de 1709, nun barco de Saint Malo, chamado o "S. Jean Baptiste", mandado polo capitán Padet; o barco tiña 22 cañóns por banda, e viña de Alexandría de Exipto, cargado de café; a tripulación chegaba a douscentos homes, levando non sei cántos pasaxeiros. Pra evitar líos con navíos enemigos, arbolaba bandeira holandesa.

O viaxe non foi moi tranquilo, pois había que costear Portugal, nación que estaba en loita con Francia; os ventos atacaron no Cabo San Vicente, e houbo que doblalo con coidado. Ao pasar diante de Lisboa, deixaban a foz do Texo un barco sueco e dous daneses, que deron o saúdo e obedencia ao "S. Jean Baptiste", por aquilo que, no mar, —dicíase entón—, o máis forte fai a lei.

Frente ao Cabo Fisterre avistaron a un barco inglés, sospeitoso de ser corsario, e deuse a voz de combate, ocupando cada quen o seu posto, apostándose os dous frades na santabárbara, dispostos a ser menciñeiros de alma e corpo. Non pasóu nada, pois resultóu que era un navío comercial, con trigo para Cádiz. Dobrado xa o Cabo Fisterre, outro baixel, íste sí corsario, e con quince cañóns por banda, foise acercando; pro, cando veu que o "S. Jean Baptiste" "lle faguía frente, viróu de rumbo, e puxo as velas a todo trapo".

O seu pran era ir de cara ao norte, pra meterse no Cantábrico, pero ao chegar a Cabo Ortegal, a nortada non lles deixóu siguir adiante, e non tiveron máis remedio que meterse na rada da Cruña, e remanecer nela, mentras non virase o tempo. Estiveron de arribada vintetrés días. Eis o texto:

> *"Nous voulions doubler le Cap d'Ortegal, mais les vents contraires nous ayant forcez de relácher á la Corogne en Galice, nous y demeurámes 23 jours"* (o. cit., p. 290-I)

Na Cruña atoparon boas benvidas, e brazos abertos, porque sempre foi cidade xentíl; o Cónsul de Francia, M. Bigodet, fixolles moita honra, e bós servicios, asegún anota o anónimo:

> *"Nous y trouvámes pour Consul de France le sieur Bigodet, qui nous fit beaucoup d'honnéteté"*. (Ib.).

---

[2] Cf.: *"La/Orden Redentora de la Merced/.../o sea/Historia/de las/Redenciones de Cautivos Cristianos/realizadas/por los hijos de la Orden de la Merced/.../por el M. R. P. Fr. José Antonio Garí y Siumell,/...../*Barcelona, 1873." Páx. 427.

Para máis amplias noticias véxase: Gumersindo Placer *"Ilmo. D. Fr. Antonio Manuel de Hartalejo... Madrid,* 1968", pp. 87-90.

[3] Cf. Da dificultade dístas Redencións, trata: *André Julien: Histoire de L'Afrique du Nord, Paris,* 1931", p. 501.

Polos datos do anónimo, sabemos que iste señor Bigodet non estivo moito máis tempo na Cruña, co cargo de Cónsul, pois, follas adiante diste libro, volvemos a atopálo en Alicante, no exercicio do consulado, o 4 de xaneiro de 1712. Ven nomeado polo mesmo P. X., quen pasando por mar pra outra Redención, e pasando perigos na travesía do Mediterráneo, acolléronse ao porto alicantino. Eiquí foron dar preitesía ao Gobernador, que era napolitano, e logo ao seu vello amigo:

> "*Nous allámes ensuite saluer le sieur Bigodet, Consul de France, que nous avions vú en 1709 á la Corogne, oú il exerçoit pour lors le Consulat*". (o. cit., p. 317).

Os dous frades atoparon na Cruña outros compatriotas franceses recalados de tres barcos, que tamén esperaban tempo axeito pra seguir viaxe; o máis importante era o "Vierge de Grace", cargado con seis millóns de libras de prata, parte amoedada, e parte en bruto. O "Vierge de Grace" procedía dos mares do Sur, i estaba armado con cincuenta e catro cañóns.

A estancia na Cruña, preto do fabuloso Sant Yago, puxo nas mentes dos frades anceios de Pelerinaxe. Poder axionllarse na Compostela de Saint Jacques, non ter que vir dende Francia pra obter as súas perdonanzas, comendar ao Apóstolo o grave negocio das Redencións, e outras intencións, puñan azas no seu deseio. Dito, e feito; falando cos máis do barco, formóuse unha tropiña de pilingrinos, na que se enrolaron: os dous frades —mercedario e trinitario—, o capitán, o escribano, os máis dos pasaxeiros, e unhos oitenta mariñeiros.

Os Redentores, que deixaban na Berbería un ronsel de anceios liberadores, traguían consigo, e levaron a Sant Yago, un cautivo redimido, que se chamaba Jean Roux, i era natural de Granville, Diócese de Coutances, na baixa Normandía. Trochando camiños, e corgas, e montes, cumpríron o seu voto. Sentimos que o P. X., noutras vegadas tan descriptivo, nos deixase agora sin comentarios. Velaiquí as súas verbas:

> "*Le Pere Busnot et moy nous voulúmes profiter de ce retardement pour faire un petit voyage de devotión á S. Jacques de Compostelle, qui n'en est eloigné que de dix lieuës, et dans ce voyage nous fúmes accompagnez par notre Capitaine, son Ecrivain, plusieurs passagers et environ 80 Matelots, qui en avoient obtenu la permissión*". (o. cit. p. 291).

É de supoñer que, dimpois de rezar diante da úrnia do Santo Apóstolo, e de andar de riola pola cidade, baixarían a fraternizar cos mercedarios de Santa María de Conxo, convento que tiña por íse tempo unha grande actividade redencional por toda a rexión. [4] Figuraba de Comendador na comunidade, o P. Francisco Antonio Santiago Calderón, e contaba a casa con vintetrés sacerdotes, dous es-

[4] *Gumersindo Placer: "Labor redentora, realizada por el Convento de la Merced de Santa María de Conjo, en el siglo XVIII"* Rev. ESTUDIOS, XXVIII, 1972; pp. 263-285.

tudantes, e seis legos.[5] Certo que lles chamaría a atención a longa barba que se traguían os frades franceses, e non deixarían de bromear con íles, como bromeaba de sí mesmo o P. X., cando escribe:

> "*Nous aurions pú dans ce méme temps entrer chez les Peres Capucins, puisque nous portions la barbe depuis de cinq ans*". (p. 292).

Voltos á Cruña, levaron ancras, e puxeron rumbo á Rochelle, a donde chegaron endebén o 20 de maio de 1709. Total, que lles costóu a travesía 46 días, dos que cuasi a metade fóiselles no porto cruñés, e no Pelerinaxe a Sant Yago de Compostela.

Fr. GUMERSINDO PLACER
Poio

---

[5] *Gumersindo Placer*: "*Un siglo de Visitadores en Conjo.— Madrid*, 1965". Rev. ESTUDIOS, abril-junio; pp. 213-240.

NOTAS PRA UN "CATECISMO DO EMIGRANTE"

Alguén pensóu que no 1972, ano en que Lamas Carvajal tivo adicado o "Día das Letras Galegas", tería moi boa acollida un novo catecismo ao xeito do que tiróu en Ourense no ano 1889 o R. P. M. Fr. Marcos da Portela. A min metéuseme na testa que o tíduo máis axeitado pra a nova cartilla sería "O CATECISMO DO EMIGRANTE". Pasóu o 17 de maio e os galegos en terras alleas non tiveron o novo catecismo que falara dos seus problemas, das súas angurias e das súas alegrías. En troques, nesa mesma data saíu do prelo "O CATECISMO NA ESCOLA. 1", promocionado por Comprogal [1].

Calquer novedade editorial foi hastra agora motivo de ledicia antre as minorías de lectores galegos. Un libro en galego pra os nenos paréscenos algo moito máis serio, xa que atingue a persoas en camiño de se facer homes e ca súa urdime afectiva en estado cáseque virxinal. As refleisións que siguen foron escritas co gallo da pubricación do primeiro catecismo galego pra nenos.

1. ¿QUÉ É UN CATECISMO?

a) Compre en primeiro lugar escoller unhas notas sobor do que ten que ser un catecismo hoxe. Convén por eso saber cómo foi o primeiro catecismo e cómo pouco a pouco houbo unha transformación degradante deste xénero literario.

Cando un home tiña conocimento do grupo cristián e mostraba desexos de se xuntar con eles, dábaselle unha "intrucción oral", unha catequesis [2], polo que se lle daba o nome de "catecúmeno" —ao xeito que hoxe é adoutriñado calquer novicio que ronda pola porta dun partido político. Co tempo esta instrucción pasóu co nome de "doutriña" a formar un libro, un catecismo, semellante ás actuáis obras de principiantes (como "Camino" ou o "Libro Roxo") que teñen certas institucións pra os seus devotos.

A "Didache" ou Doutrina dos doces Apóstolos, escrita polo ano 70 por un catequista cicais de Antioquía, pódese ter como o primeiro catecismo cristián. É unha obra pequecha —lese toda en poucos minutos— na que o autor fai unha síntesis dos ensinos moráis e dos mandamentos práiticos do grupo que el dirixía. Dá consellos como os seguintes: "Non sexas dos que alongan a man pra recibir i encóllenna pra dar" (IV, 5); "Que a esmola sude na túa man hastra que sepas a quen dás" (V, 5); "Si podes levar o xugo do noso Señor, serás perfeuto, mais si non podes con todo fai o que poidas" (VI, 2); "O apóstol... si pide cartos é un falso profeta" (XI, 6); "Non viva antre vós ningún cristián que non traballe"... "Si non quere, é un tratante de Cristo. Tede coidado con eles" (XII, 4-5).

Esta sinxeleza primitiva foise perdendo ao traveso dos séculos por mesturar a mensaxe cristián con filosofías alleas pra lle dar so-

[1] "Catecismo na escola. 1" Librigal, A Cruña, 1972.
[2] Tamén se chamaba "catequesis" a plática que tiña o médico co doente.

na de cencia ou máis ben por facer da dita mensaxe soporte das institucións socioeconómicas do intre. Eisí dende as piadosas catequesis de S. Cirilo de Xerusalem até os máis recentes catecismos, sin ter en conta o da comunidade do Isolotto [3], e algún que outro, a meirande parte deles, sobor de todo dende o século XVI, miran máis ben por ser istrumentos de unificación entre os creentes pra que formulen do mesmo xeito os seus dogmas, que por adoutriñar aos membros dunha comunidade pra que poidan levar unha vida en común. Eiquí compre recordar a sonada distinción do sociólogo alemán Tönnies antre "comunidade" (Gemeinschaft) e "asociación" (Gesellschaft) que veñen sendo os dous tipos básicos de agrupación. Nas comunidades cada indivíduo considera aos outros como "fins" en si mesmos, conócense e trátanse todos persoalmente... As asociacións en troques básanse en intereses utilitarios, cadaquén trata aos demáis como "meios" pra conquerir os propios fins, o trato antre eles é somentes burocrático e impersoal. Si facemos a historia dos catecismos podemos ver como foron pasando dende as comunidades cristiás a ser instrumentos das asociacións católicas ou protestantes.

b) Din os teólogos modernos [4], que o catecismo ten que ser pra ler o que xa ten fe pro non ten unha boa información sobor dela. A catequesis é logo a transmisión máis compreta da menxase cristiá despois da conversión. É, seguindo a semellanza devandita, a instrucción máis esixente dun militante enveredado. De aquí xurde unha pregunta: ¿Qué senso ten un catecismo pra nenos cuia relixión é un imposto sociolóxico? Ou feita doutro xeito: ¿Hasta qué punto un catecismo infantil non constitúe unha manipulación? Non podemos rexeitar a pregunta por moito que nos amole xa que a manipulación impide todo razonamento crítico do interesado, e, no ámbeto do comportamento persoal, o home manipulado deixa de ser quén, co tempo, pra una situación normal, racional, tirando pouco a pouco cara reaccións neuróticas, como moi ben escribíu Luthe [5].

Somentes un home feito e dereito, que escolle a Cristo como ideal ou modelo da súa vida, se pode enfrentar dun xeito crítico —ou seña: separando o bó do malo— ca doutriña cristiá tal como se ten formulado ao longo da historia. Este enfrentamento desenrólase no miolo do ser humán pasando pola peneira da linguaxe pra poder separar o farelo da fariña. E aquí é onde hai que facer o traballo crítico, no campo da linguaxe. Pra que sirva de exemplo escollemos unha lección calisqueira do CATECISMO NA ESCOLA 1. Atopamos axiña tres tipos de linguaxe que non se poden mesturar sin perigro de se trabucar: a linguaxe *lóxica*, a *mito-lóxica* e a *mítica*.

Entendemos por lingoaxe lóxica a que trata de facticidade empírica das cencias e ofrece unha información ouxetiva e sempre verificábel. Empregamos a linguaxe mito-lóxica pra falar dos valores non mensurabels da vida humá, do que non se pode expresar con esactitude, é decir de cousas semellantes ao amor, o odio, a morte

---

[3] O "Catecismo do Isolotto" está feito en dous tomos —unha guía pra os catequistas e unha colección de fichas pra os nenos— que foron imprentados *ad instar manuscripti* co tiduo "Incontro a Gesú. Guida per la iniziazione dei ragazzi al mistero di Cristo" Florencia, 1968; 86 páx. e 19 fichas.

[4] Pódese ler con proveito a revista "CONCILIUM" núm. 53, adicado aos problemas de catequesis. Tamén o conxunto de artigos sobor do tema pubricados por Ed. Marova co tiduo "¿Qué es la catequesis?" Madrid, 1968.

[5] HEINZ LUTHE: "¿Qué se entiende por manipulación?" CONCILIUM 65

e a vida, a tristura e a ledicia. Usamos a linguaxe mítica cando falamos non da realidade humá senón máis ben dun mundo desvencellado de tal realidade, dun mundo i-rreal.

Pódese ver cómo son empregados os tres tipos de linguaxe collendo a mor exemplo a lección 26, que ten por tíduo "Xesús quere que esteamos ledos"; lección de certa aparencia secular, pro un pouco trabucada pois a ledicia ten raíces moi complexas.

Despóis do tíduo e dun pequeno dibuxo con rapaces xogando á beira dun camiño comenza o texto:

> Na primavera nacen fermosas as flores,
> as árbores botan folliñas novas
> e cantan moi ledos os paxariños."

Tendo en conta o senso metafórico do adxetivo "ledos" e o caráiter suxetivo de fermosas, recoñecemos aquí unha linguaxe lóxica. Falamos dun xeito verificable, trátase dunha información ouxetiva. Pro sigue o catecismo:

> "É Deus quen lle dá vida ás flores,
> aos árbores e tamén aos paxariños"

Agora a linguaxe xa non é lóxica, é claramente mítica. Trátase de algo inverificable, algo ao marxe da experencia humá e dun valor somentes suxetivo, como dalgún xeito demostra a parábola dos esploradores [6].

> "Tamén os nenos corremos
> e xogamos moi ledos"

Estes dous versos pertenecen á linguaxe mito-lóxica. Falan do home concreto, da ledicia dos nenos e a ledicia non é un valor mensurable hoxe por hoxe.

> "¡Qué fermoso é vivir!
> Por esto lle cantamos
> ao Deus que nos dá a vida:
> ¡Todo canto ten espritu e vida,
> cántelle louvores ao Señor!".

Nestes derradeiros versos atopamos unha mestura das linguaxes mítica e mito-lóxica que tanto abonda na literatura relixiosa.

A confusión das tres linguaxes leva de cote a comportamentos alienados e ás veces neuróticos. Quen non teña feita unha boa con-

[6] Esta parábola foi pubricada en varias obras inglesas de filosofía e teoloxía. Aquí citámola traducida de "New Essays in Philosophical Theology" de A. FLEW e A. MC-INTYRE. Londres 1955 páx. 96-97. "Unha vez dous esploradores chegaron a un lugar da selva onde non había arbres, pro onde medraba broza e flores. Un esplorador dixo: "Algún xardiñeiro debe coidar este terreo" O outro respostóulle: "Non hai xardiñeiro" E ca mesma chantaron as tendas e puxéronse a espreitar. Non viron a ningún xardiñeiro. "Cicáis sexa un xardiñeiro invisibel". Arrodearon o xardín dunha alambrada. Electrificárono. Puxeron cans a vixiar... Nunca houbo berros que mostraran que alguén quedara eletrocutado, ningún movimento do alambre delatóu a ninguén, visíbel ou invisíbel. Os cans nunca ladraron. Pro o creiente inda non se dá por satisfeito. "Hai un xardiñeiro invisíbel, intocábel, insensíbel ás descargas elétricas, un xardiñeiro que non arrecende nin fai bruído. Un xardiñeiro que ven segredamente a visitar o xardín que ama" Pro o escético desesperóuse "¿Qué queda da túa afirmación primeira? ¿En qué se diferencia o que ti chamas o xardiñeiro invisíbel, intocábel e sempre camuflado dun xardiñeiro imaxinario ou de ningún xardiñeiro?".

cencia crítica, no senso devandito, alcontrarase escravo dunha morea de palabras que nada din da realidade.

c) Un catecismo deixa de cumprir ca súa tarefa cando se presenta nun entorno desaxeitado, cheo de influencias alleas que poidan agachar a súa mensaxe de liberación. A escola ten moitos incomenentes pra insiñar o catecismo. Habería sempre o perigro de confundir a doutriña cristiá cas demáis discipliñas como matemáticas, historia ou cencias naturáis, tendo a primeira unha linguaxe tan distinta das outras. Na escola, ademáis, o catecismo ten un caráiter obligatorio (recordo os castigos que apandaban os que non sabían respostar á pregunta do P. Astete: "¿Cómo se obró el misterio de la Encarnación?") que vai contra a práctica dunha libertade relixiosa. Finalmente, na institución escolar eisiste o grande perigro de que o mestre atrape ao neno nas redes da súa propia ilusión, cando a súa angueira sería fortalecelo contra todas crase de ilusións. Esta manipulación escolar é moito máis estragadora cando se fai a ámbito rexional ou nacional [7]. Aquí é bó recordar o análisis que fai Vladimiro Soloviev, gran coñecedor do feito relixioso. "Los hombres prácticos que gobiernan los Estados absolutos, no creen en el pasado y temen el porvenir. Con todo, aunque faltos de verdadera piedad y de verdadera fe, admiten como inofensivos y hasta útiles a los representantes de la tradición religiosa, a condición de que éstos permanezcan inactivos. Conceden sitio de honor al sacerdote oficial, por un lado, para dominar a la ciega muchedumbre, y por otro, para servir como de elemento decorativo al edificio del Estado omnipotente. Pero miran con odio implacable a todo movimiento religioso libre y espontáneo, a todo cuanto abra al alma humana nuevos horizontes, a todo lo que puede conducir a la humanidad a su porvenir ideal" [8].

Pola mesma estrutura das institucións docentes non é doado facer que o catecismo na escola sexa un instrumento de liberación. Limítase máis ben a ser un complemento decorativo pra tapar un burato con outras posibilidades.

Conclusións

1. O catecismo é un libro pra adultos, raramente pra nenos.
2. O catecismo feito sin crítica lingüística é un libro perigroso.
3. O catecismo na escola préstase pra a manipulación dos nenos.
4. O catecismo tense que aprender no seo dunha comunidade (Gemeinschaft).

2. ¿CÓMO TEN QUE SER UN CATECISMO GALEGO?

Até aquí tratouse de certas circunstancias que atinguen á mesma razón de ser do catecismo. Agora veremos de poñer lindeiros, de definir o miolo mesmo dun catecismo galego.

a) *Esixencias xeráis*

Un catecismo feito pra Galicia non pode ter falla dalgún elemento básico. Antre estes elementos convén recordar os seguintes:

---

[7] Recomendo ler o citado artigo de LUTHE "¿Qué se entende por manipulación?"

[8] VLADIMIRO SOLOVIEV: "Rusia y la Iglesia Universal" Madrid 1946, páx. 376.

Partir da esperiencia.—Un catecismo ten que partir da esperencia humá. O home sinte necesidade dunha explicación pra cada feito da súa vida e sobor de todo nos intres máis difíciles. É neste nivel onde se atopa a posibilidade dun catecismo útil, que ilumine dalgún xeito as dificultades do home concreto, ca súa dór e ca súa ledicia. Ten que respostar, si pode, ás preguntas feitas polo home a sí mesmo, non a preguntas prefabricadas e como traídas doutros mundos ou séculos. O limbo e as indulxencias, por exemplo, teñen a súa orixen nos rigores da teoloxía medieval [9]. Nunca foron parte dunha problemática humá, senón máis ben imposición dunha casta crerical autoxustificada. Ninguén de xeito espontáneo dá en matinar no limbo dos nenos ou nos cen días de indulxencias. Neste senso aleda notar que estes temas que nada din ao home de hoxe, e cicáis de nunca, xa non aparescen no catecismo arranxado polo segredariado pontificio pra os non-cristiáns. Este mesmo catecismo, pubricado no ano 1967, fala do inferno con moita timideza. "Evidentemente, di, ningún home pode xulgar si alguén corréu tal disgracia (a condeación). Somentes Deus sabe quen son estes homes e si están alí" [10].

A Eirexa cumpre ca súa misión cando "sirve" pra solucionar os problemas que ten prantexados a humanidade, e non cando prantexa novos problemas de orixen extra-humán. Seguindo a comparanza evanxélica, o cristián ten que ser luz que alumée o que ten diante, a realidade mesma, pra chegar a un coñecimento máis fondo dela. Non pode ser unha linterna máxica, un proieutor de diapositivas que trabuca e desfigura a realidade coas coores dos seus sentimentos relixiosos ou da súa situación socio-económica.

Rexeitar dogmatismos.—Ademáis de partir da esperencia da xente galega, o catecismo ten que axeitarse a unha visión de "fe" contraria a todo integrismo; xa que non eisiste resposta algunha que resolva todo. Nin a Eirexa nin a tradición poden ofrecer unha resposta evidente que sirva pra a totalidade de preguntas de todas as épocas e da mesma maneira. A menxase cristiá fala de misterio, de incónitas, de futuro, de labouras que facer, i estas cousas non se poden integrar nunha resposta de caráiter coactivo. Pra os que pensan que sí, temos en Tagore un xeito de espricación: "É moi doado falar craro cando non se vai decir toda a verdade" [11]. Xa pasóu o tempo daqueles catequistas e catecismos que tiñan unha saída pra todas as preguntas. Hoxe a aititude máis honesta, máis sinxela é calar, esperar moi caladiño escoitando a historia. O home de cencia, o filósofo, o que matina no fondo das cousas, sabe que hai moito do que non se pode decir ren.

Sementar universalidade.—Partindo da esperencia e cunha visión chea de fe, un catecismo cristián non pode ser menos universal e católico que Xesús de Nazaret, que dixo: "Quen non está contra vós,

---

[9] O primeiro documento que fala das indulxencias con razoamentos data do 25 de xaneiro de 1343. É a Bula de xubileo "Unigenitus Dei Filius" dada por Clemente VI dende Avignon e nas vísporas da peste negra. No ano 1350 co gallo do xubileo e co medo da peste enchéuse Roma de pelegrins. Vinte e tantos anos antes escribira Xoan XXII aos armenios a carta "Nequequam sine dolore" (21, nov., 1321) que deu pé aos teólogos vindeiros pra falar do limbo dos nenos. Cfr. DENZINGER 493 a, 550-552.

[10] SECRETARIADO PONTIFICIO PARA LOS NO CRISTIANOS: "Presentación de la fe cristiana" Madrid, 1967, páx. 65.
páx. 1.191.

[11] R. TAGORE: "Pájaros perdidos" 128, en "Obra escojida". Madrid, 1963,

con vós está", inda que non sexa da vosa compaña. Un catecismo cristián ten que falar dun xeito tan universal que sexa xudeo pro os xudeos e hindú pra os hindúes. A aititude dun catequista ten que se parescer á do sufí Ibn al-Arabi cando di: "Houbo un tempo en que tomaba a mal aos meus compañeiros que a súa relixión non fora como a miña; pro agora o meu corazón colle todas as formas: é pasto pra as gacelas e mosteiro pra os monxes, un templo pra os idólatras e unha kaba pra os peregríns, as táboas da Torah e o libro sagro do Corán". "Somentes o amor é a miña relixión e ondequeira que cabalguen os seus poldriños, el é a miña relixión e a miña fe" [12].

Por non ter sido deste xeito a prédica do mensaxe cristián temos que escoitar as queixas de tanta xente de boa vontade como o profesor indio da Universidade de Oxford, o Dr. Raghavan Iver, que dixo nunha conferencia que deu en París co tiduo "Le monde en face de l'Europe": "Nós os indios asiáticos, non cristiáns, os que somos de relixións non cristiáns podémonos entender moi ben ca antiga espritualidade grega de Europa; nela atopamos comprensión e bopasar, libertade, luz, amor, vida. Alí atopamos compañeirismo. Pro non podemos pautarmos co esprito latino. Este esprito latino é imperialista sobor de todo no espritual; o xenio latino non sabe chegar a un acordo cos camaradas, esixe sometimento, colle o aberto e universal contido do Evanxelio e cambéao en concetos xurídicos e policiáis" [13].

O universalismo do catecismo cristián, nembargantes, non pode consistir no arte de dar contento a todos; é máis ben unha aititude de neutralidade cara ao sexo, á edade, á raza, á filosofía e até á relixión. O arte de dar contento a todos foi condenado xa no Antigo Testamento por non ter outro senso que a simonía e a manipulación. Son duras as palabras de Ezequiel sobor do tema: "¡Probes das profetisas que fagan bandas pra toda cras de puños ou tezan velas pra as testas de todos os grandores co gallo de cachar a xente! Ai de vós que torturades o corazón do xusto con trolas, mentras que Eu non o torturo, e asegurades as mans do esprotador pra que non se arrepinta da súa mala vida e se poida salvar!" Eu libertaréi ao meu pobo das vosas mans" [14].

Un universalismo auténtico tende a rachar todas as estruturas particularistas da sociedade e por outra banda libera ao home de todas as alienacións e neurosis posíbeles, dándolle unha dimensión fonda da súa historia e do seu traballo no porvir. Neste senso foi escrito o catecismo do Isolotto tiduado "Incontro a Gesú". Como exemplo do devandito pódese ler un anaco da obra de Tillich "The Shaking of the fundations" [15], onde a universalidade pode libertar aos estreitos de concencia. "O nome da fondura e do fondo infindo, inesgotábel, de todo ser é Deus. Esta fondura é o senso da palabra "Deus", e si esta palabra non ten pra vós moito siñificado, traducídea con palabras fondas: falade da fondura da vosa vida, do fondo do voso ser, do que no fondo é máis importante pra vós, do que tomades en serio, sin ningunha reserva. Pra chegar ahí, cicáis teñades que vos esquecer de todo o que aprendíchedes tradicionalmente re-

[12] Citado por SCHACHT, J. "Der Islam, mit Ausschluss des Qor'ans: "Religions wissenschaftliches Lesebuch" 16 (Tübingen 1931).

[13] Conferencia dada en París o día 27-4-1962. Reseña en "Le Monde" 28-4-1962.

[14] Cfr. o capítulo 13 do profeta Ezequiel.

[15] PAUL TILLICH: "The Shaking of the Foundations" New York, 1948.

ferinte a Deus, cicáis mesmo o seu nome. Si sabedes que Deus quer decir "fondura" xa sabedes abondo de El. Xa non poderedes decir que sodes ateos, ou non creentes. Porque vos será imposíbel decir que "a vida non ten fondura", que "a vida está oca... que o propio ser non ten máis que superficie... O que coñece algo da fondura, coñece xa algo de Deus".

Exemplos pra superar.—A historia dos catecismos demostra que non sempre foron un instrumento de liberación. Moitos deles foron feitos por persoas que xuraran fidelidade a forzas dominadoras do pobo. Sin facer xuicios éticos pódese ver a mestura feita antre os poderes establecidos e a prédica da relixión oficial. Sirva de exemplo o primeiro bispo de México, Xoan de Zumárraga. No ano 1539 require de Xoan Pablo, primeiro tipógrafo das Américas, a edición da "Breve y más compendiosa Doctrina Christiana en lengua mexicana y castellana", e no mesmo ano fixo queimar a un cacique por herexe, xa que facía propaganda púbrica do antigo culto aos deuses e ao mesmo tempo condenaba a dominación española. Este mesmo bispo, dous anos atrás, pedira ao goberno de España que lle enviara matrimonios moriscos pra ensinar aos indios as artes da sericultura [16].

Con estes feitos por diante pódese comprender millor o atinado texto, xa citado, de Vladimiro Soloviev. Os que teñen o poder mercan unha vez máis os meios de comunicación relixiosa pra que ninguén poida predicar unha liberación que poña en perigro o poder establecido. Deste xeito, o vicio da simonía pode chegar a un catecismo esvaído e sin forza ou a un ritual de ceremonias onde os poderosos teñen o mesmo trato que Deus.

O segundo exemplo podémolo sacar da nosa historia galega. Abonda con repasar as constitucións sinodáis de calquer bispado. Collamos dous parágrafos da *"Recopilación de las Constituciones Synodales hechas por su Señoría D. Fr. Pedro de Herrera, Obispo, i Señor de la Ciudad de Tuy, del Consejo del Rey Nuestro Señor, en la Synodo, que celebró en la dicha Ciudad en el mes de abril de mil seiscientos veinte i siete años"* [17].

No tiduo XI § 7 aparece escrito nun bo castelán da época: "...ordenamos y mandamos a los Abades, Curas, i Vicarios, i Escrivanos ante quien passan los Testamentos, i últimas voluntades, de aquí adelante tengan cuidado, quando fueren a confessar los Enfermos, i a ordenar sus Testamentos, se acuerden, i acuerden al Enfermo deje en su testamento la limosna de las Tarjas, que suelen; manda mui antigua en este Obispado, por la pobreza grande de la Fábrica de nuestra Santa Iglesia... Dándoles a entender como en ello harán obra de Piedad, i misericordia, i serán en descargo de su culpa, i pecados..." No mesmo tiduo XI § 23 atopamos outra disposición non menos asoballante. "Mandamos a los Curas, i Rectores de este Obispado, que ninguno en su Feligresía permita pedir limosnas, ni questas, ni otras algunas demandas, sin licencia nuestra en escrito, o de nuestro Provisor, si no fuere para enfermos mendicantes; i esto no se les permita quando anduvieren apartados hombre, o muger, sino huvieren demostrado que son casados; ni a los que no huvieren confessado la Cuaresma passada, i mostraren la cédula de ello con

[16] Cfr. RICHARD E. GREENLAF: "Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536-1543". Washington 1961, citado por RICHARD KONETZKE: "América Latina II. La época colonial" Historia Universal Siglo XXI, páx. 263.

[17] Citado según a reimpresión feita en Santiago no ano 1761 por Ignacio Aguayo i Aldemunde.

firma de Confessor conocido, o se confiessen dentro del tercero día; i a los que de otra manera la pidieren se la tomará, i repartirá delante de ellos a otros conocidos". E son as mesmas constitucións que mandan aos cregos enseñar todos os domingos e días de festa a Doutriña Cristiá e "la preguntarán a sus Feligreses sin diferencia de personas; i al que fuere rebelde en decirla, le podrá poner a su albedrío hasta dos reales, i, creciendo la contumacia, nos dará quenta de tal rebelde".

b) *Esixencias rexionáis*

Un catecismo pra xente galega non pode ser unha tradución dun bó catecismo feito pra os grecos, nin pra os holandeses, nin pra os casteláns xa que en Galicia temos caraiterísticas peculiares das que compre partir. Temos rasgos comúns cara adentro e rasgos diferenciáis cara afora. As manifestacións da nosa cultura, a nosa realidade socio-económica supoñen un "home-meio" galego con necesidades propias que non se pode asemellar ao "home-meio" da meseta, nin ao do Mercado Común Europeo.

Temos que recordar que o catecismo ten que ser unha instrución a viva voz dada a un home con anceios dunha liberación integral. O catequista, xa que logo, ten que coñecer a situación concreta de opresión do seu discípulo pra que a súa palabra sexa algo máis que unha leria ou latricada. Pra rematar estas lixeiras reflexións compre siñalar as seguintes condicións que ha de ter un catecismo pra Galicia.

Desclericalizador.—Nunha enquisa feita co gallo do Concilio Provincial de Galicia [18], anunciado no ano 1965, e inda sin facer, a pregunta: "¿Cree Vd. que los sacerdotes tienen poder, influencia o autoridad?", tuvo as seguintes respostas: "Ninguna" (7,02%), "bastante" (30,19%), "mucho" (23,53%), "muchísimo" (16,43%), e o resto (22,83%) repártese entre as respostas "muy poco", "algo, poco" e "no responde". Máis dos dous tercios dos homes galegos pensan que o crego ten bastante poder e influencia. O pobo galego ten concencia de certo crericalismo.

Agora ben, toda diferencia en diñidade entre os homes non deixa desenrolar a concencia do valer persoal, e rexeita toda cras de fraternidade. Un catecismo de liberación ten que contar con este feito sociolóxico do crericalismo e deixar ben posto cal é o remedio.

Por outra banda aparece que o dominio dos cregos é pouco eficaz á hora de arranxar os problemas máis importantes do pobo; xa que na devandita enquisa o 45,35% din que non se preocupan "nada" por tales problemas, e o 20,18% din que "muy poco".

É doado, xa que logo, comprender que o catecismo galego teña que ser desclericalizador.

Respeitoso co saber popular.—Aquí habería que facer dúas acraracións que de bó grado deixo nas mans dos sabidos etnólogos. Agora somentes unhas pequenas notas.

A superstición é valedeira cando nos leva dalgún xeito a coñecer a realidade "O que os nosos pais chamaban "creencia supersticiosa" é hoxe preciosa pista pra nos achegar a unha zona segreda

[18] Esta enquisa, que eu sepa, aínda non foi pubricada, pro o estudioso pode atopar unha copia na biblioteca da "Escuela Social de la Iglesia" en Santiago de Compostela.

da realidade humá. É, polo mesmo, un camiño pra podéremos entrar nun ámbito aínda de máis realidade que aquel en que todos os días nos movemos" [19].

Neste senso o catecismo galego tería que ser respeitoso co saber vivo na tradición popular. Partir dun coñecimento do home galego que, a decir de Risco, "esta xente da montaña, esta xente da aldea, ten o corazón máis perto do corazón do mundo; almas máis sinxelas, teñen unha sensibilidade segreda máis doada pra recoller as correntes astrales, telúricas, históricas, que atravesan o seu subconscente" [20].

Por outra banda, a superstición pode escravizar a moita xente si se presenta como un pensamento lóxico ou científico e non como un pensamento fundamentalmente máxico.

Anovador.—Pódese decir que antre nós inda non fixemos a Revolta francesa. Estamos lonxe de conquerir a igualdade, a libertade e a fraternidade —nin os pobres nivéis que teñen no Mercado Común—. Atopamos de cotío aititudes de servos inda antre os máis sabidos. Abondan ditos como os seguintes: "miña ama", "non me deixa o meu amo", "iso non se lle pode decir ao xefe" ou "nós xa nacemos pra mandados". Este servilismo cáseque medieval nótase tamén nas relacións socio-económicas das provincias e da rexión. ¡E pode que teña razón o filósofo García Bacca cando di que si Cristo voltara ao mundo xa non predicaría probeza e humildade aos ricos, senón máis ben soberba aos probes!

Un catecismo galego ten que deixar ben claro qué siñifica a diñidade humá, ónde están as raíces dunha posible intelixencia e convivencia dina antre os galegos. Cicáis tuvera que apuntar (ao xeito que se espricaba cómo e cándo había que facer o siñal da cruz pra escorrentar o demo) as téinicas de adestramento pra conquerir xa de pequenos a diñidade de homes libres que impida calquer asoballamento.

Dual.—Eisiste en Galicia unha dualidade cultural froito e manifestación da nosa economía dual. Hai unha cultura do agro e unha cultura da vila. Estes dous xeitos de entender, ou de vivir, a vida, de cote antagónicos, non poden escoitar nos mesmos términos doutriña algunha que trate de ser libertadora. Non podemos facer pensar do mesmo xeito a un rapaz ben mantido e que xoga antre semáforos e a outro rapaz que anda a apastar as vacas e non come máis que pan e touciño. Un catecismo galego ten que buscar cando menos dúas formulacións.

Pra emigrantes.—A emigración é o fautor social que máis pesa no complexo sociolóxico de Galicia. Os rapaces das nosas aldeas e pequenas vilas medran sin o coidado do pai. Galicia está chea de nenos orfos ou meio-orfos. Nenos e nenas que, chegado o seu tempo, eles mesmos fuxirán da aldea camiño da Europa ou de América.

Un catecismo galego terá que ser primeiramente o catecismo do emigrante. Compre logo siñalar dúas notas:

1. Os emigrantes saben moi ben que cáseque todo é provisional: o que ten valor aquí non sirve ren alá ou aculá. O conceito de "terra", de tradición ou de divindade quedan valdeiros de contido con soio pasar algunha fronteira.

---

[19] ROF CARBALLO: "Mito e realidade da terra nai" Vigo, 1957, páx. 68.
[20] VICENTE RISCO: "Lería" Vigo, 1961, páx. 195-196.

2. Os emigrantes están afeitos a deixar o máis querido e trocalo por un porvir cheo de ilusións pro de cote duro e moi negro. Saben que deixan o seu pasado e que teñen que facer pedra a pedra o seu futuro. Han de ser os arquitectos da súa propia vida. Todo esto e moito máis ha de telo en conta o catecismo do emigrante.

Non se pode poñer en galego un catecismo que, por moito que sexa de Secretariado Nacional de Catequesis, non conta cas diferencias da nosa rexión, nin cos condicionamentos do noso home histórico, como atopamos no "CATECISMO NA ESCOLA 1". Eisiste o perigro de trocar un posíbel instrumento de liberación nun arma máis de sumisión, e das máis perigrosas, xa que pode ferir a mesma urdime afectiva dos nosos nenos.

XULIÁN MAURE
Vigo

LETRAS, I, por Carlos-Peregrín Otero [1]

Veleiquí un libro de evidente interés, no que o saber acórdase coa abelencia intelectiva, e a formación científica do lingüísta coa sensibilidade crítica. O seu autor, Carlos P. Otero, nado nas vizosas terras do norde lugués, ten acretado unha rexa persoalidade dentro das correntes máis novas da lingüística dos nosos días. As súas obras *Introducción a la lingüística transformacioinal* i *Evolución y revolución en romance* —xa analizadas nestas mesmas páxinas— dan comprido testemuño de tal feito. Esculcador das máis recentes técnicas lingüísticas, ten traballado nelas con teimosía e agudeza evidentes.

Agora en *Letras, I* amosa outra proba da súa laboría intelixente nos eidos da lingua e da literatura. Trátase dun volume no que se recollen estudos de índole varia e con diversidade de rexistros. Á información ordeada amece o autor a virtude que diferencia ao filólogo do erudito traballador: a penetración crítica e a lúcida visión dos conxuntos. O temario ven xustificado cun criterio crarexador a traveso dos dous apartados que compoñen a obra: "Lengua y Cultura" e "Cultura e historia". Bótase de ver decontado unha intrépida probidade, presidindo os análises críticos; e, ao propio tempo, un afán de avantar nas tesis propostas, pero exprorando antes con rigor o terreo percorrido.

Carlos P. Otero revela aquí, como decote, unha liña de honradez intelectual e de indubitada independencia nos seus xuicios. En "Mínima introducción a la lingüística" fai unha atinada exposición da teoría de Chomsky, e mesmo revela adiantos interpretativos que habían de se confirmar despóis. Asemade, en "Con la benia de la Academia" estabrece denuncias encol dos usos e máis dos abusos a que se empresta a ortografía. Completa aínda con outros dous ensaios suxeridores —"El otro *se*" e "Las sílabas de la poesía"— a parte primeira do volume que consagra ao problema de lingua e cultura.

Porén, é a serie de traballos inxeridos no apartado de Cultura e historia, a que máis esperta a nosa particular atención. Énchena orixináis enfoques relativos á obra de tres figuras ben caracterizadas: Cervantes, Unamuno e Cernuda. Queda fora agora a discipriña do lingüista pra lle abrir camiño á persoalidade do crítico literario. E apreséntasenos, xa que logo, o condicionamento do que un bon crítico debe ser. De primeiras, descóntase que intelixente e sensíbel; despóis, conocedor da obra a criticar; interiorizado tamén nas técnicas, nas tendencias e propósitos que esa obra encerra. Otero, sin dúbida, soupo adonárese de todos estes resortes pra realizar o seu análisis. Inda que, quezáis, habería que suliñar certa suxeción a un sistema de preferencias, patente sobre todo nos vencellos de amistade que mantivo coa persoa de Luis Cernuda.

O cervantismo do autor do libro xurde ao se ocupar, inicialmente, do tema de Cervantes e Italia. Eros, industria, socarronería, constitúen outras tantas

[1] Seix Barral. Barcelona, 1972.

amosas da abelenciosa interpretación que en tal orde de cousas o escritor nos ofrece. E, de xeito singular, cando rastexa nas páxinas de *El Curioso impertinente, El celoso Extremeño,* e afonda nas do *Decamerón,* percurando calcos de manifiesta orixinalidade. Tamén ao relacionar as visións cervantinas coas unamuniás, apunta criterios axeitados que compre tomar en consideración.

Craro está que, ao marxe do que Otero estabrez, ocúrrensenos certos outros datos discrepantes co pensamento de Unamuno. Sabido é que, conforme á interpretación déste, Don Quijote perde o acobillo do mundo no que Cervantes o dexergóu; e chegóu aínda a decir que Cervantes non foi capaz de inventalo. Nós coidamos que o mundo de Cervantes é España; pero que a representación concreta dese mundo é pra el a Mancha. Manchego é Don Quijote, e manchego o millor do seu libro. Das chairas infindas polas que andivo o Cabaleiro —por onde tamén el andivo— soupo tirar Cervantes os máis fermosos contrastes de realidade e poesía. Nas chairas da Mancha adeprendéu a mirar, nelas educóuse a súa retina; emprincipióu ese aprendizaxe aos dazaoito anos, cando as cruzóu por vez primeira ao voltar cos seus de Sevilla a Madrid. Dende entón debéu quedar pra sempre nos seus ollos a diáfana luminosidade daquel ceo azul, que semella coallárese nos branquísimos muros das súas casas... Estimamos que non hai xeito de disociar a Don Quijote de Cervantes, como tampouco o hai de o disociar da paisaxe manchega. É como si esa paisaxe fose canda el dende aquela mañá, denantes do día, na que saíu a pleno campo —o campo de Montiel— pola porta falsa do quinteiro do seu fogar.

Pero o estudo de Otero, na comparativa cervantista-unamuniá, non sigue ese camiño. As súas consideracións encol da actitude de Unamuno cara Cervantes e cara a obra cervantina colle por outros vieiros. En calquer caso, sitúa a visión do mundo dun e máis doutro, en perspectivas ben delimitadas. Noustante, o análise que da persoalidade de Unamuno fai o autor do libro que andamos a reseñar, se non esgota no ensaio no que o enfronta co creador do "Quijote". Nun estudo que figura a seguido, estabrez o paralelismo con Cavafy: "Il gran rifiuto". Destaca, de comenzo, a simultaneidade temporal das súas vidas, i en correspondencia unha como polaridade espacial dos seus mundos; é decir, a asollada Alexandría e o bretemoso Bilbao. Polo demáis, Cavafy ven ser no fondo —pra Otero— un intelectual ao marxe da sociedade, un humanista alleo á "política". Unamuno, en troques, amósase como un pasional místico e anarquizante. A voz poética de un é ríspida, encorsetada, monocorde, mentres que a do outro é melódica, ceibe, espida e varia.

Con todo, o estudo máis demorado de cantos compoñen o volume *Letras, I,* adícallo o seu autor á obra cernudiá. Na defesa e valoración do poeta Cernuda, hai un craro anceio xusticiero: Defendelo na súa calidade de artista senlleiro, na súa actitude intransixente, vocacionada de creador. Porque na traxetoria poética cernudiá descobre Otero a sabiduría creadora e unha insuperábel manipulación da materia verbal. Eis temos, ben medidas, as opinións encol da terceira saída da Realidade e o deseo ou das Poesías completas; a innata tendencia elexiaca do poeta; os seus poemas na guerra; a permanencia da terra, frente da que se ergue, teimudamente, a fuxitividade do tempo; e, ao cabo, a tradución, non en laio elexiaco sinón en cántico, da superioridade da natureza sobre do humán.

Ás veces, Otero amostra unha envexábel receptividade. E crea así, dende o seu propio centro, xustas interpretacións que non son xuicios sinón xeitos de aprehensión; vontade por un vencello denantes que acopio teórico, mesmo máis creación que mero análise. Dexergámolo cando se ocupa dalgúns dos temas característicos cernudiáns. Ao falar, por exemplo, da poesía en América, descobre os novos aires que aguzan no poeta a súa innata tendencia ao poema-canción. E daquela ouserva que Hölderlin é o máis xemelo dos xemelos de Cernuda. Afirma ainda, a continuación, que nos seus poemas máis recentes amóstrase coma o estraordinario lírico do amor que sempre foi.

E cando Otero xulga a Cernuda nidio poeta de Europa, seguindo as súas pegadas, atopa nel un adonamento da mestría espresiva, e a gracia e airosi-

dade andaluzas conxugadas coa sinxeleza e a falla de empaque. Porque a súa peculiarísima linguaxe poética está tirada da lingua falada —dí— e subsume no seu verso o compás ao ritmo. Afondando máis na caracterización, o crítico fai unha comparanza antre a poesía de Altolaguirre e a de Cernuda. Estima que a de aquél é unha poesía intimista, que lle sai da alma; por iso cando se forza a escribir e se impón un tema, deixa dabondo que desexar. En troques, os millores poemas cernudiáns son máis resultas de conscente saber poético, que dun arrapizado intre de inspiración. De remate, nun Epílogo non apolóxico demáis "Pro opera sua", Carlos P. Otero dá a medida do que tencionóu ao escribir os ensaios deste libro; e aproveita pra contraatacar a certos enxuiciadores con xuvenil esprito polemista, ao tempo que crarexa posicións e ilumina algúns dos recunchos da sociedade de arastora.

Letras, I é unha obra de vivo e positivo interés. Trátase, ao cabo, dun volume cuias conclusións xeneráis e particulares —ofrecidas algunhas como hipótesis— non poden valorárese, así seña pra as confutar, sinón á luz dos abondosos elementos de xuicio aportados polo propio autor.

S. LORENZANA

MACBETH, por W. Shakespeare. Versión galega de F. Pérez-Barreiro Nolla [1]

Traducir a Shakespeare a calquera lingua é unha tarefa formidábel. Traducir o *Macbeth* ao galego, este galego noso que se está a conformar, a pousar, é cousa aínda moito mais difícil. Pois ben, ao meu ver, Fernando Pérez-Barreiro Nolla certoulle co tón xusto da traxedia, e o inglés heroico shakespearián vérquese ao galego de hoxe gañando, se cabe, en vida e realismo. O tal galego, sen por iso deixar ese recendo e frescura de seu, arrequece mesmo en grandeza épica, tornando a tradución nun clásico por dereito propio, como o foron as primeiras Biblias traducidas ás linguas xermánicas, que comparten coas obras orixináis en vernáculo a groria de seren forxadoras do idioma.

Shakespeare en galego cobra nova realidade. As bruxas gañan en credibilidade. Lady Macbeth aparez case como unha muller do campo a ferretar ao seu home pra que sexa ambicioso e colla as oportunidades. Os persoaxes fálanse mórmente de "ti", o que presta actualidade á obra. Pero sobre todo o propio Macbeth sai "retratado" en galego, con todas as súas dúbidas, as loitas internas, os medos dun home tráxico de hoxe que finda por se "estrever" a collelo destiño que lle pertence nas súas máns. Macbeth verque clarísimamente o seu sentir na nosa lingua. Eu coido que, se Shakespeare vivira, habíalle gostar este idioma noso que lle dá a medida xusta á vida e, talmente coma o inglés, nunca perdoa a inautenticidade.

O galego de hoxe, manexado por Pérez-Barreiro, cóllelle o ritmo ao inglés shakespearián mesmo no verso, inda que se deixa libre as mais das veces; a rima manténse nalgún caso (p. ex. nas bruxas, Lady Macbeth...) ou mesmo o número de sílabas, inda que non é ese o ouxetivo primordial; de tódolos xeitos síguese de lonxe a cadencia shakespeariá, e recóllese toda a vida que bule dentro do seu xeito de decir. O vocabulario é amplo e acaille a cada humor: as bruxas, o porteiro, as esceas de violencia, as de dúbida. E, secomasí, lése perfeitamente e mesmo se pode maxinar na escena en beizos de aitores galegos.

Hai que decir que se verqueron con acerto pasaxes difíceis:

"Fair is foul and foul is fair" (Act. I, Esc. I, das bruxas): "O bó é noxento e o noxento é bó" (Coido que ven a conto comparalo, e non só eiquí, coa tradución castelá mais coñecida, a de Luis Astrana Marín: "Lo hermoso es feo,

[1] Editorial Galaxia. Vigo, 1972.

y lo feo es hermoso". Por certo que a castelá, en prosa, tencioando ser erudita, faise árida e irrepresentábel, e certamente non acada os matices da galega).

"Unsex me here" (Act. I, Esc. V, de Lady Macbeth): "Despoxádeme agora do meu sexo". Repito que a nosa lingua destaca a Lady Macbeth no seu importante papel de incitadora do home, de segunda concencia onde resoan, cobrando pulo, as ideas escuras de Macbeth.

If it were done when 'tis done, then 'twere well/It were done quickly"; (Act. I, Esc. VII, de Macbeth): "Si con facelo xa quedara feito,/máis valería entón facelo axiña".

No tocante á presentación e formato do libro de Galaxia, son xustos, inda que hai que decir que a tipografía falla nalgúns casos, o que cecais é inevitábel nunha obra deste tipo pola distribución do verso e mailos persoaxes. Sobra algún verso; algún acento non está no seu sitio. Falta, no Act. II, Esc. I, no monólogo de Macbeth, a tradución de "for fear /The very stones", sen a que os outros versos, naturalmente, non gardan senso. E no Act. IV, Esc. II, "onde arreo facer *mal* é perigo e tolemia", o "mal" debe ser "ben".

E sobre a obra inmorredoira de Shakespeare, qué se poderá decir que non se teña xa dito. Shakespeare faille dar de sí ao idioma todo o que pode dar, inchado coma unha vela polo seu vento potente, e aínda mais, polarizando as espresións e combinándoas de xeito que o sinificado choute delas coma a pedra da fóndiga ben tesa. Danos así unha visión profunda e brutal da ambición do poder, mainiña primeiro e feramente violenta despóis ao atopar obstáculos, do mal que posui a Macbeth e Lady Macbeth e os consume até destruilos completamente nun xeito ou noutro. Endiante de nós desenrólase toda a inexorábel acción deste mal que fai presa nas vítimas escolleitas e logo vaise agudizando e precipitando con furia inconteníbel até a consecuencia final inevitábel, e polo mesmo tráxica. E o poder das verbas de Shakespeare é tal que os persoaxes non se poden sustraer a este xeito de ser maléfico e vense obrigados a seguir paso a paso o deterioro da situación neles mesmos: o mal cobra realidade de seu neles. Toda a obra aparez así coma a encarnación do mal, dende os comezos crípticos nos beizos das bruxas, que son unha ouxetivación na escena das ideas incoscentes de Macbeth, atraveso da súa manifestación en asesinatos sucesivos pra se asegurar a propia supervivencia, até o final inescapábel en que, agudizándose ao másimo, se destrui a sí propio cos seres nos que encarnóu.

Compría unha boa representación deste Macbeth en Galicia, pra facerlle xusticia a Shakespeare e ao galego. A posibilidade de facela é ben real, i estóu certo que a obra sairía trunfante da proba.

Quero destacar a enorme dificultade da tradución, da que os idiomas tamén se nutren, tarefa ingrata a miúdo e con poucas compensacións, nunca libre de impugnadores. E sicasí cánto pode contribuir un bó tradutor ao robustecimento dunha lingua, até tornar, en suma, a obra orixinal nunha creación propia.

C. D.

ESCUDOS DE NOYA, por José Ramón y Fernández Oxea y Manuel Fabeiro Gómez

O "Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos" acaba de pubricar o Anexo XXI, adicado aos *Escudos de Noya*. Tema de intrés, porque o proceso atragoado de urbanización masiva vai derrubando famosos testemonios de arquitectura tradicioal, con valiosas espresións heráldicas.

[1] "Cuadernos de Estudios Gallegos".— Anejo XXI. Santiago de Compostela, MCMLXXII.

Demasiado comprenderá o lector que non se trata de defender a permanencia de un estilo constructivo inaxeitado aos tempos de hoxe; o que, noutro aspecto da cultura, consideraba Rivers como *persistencia do inútil*. Teimar nun carís do acontecer histórico, como foron os debezos de liñaxe (*borbotós e bravatas de sangue*, que lle chamou Torres Villarroel), sería inxel anacronismo, nembargantes sexa constante, no home, o diñificar seu nacemento; e obras cimeiras da Literatura, coma a *Iliada* e a *Eneida* pretendan ennobrecer unha caste. Cecáis, o furto, xurde atobado o mesmo, no escudo dun frontis dun bargueño ou no selo con timbre nobiliario dun anel.

Pro, en xeral, acredítase hoxe pouco escrúpalo de aboenza, que conduz ao perigo, que tantas veces persoalmente comprobéi, de venda de pedras heráldicas que enfeitaban unha casa ou de brasóns abatidos no enlousado dun piso ou na parede dun cortello.

Ven a conto ista digresión pra sobrancear o atinado de editar o Instituto P. Sarmiento o Anexo encol dos *Escudos de Noya*.

Duas firmas dan senlleira avaliación á obra: Xosé Ramón e Fernández Oxea ten testemuñada doadamente a súa baril persoalidade en amplo ámeto da cultura galega: Prehistoria, Arqueoloxía, Etnografía, Literatura..., e aínda entrégase a unha constante laboura periodística outamente apreciábel. No que atingue ao campo da Heráldica e Xenealoxía, fai máis de vinte anos que a istes estudos vense adicando con abondoso froito.

No seu primeiro traballo, referente a tal materia, decrárase como continuador da tarefa do inesquecibel Xurxo Lorenzo quen, co tamén malogrado Xoan Manuel Amor, e logo soio, principiou a colleita de escudos ourensáns. Así pubricóu Fernández Oxea "Escudos de Orense", "De heráldica orensana", "Piedras de armas gallegas", "Labras heráldicas gallegas", etc.

Manuel Fabeiro Gómez, o outro autor do volume, ten estudado a bisbarra noiesa con lucidía impar. Cronista Oficial da vila, amostra en traballos xebres un eshaustivo coñecimento do seu pobo de residencia, a parte de estesas angueiras periodísticas en asuntos rexionáis, e de tenrura lírica na súa vocación poética. De Noia ten escrito dabondo; tal "La villa de Noya. Defensas, Posesiones y Regalías", pubricada en *Compostellanum*, "Os cobrados de Noya", e tantas cousas máis.

O libro que eiquí se comenta abrangue moito máis do que o tíduo promete: Datos diversos da historia do pobo, documentación histórica e arqueolóxica encol das parroquias de San Martiño, Santa Cristina de Barro e de Santa Mariña, do Convento de San Francisco, Hospital do Sancti Spiritu de Adentro, e de varios pazos, con revisión dos arquivos municipáis e particulares, Libros Parroquiáis, Cartas de Fidalguía, manuscritos que a Cofradías se referen, etc.

Estúdanse co máis estricto rigor científico 133 escudos, ouservados polos autores en muros de casas, en igrexas, en altares, enterramentos e capelas creadas polos fidalgos.

Principia o libro investigando o brasón máis antergo que pervive coas armas da vila: a Arca de Noé e a pomba que porta a rama de oliveira, menxase de paz antre Deus e os homes, pois sabido é que a lénda encol da fundación da vila considera a Galo Gafeto i esposa Noela, neta de Jafet, como fundadora do pobo. Emporiso, si non tén tan mítica abolencia:

La villa bien noble y antigua de Noya
sentada en un llano que es casi una hoya

acada súa orixe a moi recuados tempos e garda a cotío testemonios de lonxanas épocas, antre eles, nas igrexas e nos edificios brasonados que afermosean vellas rúas onde pouco esbrozaron as modernas construccións e fan dista vila unha das máis ricaces de Galicia en relembros de armería nobiliaria. Aparecen eiquí embremas heráldicos das máis esgrevias familias galegas: Caamaños, Lemos, Feixóos, Losadas, Mariños, Salgados, Zúñigas...

De algún dos escudos, como o pubricado fai vinte anos por un dos autores (J.R.F.O.), na Revista *Tapal* de Noya, trascrébese a lénda, que pudo ser elaborada a posteriori; o da parede de entrada ao cemiterio que se dá como dos

Armero: figura humá, con espada ergueita e broquel, que embiste a home ou besta e considérase a loita con un mostro que atacaba a cantos por alí pasaban e foi vencido por un cabaleiro apelidado Armero. Lénda etiolóxica das que está ateigado o contexto heráldico de Galicia —degoros de liñaxe heroico, esoterismo e pantasia— que merez demorada especulación etnolóxica.

Moi intresantes son as léndas espricativas respecto á orixe de algunhas casas das que eiquí se citan; tais a dos Losadas que salvaron ao país dunha invasión de lagartos, e dícenos o Ldo. Molina: "Que en baxo de losas hazian minerosmatando las gentes ansí descuydadas-fueron por buenos varones libradas-quitando rayzes ansi ponçoñosas-losando sus armas y suelo de losas-que son los q. agora llamamos losadas"; os Mariños que cóntanos Antonio de Torquemada no século XVI que é liñaxe con *opinión en Galicia* "y ellos no lo niegan, que descienden de... Tritones"; e así poderíase copiar a etioloxía fabulosa de moitas estirpes que se relacioan.

O libro —afincamos— constitue unha obra de indudábel mérito niste ámeto das cencias auxiliares da Historia con interpretación axeitada dos cuartéis, descripción meticulosa dos mesmos, dibuxos fidéis de cada ún, fotografías, transcripcións documentáis de certas xenealoxías, inscripcións funerarias, datos arqueolóxicos de igrexas, conventos e pazos, etc.

Comenza con un resume de Fontes e Bibliografía e remata con dous intresantes Apéndices.

XESÚS TABOADA CHIVITE

REFRÁNS E DITOS POPULARES GALEGOS, por Federico Zamora Mosquera [1]

Veleiquí xuntados e ordenados máis de cinco mil refráns, e tamén un mangado de ditos, que son populares en Galicia. Cómo se ve, unha boa anada. Pode estar satisfeito dos resultados do seu caladiño labor de recadádiva don Federico Zamora Mosquera. Os galegos podemos felicitarnos de contar con este libro e debemos sentirnos obrigados a recoller toda a produción da nosa ricaz paremioloxía popular. A partir desta obra resulta máis doado.

A tentación a reparar no noso refraneiro non é un feito novo nin infrecuente por certo. Cecáis sexa polo engado do mesmo refrán en sí: poesía, sinxeleza e fondura de pensamento atopámolas entremesturadas en cáseque todos os nosos refráns e ditos populares. Cecáis sexa aguilloados polo fondo étnico que remanece do propio refraneiro. O caso é que houbo e hai persoas galegas, en cantidade non pequena, que ocupan leceres na pescuda e rexistro de refráns. De resultas, en Galicia téñense publicado algunhas colecións ou refraneiros máis ben con carácter particular: encol dun tema, dunha bisbarra, dunha situación determinada, etc. Mais unha coleción de refráns da amplitude e dimensións da que contén este libro que comentamos coidamos que —no caso galego— aínda se non tiña publicado deica agora. E se non se tiña feito sería porque a laboura require boa cantidade de traballo. Eis, xa que logo, un mérito incuestionábel que lle corresponde a esta obra.

Pro, con todo, refráns e ditos populares galegos aínda fican moitos espallados por todos e cada un dos currunchos da cultura do noso pobo. Sabemos que hai colecións valiosas que permanecen apreixoadas antre as tapadeiras dalgunhas carpetas. A publicación máis completa posible —a total supoñemos que non se logrará endexamáis— do refraneiro galego ten importancia grande pra o conocementos máis fondo do que somos. Agora, e partindo deste libro de Zamora Mosquera, contando con que os poseedores dalgunhas colecións importantes cedan á tentación de apreixar pra sí o que realmente é de todos, podíase facer con non moito traballo un rexistro moi fecundo do noso refraneiro. Bon traballo, matina ún, pra un equipo de mozos, por exemplo, universitarios

[1] Editorial Galaxia. Vigo, 1972.

en Compostela, que conten coa xenerosidade de entregar un feixe de horas do seu tempo a prol do pobo galego. ¿Haberáos?

Con este libro, *Refráns e ditos populares galegos*, a Editorial Galaxia pon unha obra máis da súa coleción "Manuales Galaxia" nas mans das xentes que queren achegarse verdadeiramente, aínda que non eshaustivamente, ao eido cultural galego. Colección na que xa teñen saído obras eficaces pra o conocemento da realidade cultural nosa tan conocidas e útiles como son o *Diccionario galego-castelán* de Franco Grande, a *Gramática elemental del gallego común* de Carballo Calero, a *Guía de Galicia* de Otero Pedrayo, a *Historia da literatura Galega* de Fernández del Riego, a *Historia de Galicia* de Risco, a *Etnografía galega* de Taboada Chivite, etc. Unha coleción que non dubidamos será arriquecida prósimamente con obras semellantes —compendios amplios e concienciudamente elaborados— encol da xeografía, o arte, a flora e a fauna, a xeoloxía, a industria, e demáis tenzas do ser e o saber galegos. Unha coleción, en definitiva, que veu encher —oportuna e limpamente— o valeiro evidente que esistía na nosa bibliografía, e esiste nun fato considerable da nosa xente, en relación co conocemento certo de nós mesmos.

Non podemos silenciar a valía segura destes case anónimos feitos.

V. ARIAS

AS RELACIÓNS EIREXA-MUNDO EN GALICIA

Como case todos os de XEIRA NOVA, trátase dunha colaboración. Ao coller o libro nas mans, ún sorpréndese —de ledicia e de anguria ao mesmo tempo— de alcontrar os nomes de sempre: Xosé Chao Rego, Andrés Torres Queiruga, Xosé Alvilares Moure, Celso Montero Rodríguez e máis Xosé Pérez Vilariño. E do mesmo xeito que en case todas as colaboracións, tamén sucede que os diversos artigos non teñen todos o mesmo valor. En conxunto pódese decir que o libro responde ao tíduo xeral: *As relacións Eirexa-Mundo en Galicia*. Eu cecáis engadiría a este tíduo a verba *Hoxe*, xa que os estudos refírense á situación actual Eirexa-Mundo á luz das enquisas feitas para a Asamblea Conxunta, o Concilio Galego e doutras xuntanzas de cregos e leigos tidas en diversas diócesis sobor deste tema. O aspecto histórico e a referencia ao pasado quedan ausentes do libro, sendo así que o tíduo invita a esperar algunha iluminación neste senso. Coido que con esta referencia histórica, as conclusións ás que chegan as 4 colaboracións quedarían moito máis clarificadas e confirmadas. Un traballo sobor desta dimensión da Eirexa galega espérase aínda e sería moi ben vido.

As relacións Eirexa-Mundo en Galicia é un libro moi actual. Cómprenos tomar concencia de que a Eirexa en Galicia "está gravemente desencarnada, demasiado volta ao alén e moi desentendida das necesidás reás do pobo, escesivamente orientada cara a morte en vez de cara a vida" (A. Torres Queiruga, p. 50-01); fai falla decatarse de que a Eirexa en Galicia é unha Eirexa sin Verba, ausente da Palabra de Deus, ortodoxa pero sin praxis cristiá, ou que en todo caso utilizóu a Verba pra lexitimar o sistema tradicioal dominante, no que ela alcontróu unha fonte de prestixio e de poder (X. Pérez Vilariño, p. 157s). Dito doutro xeito, A Eirexa galega non se comprometéu activamente e con imaxinación no desenrolo do país —sin desconocer os seus méritos nese campo—; máis ben foi detrás do carro do desenrolo ou fixo aínda de freno (castelanización, desruralización dos cregos, pouco aprecio da cultura e dos valores rexionáis). No intre en que a sociedade galega está facendo o descobrimento da súa persoalidade diferencial, ao mesmo tempo que da súa marxinación social, si a Eirexa en Galicia non toma nota da súa responsabilidade na tarefa do desen-

[1] Editorial SEPT. Colección XEIRA NOVA. 168 páxinas. Vigo, 1972.

rolo rexional voltaría a convertirse nun elemento alleo e aliendor, ou, máis aínda, nunha "alienación da alienación" (A. Torres Queiruga, p. 50).

AUTORES E ARTIGOS. O libro ábrese co artigo de X. Chao Rego que leva por tíduo "A Eirexa e as realidades temporáis". Trátase dunha ponencia presentada na Asamblea Conxunta da diócesis Mondoñedo-Ferrol no ano 1971. Co seu estilo desenvolto e periodístico, X. Chao Rego fundamenta o novo tipo de relacións Eirexa-Mundo na actitude de Xesús diante do Estado, ao cal aproba —anque non incondicionalmente— mentras rexeita o ideal teocrático ou de sociedade político-relixiosa e o programa violento do zelotismo que intentaba establecer o reinado de Deus por meio das armas e da guerra santa. Xesús mantense nunha actitude de libertade e de crítica ante o poder e a violencia e de negación dos direitos humáns.

O segundo traballo tidúase "As relacións Eirexa-Mundo en Galicia", de A. Torres Queiruga, presentado na Asamblea Conxunta compostelá, tamén no ano 1971. Parte das opinións recollidas na enquisa ao clero para a Asamblea Conxunta e na enquisa ao pobo para o Concilio Galego, das que resulta, xunto con outras afirmacións non menos importantes, unha toma de concencia maioritaria —pouco menos que por consenso nalgúns casos— da necesidade dun compromiso temporal e de que a Eirexa se encarne nos problemas da rexión. Despois de aportar algúns motivos e razóns desta nova concencia, toda a ponencia oriéntase a iluminar desde a Teoloxía esta verdade da fe: "un compromiso efectivo na liberación integral do noso pobo é parte fundamental e irrenunciábel do noso ser cristián" (p. 36); máis aínda, "A Eirexa como tal debe aparecer públicamente como solidaria cos probes e defensora da xusticia" (p. 53). O artigo, pola súa profundidade e concreción, merece atención especial antre todos.

O traballo de Xosé Alvilares Moure, tiduado "Sacerdote e Eirexa e Eirexa Mundo", presentado tamén na Asamblea Conxunta luguesa do ano 1971, proponse como obxetivo aplicar a luz da fe a un doble problema: papel e peso do crego na Eirexa e a relación da Eirexa co mundo. Sírvese, ademáis, das enquisas mencionadas, doutras aportacións de grupos diocesáns de traballo. A segunda parte da ponencia é tamén unha valoración teolóxica dos resultados das enquisas, insistindo, polo que respecta ao primeiro problema, no ser democrático da Eirexa e na necesidade de establecer canles para a comunión, corresponsabilidade e participación "o absolutismo como forma de goberno é unha situación que contradice a esencia da Eirexa", dice, citando a Müller (p. 76). Canto ao segundo problema, a misión da Eirexa é concebida como de iluminar, de xuzgar as realidades humás e loitar polos dereitos fundamentáis da persoa humá.

O artigo de C. Montero Rodríguez "A Eirexa e o Mundo en Galicia", presentado igualmente na Asamblea Conxunta ourensá de 1971, sigue uns vieiros somellantes aos de X. Alvilares: partindo dos resultados da enquisa ao pobo para o Concilio Galego, suliña a situación plural e cambiante do noso pobo. A opinión maioritaria móstrase favorábel ao cambio na Eirexa, a unha aituación máis comprometida no social —incluidos os cregos—, e, nalgunhas diócesis, ao traballo profesional dos cregos e ao celibato opcional. Como se ve, este artigo detense bastante en aspectos internos da Eirexa.

O libro péchase cun derradeiro artigo de X. Pérez Vilariño, S. I., tiduado "A linguaxe cristiá: ortodoxia e ortopraxis. A Eirexa galega, unha Eirexa ausente da Palabra". Tanto pola súa orixe como pola súa estrutura, é un traballo moi distinto dos demáis. Escrito e pronunciado dentro do II Ciclo Teolóxico organizado por "Amigos da Cultura" de Pontevedra (1971-72), pretende ser unha clarificación do novedoso problema das relacións entre ortodoxia e ortopraxis, suliñando que a verdadeira Palabra cristiá ten de ser socialmente siñificativa e operante e cómo a unidade da fe non se pode construir sobre a base exclusiva da ortodoxia. Pola súa referencia á filosofía da linguaxe e dos símbolos, a súa leitura non resultará fácil a todos. A parte derradeira do artigo, na que se estudan con criterios sociolóxicos as relacións entre factor re-

lixioso e sociedade, refírense moi de cerca á realidade galega. Dentro do mesmo tema da Palabra, a Eirexa en Galicia —e en particular o crego— atópase frente a esta alternativa: ou cambio social ou caciquismo, constituirse en conciencia crítica da sociedade ou en instancia lexitimadora da estrutura tradicioal dominante.

PRESENTACIÓN. Dentro da pobreza de medios de que dispón SEPT, non hai máis que lle pedir polo que se refire á presentación do libro, e incluso de toda a colección. Convén nembargantes correxir algúns erros que se alcontran a veces, polo texto adiante, debidos uns á tipografía (transcripción defectuosa de nomes propios —por ex. p. 14—, palabras ou frases en lingua allea non suliñadas nin diferenciadas do texto —por ex. p. 14.12.17.19—), outros debidos máis ben aos mesmos colaboradores, a causa de certo descoido no xeito de citar as fontes (p. 26.27.84). Doutra parte, a ausencia de citas ao pé de páxina nos 4 primeiros artigos e a superabundancia delas no de X. Pérez Vilariño produce certo contraste e fai pensar nunha colaboración de soio derradeira hora.

ALFONSO MAGARIÑOS

O ESPANTAPAXAROS, por Xosé Agrelo Hermo [1]

A literatura infantil galega —que fai media ducia de anos, coma quen di non esistía— actualmente conta cuns vinte tíduos; deles, dazaséis editados por *Galaxia*. E non se pode deixar de valorar este labor editorial: a edición de libros galegos pra nenos, polo de hoxe, non cubre gastos; a esistencia de libros galegos pra nenos, en Galicia, é unha necesidade vital pra o noso país.

Pois, no remate do ano que se finóu, a anada da literatura infantil galega foi arrequecida con un tíduo máis: *O espantapaxaros*.

Xosé Agrelo Hermo, o autor deste libro, é un escolante galego que se aventura por camiños certos. El sabe, moi ben, que non hai pedagoxía valedeira pra encarreirar o desenvolvemento dunha persoa cara pra a súa realización completa que non arrinque xusta e precisamente do mundo íntimo e a circunstancia próxima onde se atopa realmente mergullado o suxeto. E desta maneira, cando se pon a elaborar unha obra de arte dirixida aos rapaces galegos, o Agrelo Hermo vai e bota man duns poucos elementos moi sinxelos, pro cotiáns no día a día destes rapaces galegos, —non máis que un xogo de nenos— adovíaos cunha elemental e fresca pantasía, cóntao todo na língua propia en que adeprenderon a matinar os seus destinatarios, e resulta o dito: unha fermosa obra de arte con evidente trascendencia educativa.

"Dous paus cravados, un feixe de palla, unha chaqueta da color do vento e un sombreiro cheo de buratos". Veleiquí un espantallo que nos conta el mesmo, en primeira persoa, a súa andaina por este mundo de entre nós. Espetado nunha leira de millo, ao pe da escola do lugar, adícase a palicar co vento e cos mesmos paxariños que o fan frolecer nunha arbre de prumas de todas as cores, a xogar cos escolares en rexouba de cantares e cantazos e a adeprender cultura da que xurde ventureira polas fiestras da escola, —en troques de gardar moi serio o milleiral encomendado— hastra que o amoreamento de necesidades reales lle empurróu o amo ao cancro da emigración, ficando de resultas un esmorecente espantallo sin traballo.

Un conto breve, áxil, escrito na língua que lle é común aos meniños da comarca noiesa, engaiolador pola súa fasquía mesma, e ao mesmo tempo retrato patético da Galicia que temos ahí á beira, por máis que reparemos ou non reparemos nela.

[1] Editorial Galaxia. Vigo, 1972.

Porque, pra nós cando menos, ese "cruceiro de carballo retorto", furado por un peto que aniñóu nel isolado e deixado ao vintemperio nunha leira cuberta de prantas cativas con lagartos e toupeiras, entremesturado coas carrouchas e os xaramagos, —no que veu a rematar aquel espantallo de noble señorío que latricaba cos paxaros e rebeiraba cos nenos— e veu a rematar nesto por mor das circunstancias que aferrollan decote o desenvolvemento comprido da nosa terra, é unha imaxe certa da Galicia campesiña que agoniza, esnaquizada, no lusco-fusco dos días de hoxe. E estas cousas tamén compre contárllelas aos rapaces. Seguramente da maneira que o ven de facer Xosé Agrelo Hermo, que por algo é escolante galego, no libriño *O espantapaxaros*. Natural e limpamente, envolveito no aquel da pantasía infantil, sen torceduras nin demagoxias.

O libro vai ilustrado pola man infantil, firme e segura, dunha sabida futura artista, que firma *Mima*.

E coidamos de razón manifestarlle público agradecemento á asociación cultural *O Facho* que, a traveso do seu anual concurso de contos infantís, conqueríu promover a publicación de libros, coma o presente, que arriquecen considerablemente ese eido aínda facareño que é a literatura infantil galega.

V. A.

LUIS SEOANE: POEMAS E GRABADOS

Chamar ao Luis Seoane traballador incansable, decir que unha das suas teimas é o traballo non poderá sorprender a ninguén que o coñeza.

As suas pinturas e os seus libros de poemas, os seus grabados e as suas obras de teatro, os seus dibuxos e as suas iniciativas, os seus ensaios e as suas narracións son proba da súa entrega ao labor creador. Entrega que non exclúe outras actividades, porque o Seoane é un leitor sen cansacio, un incorrexible consumidor de celuloide, un atento observador do mundo, un agudo e velocísimo conversador, un home que pode gardar na súa memoria a triste lembranza dun pequeno paxaro que fuxindo do medo atopóu a morte... Nos derradeiros catro meses do ano 72 confirmoúnos mais unha vez esa condición de traballador agasallándonos con catro obras.

A primeira delas foi un álbume de grabados de grande formato, *Intentando golpear ideas*, que deu a lume Ediciós Cuco-Rei —outra iniciativa súa que ten xa xustificada a existencia, aínda que non seipamos si lle pergunta algunha vez ao bechiño cantos anos van vivir elas—. A edición é pequena, 40 exemplares numerados e firmados polo autor, dos que os cinco primeiros levan un exemplar coloreado a mao. Son nove grabados cun prólogo que por unha banda testemuña a militancia do Seoane e da súa xeneración na Compostela de finái dos vinte e por outra nos fala da súa esperanza xunto aos mozos estudantes que nalgún recuncho soñan e loitan por adiantar o futuro.

No mes seguinte, outubro, "Ediciones Bonino" en adesión ao centenario da aparición do *Martín Fierro* presenta unha edición pra bibliófilos do poema gauchesco deseñada polo Seoane e ilustrada con grabados en madeira. A coidada edición limítase a 224 exemplares, entregados en rama, presentada nunha caixa telada e acompañados cunha serie de 16 probas dos grabados. O seu deseño lembra as primeiras tiradas do poema de Hernández, ilustradas con pequeños grabados, sen que supoña un revival senón unha conxunción de modernidade e tradición.

Pra Santos, outravolta Cuco-Rei. O Seoane entréganos unha presa de poemas, adoviados con grabados, baixo o título de *A maior abondamento*. Trece anos separan este tomiño dos derradeiros poemas publicados en Buenos Aires

co título de *As cicatrices* por Citania. A súa temática —os emigrantes, a emigración— non é nova pro, coidamos, supoñen un afondamento e un axornamento, na medida en que aparecen as nosas xentes que hoxe andan a traballar na Europa neocapitalista. Son poemas escritos desde dentro da emigración por alguén que nacéu de pais emigrantes e el mesmo é un emigrante.

No último mes do ano "Ediciones Martina Céspedes" apresentóu un álbume de grabados coa estoria da muller que dá nome á editora que é tamén unha galería de arte e librería que abríu as súas portas no vello barrio porteño de San Telmo. A edición consta de 165 exemplares e cada un deles componse de sete grabados en madeira a duas coores, nos que se conta a estoria de Martina que no século pasado durante a invasión inglesa de Buenos Aires fixo, coa axuda de tres fillas, doce prisioneiros entre os soldados nemigos, entregando once deles ao xefe militar da cidade pois o último gardouno e casóu coa filla mais nova que se namorara del.

Hai poucos meses, co gallo da exposición de pinturas do Seoane, Lorenzo Varela decía que os cadros diste eran un estourido de coor, e uns anos antes presentouno como un estourida da paz. Non estaba trabucado, somentes hai que engadir que debaixo deses estouridos hai sempre o silencioso estourar do traballo.

R. PALMÁS

O CONCRETISMO VERBAL BRASILEIRO

A xeneración do 1956 lanzóu, no Brasil, a avangarda: o concretismo verbal. Tratábase de romper coa sintase convencional e crear a poesía espacial, de fondo ideográmico e de natureza presentativa. En troques da descrición correspondente á forma discursiva, liñal, que apenas se achega ao ouxeto, o poeta percuraba a forma presentativa, concreta, capaz de revelar o ouxeto e, destruíndo o conceito individualista e suxetivo, realizar o cuanto universal (e ouxetivamente) posible.

Referíndose a ese estilo, Da Nirham Eros ten feito, pra o crarexar, o seu pranteo técnico ou didáctico, do seguinte xeito:

Imaxine o leitor a palabra só nunha páxina e terá a idea dun home recollido. Deseguida, amecendo unha letra, tense SON. A palabra SON contén no seu interior SO + N. Así SON é máis que só, dános a impresión de algo máis, polo volume de letras. No linguaxe concreto val decir un home ouvindo música. A terceira etapa do poema é SONO, que ten unha letra máis, o que sinifica estar a persoa con desexo de durmir, provocado pola música e a soedade. Avaliado tamén pola secuencia que suxire gradación de volume gráfico no espacio e no tempo.

O carta parede desa costrución verbal é SONHO, con cinco letras, que difire de SONO en que éste sinifica sentir ganas de durmir, mentres que aquél é a etapa superior, cando ún xa está en estado incoscente, no dominio suprarreal. Así SONHO (5) é máis que SONO (4) en letras (campo gráfico) e sinificado (imaxe poética).

A diferencia antre a poesía concreta e a convencional radica en que a primeira amostra, en tanto que a outra describe.

Poderíase decir: "Un home está só, ouve música, i eso desacóugao e en canto durme, soña". Pero, por exemplo Albertus Marques —unha das figuras máis caracterizadas do concretismo— prefire revelar de xeito máis direito. Deciríase que o rompemento do discurso é tan só aparente i el dáse de maneira conceitual, ou da relación antre os datos (o fundamento do linguaxe), o que é certo. Sin eso se non tería o linguaxe e, sin el, a poesía en canto verbo.

Os camiños do concretismo son moitos. Como a pintura chegóu á coor pura, a escultura á forma e o dibuxo ás liñas puras, a poesía á palabra verbo sustantivada. Albertus Marques deu seguimento a esa obra lúdico-esperimental (xogo i esperiencia) a traveso do poegoespacialismo, do neoconcretismo, decía as derradeiras consecuencias: o *libro-poema*, os *non-ouxetos verbáis*, poemas eléctricos, etc. Trátase de produtos representativos da nova conceición poética que no Brasil, no tocantes ao avangardismo, é incursión do arte verbal nos vieiros das artes plásticas; i é negar ás artes convencionáis (poesía, música, pintura, etc.), a catalogación, erguendo o arte a un conceito novo, o da conxugación ou integración, seña pra o pracer visual, seña pra a vivencia mesma do arte.

LABOR DO "INSTITUTO DE LA LENGUA GALLEGA"

O *Instituto de la Lengua Gallega,* que foi creado no seo da Universidade de Compostela vai pra dous anos —acollido nela á condición de centro de investigación de carácter supradepartamental— ven de facer público un folletiño esplicativo das actividades desenroladas pola tal institución ao longo dos anos 1971 e 1972, xuntamente cos Estatutos polos que se rexe o devandito ILG, e mesmo a composición do Patronato que o goberna.

Entre as actividades levadas a termo polo Instituto nos dous anos primeiros da súa esistencia resulta sobranceiro o labor desenrolado a prol da inclusión da nosa língua no ensino: a traveso de cursiños de vran pra o aprendizaxe da língua galega e, especialmente, da elaboración e publicación dos libros *Gallego* 1 e *Gallego* 2,, dirixidos ao estudo do idioma galego no Bachilerato, ademáis do coidado que lle ten prestado á publicación do *Lecturas Galegas* 1, libro concebido pra ser utilizado na Educación Xeneral Básica. Outras actividades programadas, ou en camiño de realización, polo ILG son tesis encol de temas lingüísticos galegos, seminarios de estudo da lingua galega, un rexistro lexicográfico galego, restauración da toponimia de Galicia, etc.

En presencia dos proietos que declara o *Instituto de la Lengua Gallega,* e constatado o pulo con que el está a executar os mesmos, é de pensar que éste acadará unha presencia significativa na vida cultural da nosa terra. Dende logo, a Galicia cómprelle que os centros docentes de eiquí reparen debidamente na cultura galega. E non hai dúbida de que o ILG encetóu a súa andaina con bo pé por este que agardamos será fecundo vieiro.

BERNARD SHAW DE ACTUALIDADE

Non o dice ninguén, senón el mesmo, Bernard Shaw: "Eu escribín o millor inglés que se escoitóu no teatro dende Shakespeare, e nalgúns intres, considerablemente superior", nunha carta a William Archer, pubricada nun novo tomo de cartas de Shaw, dos anos 1898 a 1910. Ao mesmo tempo que este tomo de cartas, catro outros volumes con obras de Shaw ou tratando do autor de *Pygmalion,* saíron dos prelos ingleses derradeiramente. Nas edicións Max Reinhardt, o IV tomo das suas pezas, cos seus prefacios, —eses longos, divertidos, paradóxicos prefacios aos que tan dado era Shaw—, e noutras editoriáis *The Ohavian Playground,* de Margery M. Morgan; *Shaw the Dramatist,* de Louis Crompton, e *Bernard Shaw, dramatist and preacher.*

Os críticos discuten na obra de Shaw a relación das suas pezas coa vida e o pensamento do seu tempo. Shaw, confiando en crear o clima de "pensamento" no cal as súas pezas viven, transforma as súas ideas en acontecimentos, e ao mesmo tempo as ideas, polo poder da imaxinación de Shaw, son transformadas en indivíduos, en personaxes. Non embargantes, con toda a súa filosofía, ningunha das obras de Shaw pode ver ésta reducida a proposicións, e custa traballo facer un sumario coherente dos seus argumentos. Cando se dí que Shaw escribíu "dramas de ideas", non se dí que as súas obras son filosóficas ou didácticas, senón que conteñen ideas que obrigan aos personaxes a unha acción, fixan caracteres, e que as ideas actúan unhas en función de outras. E esto non dunha maneira lóxica, non didáctica. "Quizaves, dí un crítico, a millor verba pra desinar as súas estructuras é *forensíc,* é decir, forense, casuístico, e si alguén concluie que Shaw ten unha imaxinación forense, non por iso se pode engadir que Shaw non toma as súas ideas en serio. As cartas e os prefacios persuádennos de que Shaw se toma en serio".

Margery Morgan esprica no seu libro que as obras de Shaw son verdadeiras obras de arte, productos dunha imaxinación nada corrente. Ela recoñece que unha imaxinación semellante é un instrumento pra *facer* ideas, como unha *parte da forma desas ideas.* As ideas de Shaw sober da muller e o sexo, a violencia, a autoridade, etc., determinan non soio o contido da peza, pro tamén sí a sua forma. "As arbitrariedades da

fábula, como unha escusa para a peza, é simple ostentación. Shaw non dramatiza unha historia con unha moralexa, pro crea unha imaxe dramática enfrentando emocións e ideas".

Ao mesmo tempo que saen libros sober de Shaw, reedítanse as suas obras, e represéntanse, —*Major Bárbara* foi un ésito nos pasados meses—, o lector das pezas de Shaw recoñece unha intelixencia libre, moitas veces ousada, e atopa unha crítica viva de situacións sociáis que todas, todas, atentan á liberdade humá, á posibilidade dunhas relacións máis puras, dunha comunicación máis doada entre home e home. Shaw, coma Pirandello, non envellece. Shaw, Pirandello e Brecht, con O'Neill, ós catro grandes do teatro no século XX. E ainda non aparecéu ninguén que tome o relevo.

CONCURSOS DE TEATRO GALEGO

Como é sabido, o teatro é a tenza menos frolecida da literatura galega. Mais semella que imos camiño de remediar esta falla. Polo pronto podemos rexistrar auténtica preocupación en Galicia por atender ao noso teatro. Cadaquén fai o que pode.

Na actualidade, dúas agrupacións culturáis do noso país teñen convocados cadaséu concurso de teatro galego. Coidamos que é sintomático.

O Facho, da Cruña, convocóu un concurso de teatro infantil galego. Con vintecinco mil pesetas de premio pra unha obra e máis o compromiso de editar ésta e tamén as outras tres que lle sigan en méritos. Fallaráse o día 25 de marzo.

Abrente, de Ribadavia, apadriña unha mostra de teatro no noso idioma e máis tamén un concurso de teatro galego. As representacións teatráis da devandita mostra darán comenzo o día 17 de maio. O concurso, que conta con un premio de outros cinco mil duros, será fallado o mesmo día 17 de maio.

Polo que se ve, o ano actual encétase axeitado pra as Letras Galegas.

CINCUENTENARIO DE MURGUÍA

Neste ano cúmplese o meio século dende o pasamento do gran precursor do rexurdimento cultural galego. O xornal "La Voz de Galicia" daba a conocer naquela data, aos leitores, a doorosa nova con estas sumarias palabras:

"Esta madrugada, á unha menos carto, finóuse o venerábel patriarca das letras galegas don Manuel Murguía, arrodeado dos seus fillos, na casa onde habitaba, na rúa de San Agostiño. A nova, inda que agardada en todo momento, pois o grorioso ancián atopábase doente de gravedade, sobrecolle e magóa fondamente.

Murguía cumpría no maio que ven noventa anos e dende hai meses tíñase concretado a súa vida á paz do fogar, imposibilitado como estaba de saír á rúa por unha amolada lesión que sofrira nun pe. Pero ate este accidente, nin unha soia tarde deixara de dar cos seus amigos a obrigada voltiña polos Cantóns e a Calle Real, vivindo ao día a vida local e comentando con punxente inxenio os acontecementos nacionáis.

En ningún intre as súas estraordinarias facultades de intelixencia se eclipsaron. Aínda rexía con man firme as delicadas atencións da Real Academia Galega, da que era fundador e primeiro presidente.

O ilustre literato e historiador, esposo que foi da inmortal Rosalía de Castro, morre probe.

Pra Galicia a súa morte supón unha grande e doorosa perda".

CASE cento cincuenta anos despóis de ter sido lanzada á súa primeira edición na Inglaterra, veñ de aparecer a *Historia do Brasil,* escrita por Xoan Armitage, e referida ao período que abrangue dende a chegada da Familia de Bragança no 1808, deica a abdicación de D. Pedro I no 1831. Trátase quezáis do máis completo documento sobre da liberación política do Brasil. Esta nova edición trai un prefacio de Eugenio Ega.

MORRÉU en Venecia, meio esquecido, aos oitenta e sete anos de edade, un poeta maldito: o gran poeta Ezra Pound. Unha das maiores figuras da nosa época, destacóuse polo influxo que exercéu con esprito de innovación, e por se ter considerado coma membro da dinastía dos Yeats i Elliot. Pero maldito, porque durante a derradeira guerra mundial estreveuse a louvar ao nazismo, tomando unha atitude que causóu indignación no mundo enteiro. Estivo internado despóis nunha clínica siquiátrica dos Estados Unidos, máis dunha ducia de anos, e ao cabo refuxióuse na Italia, evitando todo contacto literario, e amosándose cada vez máis introspectivo.

NA República Federal Alemana, e dentro das actividades da Universidade do Sarre, tense fundado un Centro de Investigacións Robert Musil, dirixido por María Luisa Roth, quen ten publicado unha obra tiduada *Robert Musil. Ethik und Aesthetik.* O Centro recentemente creado pon ao dispór dos estudosos fotocopias dos manuscritos que se atopan arestora en Roma, as dos textos de Musil esparexidos en xornáis e revistas, os artigos adicados aos seus libros, documentos sobre da súa vida, unha bibliografía cronolóxica de todos os seus escritos, etc.

A AGRUPACIÓN Cultural coruñesa *O Facho,* convocóu un Concurso de teatro infantil, no que se concederá un premio en metálico pra a obra ganadora, de 25.000 pesetas. Tamén se adxudicarán tres mencións honoríficas ás obras clasificadas de seguido, co compromiso da súa edición. Na convocatoria do certame, indícase que: "Co gallo de se cumplir os dez primeiros anos de vida de *O Facho,* ao longo dos cales ven traballando pola promoción e espallamento da cultura e a língua galega, e coidando urxente o seguir aportando medios cos que axudar ao conocemento do idioma galego na escola primaria e noutros grados do ensino, ademáis das suas edicións do concurso de contos infantís, convoca agora este concurso de teatro infantil galego".

FINÓUSE na cidade do Porto o Direitor do seu Museu de Etnografía, Dr. Fernando de Castro Pires de Lima. Ao longo de case trinta anos foi orgaizador e animador dunha chea de congresos e simposios sobre etnografía, folklore, historia, etc., celebrados no Norte de Portugal. Era un grande amigo de Galicia. Dos tempos do "Seminario de Estudos Galegos" data o seu estudo *Afinidades Galaico-minhotas do Cancioneiro popular,* publicado no tomo catro dos "Arquivos" da desaparecida institución. Anos máis tarde deu a conocer unha *Nova contribución para o estudo* daquelas afinidades. A sua bibliografía no terreo etnográfico-folklórico é abondosa. Das recolleitas que fixo quedan dous interesantes volumes de *Cantares do Minho,* a máis de numerosos estudos sobre do romanceiro, costumes, devocións e outros.

A CONMEMORACIÓN dos setenta anos de Carlos Drummond de Andrade tivo ámbito en todo o Brasil. Nos meios intelectuáis do país a efemérides foi rexistrada de xeito especial. A proxeición do gran poeta ultrapasóu as fronteiras brasileiras, e a súa obra é hoxe estudada nas universidades de América e de Europa. Agora ven de se publicar, con senso conmemorativo, un fondo esame da poesía drummondiana por Emanuel de Morais, co tíduo de *Drummond rima itapira mundo.*

O ESCRITOR alemán Heinrich Böell foi distinguido co Premio Nobel 1973 cando se atopaba en Atenas. Cando soupo da nova declaróu que reservaría par-

te do premio pra un fondo internacional de axuda a escritores presos no mundo enteiro. Home de cincuenta e cinco anos e numerosas obras, é un católico inconformista. Trátase dunha figura de grande sinxeleza, que non gosta de formalismos nin de sofisticacións. No mensaxe que lle transmitíu ao canciller Willy Brandt, declaróu: "Vostede abríu novas dimensións ao poderío da palabra poética e contribuíu en grande escala, a espertar a consciencia dos seus concidadáns".

PUBLICÓUSE en Francia *A Ascensión*, unha novela do escritor polaco Tadeusz Konwicki, aparecida no 1967 e traducida agora por Georges Lisowski. Nela, o narrador ten perdido a memoria e vaga por unha cidade dende a caída da noite deica o mencer. O narrador, que esquecéu o seu nome, autonoméase Carón, e coma o barqueiro infernal esculca esoutro inferno noitebrego, ese mundo de pesadelo do cal emergulla sin espranza. "Vivo. Sigo a vivir", dí o narrador cando vai nacer o día, pero ten a sensación de que a súa situación é a do soterrado vivo.

UNHA estudante de árabe na Universidade de Granada —onde o ensina un ourensán, o P. Cabanela— está traducindo ao galego un monllo de poesía árabe, tanto dos tempos preislámicos, da época chamada "chajiliya", coma dos días do Islám. Son os autores traducidos, ou que o están sendo, Ta' Abbata-Charrane, Hatim de Tayy, Imru'l-Quays, Salma, filla de Umays, Chamil, Abu Nouas, Al Mutanabbi, antre outros. A nosa paisana chámase Teresa García Chamadoira, i estudóu en París e no Cairo.

EN "Les Nouvelles Littéraires" fixéronlle a J. M.-G. Le Clézio —un dos principáis novelistas da Francia de hoxe— unha entrevista encol da súa obra de narrador. Veleiquí esta resposta: "Non quixen escribir novelas diferentes, sinón un pouco a mesma historia que pola súa vez é a miña e a dos demáis. *Le procés-verbal* é o primeiro capítulo, quérese decir, a un tempo, a descoberta da literatura e unha especie de presentación do xeito cómo considero a vida. *A fiévre* é pra min unha tentativa de descobrir o que poda pasar nunha xornada, ou seña, os sucedos cotiáns, anodinos, que cobran unha amplitude, unha gravedade escepcionáis. *Le déluge* é un proiecto algo máis cobizoso, pois constitúe un ensaio de recreación da historia do mundo. *A fuite* é un relato de aventuras, ou seña, o intento de descobrir o espacio, a situación do home con relación ao espacio. A derradeira novela, *La guerre*, é a miña situación en relación coa cidade". O xoven escritor, pois, vai descobrindo e pescudando así a súa realidade e a do mundo que o arrodea.

GRIAL

REVISTA GALEGA DE CULTURA

Precios de venda e suscripción

Número solto	70	ptas.
Extranxeiro	85	"
Suscripción anual, 4 números	240	"
Estranxeiro	280	"

Redacción e Administración

Editorial Galaxia. — Reconquista, 1 — Vigo

Impreso nos Talleres ARTES GRAFICAS GALICIA, S. A.
Burgos, 96 (interior) - Vigo — Dep. Leg.: VG - 99 - 1963

EDITORIAL
GALAXIA, SA