

Fuga e retorno de Adrián Solovio

O solemne acto académico no que foron lidos os dous discursos recolleitos no presente volume celebrouse o 24 de novembro de 2006 no paraninfo da Facultade de Xeografía e Historia da Universidade de Santiago de Compostela.

I.S.B.N.: 84-87987-67-2

Depósito Legal: VG- -2006

© Ramón Villares Paz

© Real Academia Galega, 2006

Coordinación da edición e produción: Editorial Galaxia, S.A.

Impresión: Obradoiro Gráfico, S.L.

REAL ACADEMIA



GALEGA

Fuga e retorno de Adrián Solovio

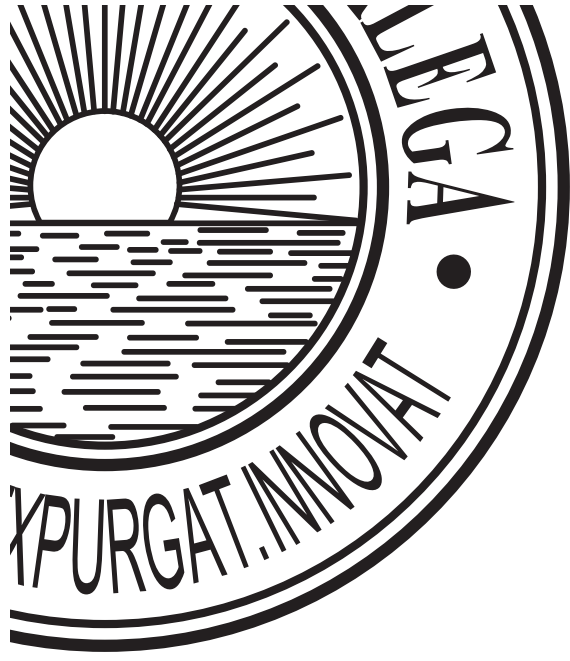
Sobre a Educación sentimental
dun intelectual galeguista

Discurso lido o día 24 de novembro
de 2006, no acto da súa recepción,
polo ilustrísimo señor don

Ramón Villares Paz

e **resposta** do excelentísimo señor don

Víctor F. Freixanes



Discurso do ilustrísimo señor don
Ramón Villares Paz

*Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage
Ou comme cestuy-là qui conquit la toison
Et puis est retourné, plein d'usage et raison,
Vivre entre ses parents le reste de son âge!*

*Quand reverrai-je, hélas, de mon petit village
Fumer la cheminée, et en quelle saison
Reverrai-je le clos de ma pauvre maison,
Qui m'est une province, et beaucoup davantage.*

Joachim Du Bellay, Les Regrets (1558)

Excelentísimo Señor Presidente da Real Academia Galega, señoras e señores académicos, miñas donas e meus señores:

I. Laudatio da “cadeira”

Ingresar nunha corporación de tan gran significación simbólica no seo da cultura galega, como é esta xa centenaria Academia Galega, pode ter algo de turbador para o novicio que, a través deste rito de pasaxe que é o acto de hoxe, se dispón a traspasar a soleira desta casa. Sei ben o que me espera dentro dela. Un club selecto de homes e mulleres que atesouran moitos benfeitos nos eidos da lingua, da historia, da cultura e da ciencia de Galicia e que a dotan da necesaria “distinción” implícita en toda institución que se precie. E tamén sei moi ben o limitada que pode ser a miña contribución a esta laboría colectiva que, baixo a forma institucional de ser Academia, é un dos pavillóns de referencia da cultura galega, para propios e alleos. Da fraqueza destas achegas serei responsable, pero non da ocasión para poñelas de manifesto, que foi obra dos promotores da miña candidatura e do plenario que a avalou.

Vai de seu que estou satisfeito porque teña chegado este día e moi agradecido pola decisión que adoptaron as señoras e señores académicos, ao acordaren o meu ingreso nesta corporación. Nunca pensei que isto puidese ter sucedido, pero xa que aquí me atopo, direi no meu favor que gran parte do meu traballo intelectual, por non dicir a totalidade, tivo por norte un mellor entendemento, alén doutros matices que non veñen ao caso, de Galicia coma unha nación-cultura no contexto da vella civilización europea. Todo ese traballo, de moito ou pouco valor, é o dote que podo achegar nesta xornada coma pago imaxinario e intanxible do lucro real que a Academia me concede coa súa acollida. Recibo en pago este recoñecemento, valioso polo que ten de honra, e cómodo polo que de certeza lle dá a quen nela ingresa.

Un autor que citarei máis dunha vez neste discurso, o lorenés Maurice Barrès, cando foi preguntado por Henri de Montherlant por que estaba tan contento de entrar na Academia Francesa, respondeu que non era pequena vantaxe non ter que estar demostrando “todos os días o seu talento”. A anécdota, contada por Eugeni d’Ors en carta a José Ortega y Gasset, amosa en que medida os grandes aprecian estas distincións. Qué non pensaremos os máis pequenos, por máis que teñamos en máis aprecio esta institución do que a francesa do conto... Grazas, señoras e señores académicos, por me dar esta feliz outonía.

* * *

Veño aquí para ocupar unha cadeira que ilustres devanceiros ocuparon, con gran xustiza e mellor proveito para a cultura galega. É unha cadeira de baixa mobilidade ou, dito doutro modo, de grande estabilidade que, polo que a min me importa, tampouco me repugnaría que tal tradición se mantivese. Pois nos cen anos de existencia da institución, soamente tres persoas ata hoxe teñen ocupado esta cadeira. Foi seu primeiro posuidor Pablo Pérez Costanti, arquivero de profesión, compostelán de devoción e autor de moi meritorios libros sobre a Compostela e a Galicia dos tempos modernos. Foi o seu titular desde a fundación da Academia ata o ano 1938. Ocupouna anos máis tarde, desde a súa elección en 1942, chegando a ela en tempos mozos pero cargado de froitos científicos e literarios, Fermín Bouza-Brey, un dos fundadores do Seminario de Estudos Galegos, mestre de historiadores e afortunado dono da mellor palabra poética: un constante cultivador das plantas do “xardín dos poetas e do xardín dos eruditos”, en feliz expresión de Otero Pedrayo. Laboría nun e noutro xardín que prolongaría xenerosamente ata a data da súa morte, ocorrida en 1973, entre o aprecio dos seus pares e a admiración dos seus discípulos, que lle chegaron serodios pero non menos firmes do que o seu mestre.

E, finalmente, foi esta a cadeira rexentada polo profesor Xulio Francisco Oganado Vázquez, da que tomou posesión en 1980. El é a quen eu veño a suceder e, polo tanto, de quen me comprace facer unha lembranza algo máis alargada da súa persoa e da súa executoria intelectual, segundo ordenan os canons académicos. Foi home que me honrou coa súa amizade e foi autor dunha obra da que me beneficiei nas miñas horas de estudo da cuestión dos foros, na que só un ollo de xurista experimentado coma el é quen de descifrar o pensamento, case nunca verbalizado, dun cabezaleiro de foral monástico....

Nacera o profesor Ogando Vázquez no concello ourensán de Beariz, no cadabullo do ano de graza de 1913. Na cidade de Compostela cursou estudos no seminario de San Martiño Pinarío e, sendo xa un mozote, fíxose bacharel polo civil no prestixioso instituto de Noia, nos primeiros anos da República, onde profesaba o ilustre ourensán de nación, Álvaro de las Casas. Seguiu despois estudos universitarios na Facultade de Filosofía e Letras da Minerva compostelá, onde se graduaría xa rematada a Guerra Civil, na que foi combatente na arma de Artillería. Como era adoito naquel tempo, seguiu tamén algúns cursos da licenciatura de Dereito, que non remataría ata 1952, cando as ansias de ser un profesional da avogacía llo demandaron. Vencellado desde a súa mocidade aos ambientes católicos do galeguismo, participou na revista *Logos* e, sendo aínda un escolante, no propio Seminario de Estudos Galegos, entidade na que ingresou en outubro de 1931. Alí foi discípulo do profesor Filgueira Valverde e, tempo andado, tamén o seu “adxunto” na cadeira que o pontevedrés desempeñou na súa cidade natal, na inmediata posguerra. Acreditou Ogando desde os seus tempos universitarios unha “circía formación crásica” e unha “fonda concencia galega”, segundo lembraría o propio Filgueira no acto de recepción do meu predecesor, coma membro desta Academia, en 1980.

Catedrático de ensino secundario na disciplina de Lingua e Literatura Española, profesou uns anos na cidade de Lugo (1943-1949), logo na outra capital de irmandade romana, Astorga (1949-1954), para se asentar de forma definitiva en Ourense desde 1954, ocupando unha cadeira no Instituto do Posío, do que chegou a ser o seu director en 1966. Desde a data de chegada á cidade das Burgas, a súa lanzal figura formou parte da paisaxe humana ourensá, onde engadiu ao seu maxisterio de trinta promocións de estudantes, unha intensa vida profesional, social e cultural, que mantivo ata pouco antes do seu pasamento, ocorrido en abril do pasado ano 2005. Foron máis de cincuenta anos de morador auriense, que fixeron de Ogando un verdadeiro fillo adoptivo da cidade e unha figura sobranceira daquela Atenas miñota na que moraban algúns mestres e moitos discípulos da xeración Nós. Non é por acaso que fosen tres ourensáns ilustres (de nacemento ou adopción) os promotores de Ogando para a cadeira académica, formulada en oportuna proposta en febreiro de 1974. Foron eles, Sebastián Martínez-Risco, Xesús Ferro Couselo e, por descontado, Ramón Otero Pedrayo, aos que se engadiu o lucense Trapero Pardo, en aceno recoñecedor do paso de Ogando pola capital do alto Miño.

Tanto na proposta dos pares académicos coma no acto de ingreso do profesor Ogando, as razóns que alegaron uns e outros foron coincidentes, ao subliñar

tres trazos básicos da biografía do académico que, nesta ocasión, non podo senón subscribir. Dicían os seus promotores que Ogando Vázquez era, alén de cumprido profesor, un “conferenciante distinguidísimo”, un perito na historia dos xuristas galegos e un activista a favor da lingua e da cultura galegas. “Humanista”, “xurista” e “historiador das letras e das artes” son os riscos que Filgueira escollía para definir a traxectoria intelectual e profesional de Ogando. Certamente, este perfil é o máis acaído para que, no día de hoxe, rindamos un tributo de lembranza e recoñecemento do noso devanceiro na cadeira académica. Rescatarei algúns títulos do seu fardel de publicacións para darlles a necesaria fundanza ás miñas palabras.

Foi Ogando un escritor de notable erudición, tanto nas súas monografías coma nas notas críticas, dedicadas á historia monástica, a bibliotecas eclesiais ou a figuras coma López Ferreiro, Navarro Villoslada, Pardo Bazán, Arias Teixeira ou o padre Flórez. Dedicou longas xornadas ao estudo dun humanista fóra do común, coma foi o gramático Álvaro de Cadaval, inmortal autor dos versos que engalanan o friso do patio do Colexio de Fonseca, cerne da Universidade de Compostela. Pero onde a potencia investigadora e a facundia expositiva de Ogando se desenvolveron ao seu gusto, foi no estudo, orixinal por máis dun motivo, dos xuristas galegos da época moderna. Esta foi a súa gran contribución á cultura galega. As obras de xuristas coma García de Ovalle, Caldas Pereira, o tudense que foi mestre en Coimbra, ou Salgado de Somoza, o máis asinado defensor do regalismo en tempos dos Felipes, non tiñan segredos para o noso académico.

A súa formación non se cinxiu, con todo, ao terreo da historia do dereito, senón que se estendeu a campos da gramática histórica e da sociolingüística, como se puxo de relevo no seu discurso de ingreso nesta corporación, *Tres fitos senlleiros na historiografía da lingua galega, 1768, 1868, 1968*. Tres datas que esconden obras maiores da historia da lingua: o *Onomástico* de Sarmiento, a *Gramática* de Saco y Arce, o *Misal* galego; datas e obras que Ogando soubo enxergar con precisión histórica e con devoción polos seus mestres, próximos ou recuados.

* * *

Entre os moitos méritos que adornaban a Ogando Vázquez non era o menor o seu ourensanismo militante e a súa devoción pola figura de Otero Pedrayo. No instituto de ensino medio no que estudara e ensinara o polígrafo de Trasalba, no Posío auriense, foi parar tamén o profesor Ogando, en tempos

nos que Otero xa gobernaba a cadeira universitaria da rama de Xeografía, da que tomara posesión en 1950, aos seus sesenta e dous anos de idade. Botou oito anos en Compostela, entre a calor dos estudantes universitarios, os faladoiros do Café Español e os seus paseos nocturnos por rúas e quintanas, facendo realidade tantas evocacións que desde 1905 levaba feito da cidade, de forma persoal ou por medio dos seus “fillos literarios”, de varias xineas pero de idéntica cepa: Adriáns, Paios e Martiños. Un e outros gozaron e cantaron a eito a cidade do fillo do Zebedeo. Pero Otero nunca deixou de estar en Trasalba e en Ourense, onde seguiu mantendo os seus círculos de antigas e novas amizades. O profesor Ogando foi un dos cabezaleiros principais destas novas fornadas que arrouparon a Otero na súa fecunda vida madura e na súa elegante senectude. Á súa figura dedicou Ogando un dos seus últimos traballos, titulado xustamente *Otero Pedrayo, orador* (2001).

A figura do “señor de Trasalba” é, pois, un dos elos que nos vencella neste acto ao profesor Ogando e a min, o que fai ben patente que a deusa fortuna é menos veleidosa do que supoñen os seus detractores. De modo que a ocasión veume feita: o tema do discurso que decontado vou pronunciar tiña que ter coma protagonista a Otero Pedrayo. Certamente, entrar no territorio oteriano non é de todo novo para min, pero non deixa de ser algo temerario achegarse a ese continente intelectual e humano que é a obra e a personalidade de Otero. O difícil era adoptar o “punto de vista” que debía presidir este achegamento á obra do polígrafo de Trasalba. Descartada unha achega propia da crítica literaria ou acollerme ao abeiro máis seguro da historiografía, adoptei unha decisión de natureza fronteiriza: analizar un dos romances máis lidos e aprezados de Otero, *Arredor de si*, cos ollos dun historiador. Foi, ademais, a obra da que o propio Otero se sentía máis satisfeito e, engado pola miña parte, é a obra onde mellor se pode seguir o rastro da educación sentimental dun autor e mesmo dunha xeración que chantou os piares da cultura moderna en Galicia. A escolla era doada. Os resultados, xa logo se verán.

E así naceu esta “Fuga e retorno de Adrián Solovio”, que este é o nome do protagonista do romance oteriano, un nome que tamén é unha homenaxe á igrexa que, travesa por medio, confina polo norte con estes muros universitarios: a igrexa de Solovio, da que o protagonista se acordará estando en París, talvez ao cruzar a rue St. Jacques, quilómetro cero do Camiño francés. Pero, beleza do matiz, hai unha última razón para esta escolla: o preciso lugar desde onde lles estou a falar. Aquí, neste vello paraninfo da universidade compostelá, pronunciou Otero un dos máis fermosos discursos que un uni-

versitario pode facer, que é o da súa despedida coma profesor da súa dilecta Minerva. Fora un broche de ouro para unha etapa feliz, despois de ter pasado en Compostela, segundo reiterada confesión do autor, “os oitos anos máis ditosos da miña vida”. Remataron neste paraninfo, cun discurso dito naquela altura —e non é mérito menor— “na língoa de Pondal”, porque llo “pedira unha alumna”: ¿Quen podería obrar aquel milagre, senón unha anónima voz de seda? O discurso, seguido masivamente por profesores e centos de estudantes, foi un canto á primavera, esa estaxe das “once da mañán” que era, despois das canónicas “completas”, a máis gozosa hora oteriana.

“A poderosa voz de don Ramón electrizáranos a todos”, lembraría logo un dos escolantes presentes no acto, felizmente sentado hogano nun escano desta Academia (Franco Grande, 2004, 128). Non aspiro a provocar hoxe tal efecto. Pero se invoco aquel fasto que coroaba toda unha vida, sucedido vai para medio século, é para que me guíe con ben nesta cerimonia de introito nunha institución á que tantos devanceiros —comezando polo propio Otero— deron lustre e consagraron vidas. Gustaría que o seu exemplo e mesmo as súas voces ecoasen lenemente nas miñas palabras e, “more pedraiano”, que os seus pensares batesen, coma un ventíño mareiro, nas miñas tempos cavilosas, coma eran as de Adrián Solovio cando partiu camiño da súa longa viaxe. Pero antes de nos encontrar co Adrián, imos ver que quixo facer o señor de Trasalba con esta obra.

II. Un romance “rápido” e “actual”

Le danger de l'imitation est terrible.

Ce qui est bon pour un peuple est rarement bon pour un autre.

François-René de Chateaubriand, *Essai historique*, 1797

“Begann die Werke”. Así, con esta certeza, está encabezado o modesto caderno no que Otero comeza a redacción de *Arredor de si*, aínda sen título definido, probablemente non atopado ata que chegase ao final da redacción. Está datado este primeiro e incompleto borrador da obra nun dous de xaneiro de 1929 e, alén de afirmar un pouco estrañamente que “comezan os traballos”, engade, tamén en lingua tedesca aprendida nos seus anos de *flâneur* en Madrid, que se trata de “eine snelle roman”, expresión que coa axuda de diversos peritos, lemos coma “romance rápido” ou, como diría o seu autor meses máis tarde, unha “novela actual, case actual” (Salgado, 2001, 215). Dito doutro

modo, Otero non pretendía facer un romance histórico, do estilo d'Os *camións da vida*, senón un texto que contara cousas que os lectores podían coñecer directamente, aínda que fose a través de Adrián Solovio. A redacción do romance foi relativamente rápida, pois o seu remate está datado doce meses despois, en xaneiro de 1930, nunha das moradas do autor, daquela o seu pazo de Cimadevila, en Trasalba. Tendo en conta que ao mesmo tempo foi redactado o discurso de ingreso na Academia Galega, alén de ducias de artigos, pódese dicir que a xestación desta obra foi a propia dun romance “rápido” (pois pensamos que no canto de “snelle”, que en neerlandés significa “rápido”, o autor talvez quixera ter escrito “schnelle” nun máis correcto alemán).

E agora imos ao noso. *Arredor de si* chegaba nun momento de madurez intelectual do seu autor, pero tamén nun tempo de esperanzas. Algo se albiscaba de final de ciclo naqueles meses de 1929, cando se estaba a abanear a ditadura de Primo de Rivera aínda sen saber de certo cal sería o camiño a seguir: daquela había máis dun Solovio por España adiante. A obra oteriana ten, por tanto, algo de aura epocal pero moito máis de crónica espiritual dun proceso xeracional de conversión a unha causa: a construción de Galicia coma unha nación-cultura de Occidente, no contexto dunha España que fervía impaciente por resolver cuestións que nin a monarquía nin menos o réxime ditatorial instaurado en 1923 consideraran debidamente; o recoñecemento da diversidade cultural e política de España e, de paso, a participación das minorías intelectuais nese proceso, o romance oteriano confina claramente con estes dous aspectos, dos que falaremos longamente nas páxinas que seguen. Porque *Arredor de si* non é, coma moitas obras da altura, un *roman à clef*, pero ten, pola contra, moitas características propias dun *roman à thèse*, na que ademais de formación do protagonista, hai vontade de fixar unha mensaxe. É unha obra na que non suceden cousas, nin abundan os personaxes —certamente, só hai unha figura central rodeada de cando en vez por unha ducia de figuras moi pouco perfiladas—, nin hai dramas terribles, senón que hai argumentos e razóns que explican as decisións tomadas, a ruta escollida polo protagonista, tanto na fuxida desde a súa casa familiar, coma no seu retorno. É unha obra chea de cavilacións do seu actor principal, que nos conta o que ve, pero tamén o que pensa, o que debería facer no futuro, e mesmo algunhas das súas tarefas pendentes. Abundan as citas concretas, máis de trescentas, de autores antigos e modernos, así coma de personaxes históricos, pero tamén de cidades e vilas, rúas e prazas, o que lle dá un carácter máis próximo a un ensaio histórico ou filosófico do que a un relato plenamente literario (Fernández Roca, 1976, 251). Por iso se ten definido esta obra de

Otero coma un romance cultural ou intelectual, cando non pertencente ao ramo da “novela lírica”. Desta obra é da que me quero ocupar, co punto de vista que logo se dirá.

O seu protagonista é Adrián Solovio. Trátase dunha figura de ficción, por tanto inexistente, o que comporta algúns problemas epistemolóxicos para un historiador que, normalmente, ha de tratar de asuntos e persoeiros que tiveron vida real. Dito doutro modo, de sombras que algún día foron vidas. Solovio é, desde logo, unha sombra, pero polo que sabemos careceu de vida real. Foi unha vida de ficción, que se reduce á que lle deu o seu autor nas páxinas do romance e á que os sucesivos lectores lle foron concedendo no decorrer do tempo. Non obstante, son estes dous planos os que me interesan: a ficción de Solovio, a realidade intelectual do seu autor, Ramón Otero Pedrayo. Ambos os dous serán os protagonistas deste discurso, porque o que pretendo facer é unha reconstrución da formación do autor, da súa propia educación sentimental, servíndome das experiencias e matizacións de Solovio, pero tamén de moitas obras coetáneas, empezando polo epistolario e por diversos textos do propio Otero, nomeadamente as súas propias memorias ou *Lembranzas do meu vivir*. Poida que sexa un modo algo heterodoxo de se achegar ao autor e, por extensión, á xeración Nós. Mais tamén é o modo de poder combinar a miña propia especialización profesional coa natureza da institución que me acolle, na que a lingua e a literatura galegas constitúen o seu principal quiñón.

De toda a produción literaria de Otero, *Arredor de si* paréceme o texto máis acaído para este achegamento externo, concibido con vontade interdisciplinar. Con todo, será a ollada do historiador a que ha de predominar sobre calquera outra, nomeadamente a do crítico literario. Isto evita, por demais, reparar en asuntos de natureza formal, estrutura da obra e recursos estilísticos, que serían contidos imprescindibles para unha achega propia da crítica literaria. Son consciente do perigo que se pode correr mesturando dous campos diferentes entre si, aínda que unidos por un cordón umbilical: a ficción escrita por Otero Pedrayo e a biografía concreta e precisa do autor. Procurarei disterar, cando posible for, as informacións que proceden do propio romance e as adquiridas por outras fontes sobre a vida de Otero, sobre todo á vista dunha constatación que non se debe eludir: a biografía do autor, mesmo a cinxida aos anos anteriores á propia aparición de *Arredor de si*, é moito máis rica e poliédrica da que reflicte a obra en cuestión, de modo que sería un reduccionismo inxusto acoutar o Otero todo na figura de Solovio. O resultado final amosará en que medida foron ou non esquivados estes perigos, non por avisados menos difíciles de evitar.

O romance *Arredor de si* ten sido considerado case de forma unánime pola crítica literaria galega coma unha obra de forte contido autobiográfico, no que o seu autor trata de explicar a educación sentimental de Adrián Solovio coma resultado dunha loita interior entre o medio social e cultural no que nace e vive a súa familia, a integración nun ambiente cultural e intelectual diferente e pretendidamente superior, e a sensibilidade do protagonista, que non logra acougar ata que se produce a conversión ou a descuberta de Galicia coma a súa propia e íntima cultura. Que Solovio, coma figura de ficción, ten abondosas semellanzas con Otero Pedrayo é unha evidencia tamén admitida polo autor, para quen a obra sería “un exvoto de cera literaria do meu corpo e alma, pendurado na capela milagrosa”, en resposta a preguntas de Salvador Lorenzana para a revista bonaerense *Galicia Emigrante* (1955, número 15). El mesmo, nunha entrevista concedida ás beiras do seu pasamento, seguiu insistindo nesta consideración da obra coma unha resposta ao desacougo dun “home culto” pero sen firmeza vital (Freixanes, 1976).

Menos claro está o asunto de se esta obra reflicte a peripecia do autor ou, de forma máis extensa, a da xeración Nós, á que el mesmo, con Risco, Cuevillas, Losada ou Castela, pertencía. Vicente Risco así o quixo asentar no seu coñecido ensaio *Nós, os inadaptados*, escrito só tres anos despois da publicación do romance oteriano, cando afirmou que “*Arredor de si*, máis que unha novela, é a autobiografía non só dun home, senón dun agrupamento, case dunha xeración. É a autobiografía do cenáculo do autor, ao que eu pertencín tamén” (Risco, 1961, 73). Aínda que esta opinión foi discutida por autores coma Carlos Casares, para quen sería unicamente o propio Otero quen está detrás da figura de Adrián Solovio, o certo é que na obra se atopan moitos compoñentes de natureza xeracional ou mesmo epocais que nos permiten achegarnos a ela desde unha perspectiva de historia da cultura, que nos sitúe alén do seu sentido literario e da súa condición de exemplo de *Bildungsroman*, que certamente ten.

As características da “novela de formación” ou “novela de aprendizaxe” —que de ambas maneiras se verque a expresión tedesca— son ben coñecidas e, ademais, aquílanlle totalmente á obra de Otero Pedrayo, que en concepto de tal ten sido analisada coma exemplo de obra de “autoformación” (Rodríguez Fontela, 1996). O modelo clásico deste tipo de obras é o ciclo de *Guillermo Meister* de Goethe, que logo tivo moitos imitadores. En xeral, trátase dun heroe novo que, mediante a experiencia da viaxe e das relacións afectivas, pasa da ignorancia ao coñecemento de si e da sociedade que o rodea. O punto de partida do *Bildungsroman* é a “falta de sintonía del protagonista con la

colectividad a la que pertenece y narra el proceso mediante el cual se intenta resolver ese conflicto”, di un estudioso recente (Fernández Vázquez, 2002). O que acontece é que en *Arredor de si* a figura do protagonista resulta ser especialmente dependente desa colectividade, ata o punto de que é unha personalidade colectiva a que experimenta o proceso de formación e non unicamente o individuo concreto. Adrián Solovio representa o autor, un grupo xeracional pero, sobre todo, o intelectual que se ocupa da “resurrección” da patria durmida, previa descuberta e identificación coa mesma. O vencello coa comunidade orixinaria é a razón de ser da obra oteriana.

* * *

Unha das primeiras características que presenta esta obra é a de ser unha longa viaxe do protagonista, coma un novo Ulises que deixa a súa Itaca natal —un pazo da bocarribeira ourensá— e inicia unha aventura vital que o leva a varios lugares lonxanos, tanto en España coma no estranxeiro. Ramón Otero Pedrayo gustaba moito das viaxes, dos camiños, das peregrinacións. Era unha forma de facer patente a súa formación intelectual de raíz romántica, na que o gusto pola paisaxe, o contacto coa natureza pero, sobre todo, a concepción da vida individual coma un punto na liña do tempo, lle impuñan este constante movemento, ese devalar tan recorrente na súa prosa, erudita ou literaria. As obras maiores do polígrafo de Trasalba teñen coma principal motivo a viaxe e os camiños, desde a súa pioneira *Guía de Galicia* (1926) ata a viaxe a América de 1947 que recolle no libro *Por os vieiros da saudade*, publicado algúns anos despois (1953). E entre ambas datas, unha restrá de mencións ao desprazamento no espazo e no tempo: *Os camiños da vida*, *Devalar*, *A romeiría de Xelmírez* e, naturalmente, *Arredor de si*, a expresión máis acaída do movemento, coma unha viaxe interior do protagonista.

Un precoz Adrián Solobio (con esta grafía), o protagonista do relato *Escrito na néboa*, xa baduaba con estas ideas, en 1923: “maxinou o Universo en camiño: os homes, as árbores, os penedos, os pobos adispacio ou bulindo cara ó porvir” (NB, 131). Un maduro Otero, que comeza un 5 de marzo de 1963, día do seu aniversario, “o conto do meu vivir”, confesa perante aquela tarefa que inicia sen idea nin sistema, que “un home de setenta e tres anos volve a pór o pé no seu vieiro galego. O camiño sempre foi bon para min. Seu alumno” (FP-FOP, “Follas soltas”). Sempre o camiño coma práctica vital, pero tamén sempre coma chave para abrir o portelo da claridade interior,

coma ferramenta na loita constante contra a néboa, esa palabra de fondos ecos románticos que é das máis invocadas nos textos oterianos.

A viaxe comeza coma unha fuga, un abandono do lugar natal, ao que se despreza ou, cando menos, non se lle dá valor. É unha idea moi común neste tipo de “novelas de formación”, que se serven da viaxe coma dun recurso instrumental para que o protagonista poida adquirir novas experiencias e, sobre todo, poida comparar ou contrastar o coñecido co descoñecido. Os románticos gustaron inmensamente da viaxe. Pensemos no vizconde de Chateaubriand, tan lido e amado en Trasalba, que foi un dos grandes pioneiros do intelectual viaxeiro, tanto na América do norte coma na Europa mediterránea, coma recoñecía no prefacio das súas obras completas, botadas ao mar da lectura en 1826: “Eu véxome decote coma un navegante sempre río arriba no seu vaxel” (Hartog, 2003). Coma viaxeiros foron algúns dos mestres literarios de Otero, desde Stendhal, Renan ou Taine ata madame de Staël ou Goethe, que foron a Italia e Inglaterra, pero tamén a Grecia e a Palestina.

Os intelectuais e artistas de finais do século XIX, que se volveron unha miga románticos (fosen ou non “ao rivés”, coma advirte Otero do seu pai), gustaron tamén da viaxe coma experiencia. A viaxe ao Mediterráneo, cando non a lugares máis exóticos (a Polinesia de Gauguin), foi práctica habitual de escritores e artistas. O prego na acrópole ateniense de Renan ou as viaxes a Grecia e España de Maurice Barrès, poden servirnos de exemplo. Pero é que a viaxe resulta ser a chave fundamental para a descuberta dun mesmo ou da patria á que se pertence. O poeta Heine, que tamén foi ben amado en Trasalba, dixo nunha ocasión que “pasa unha cousa rara co patriotismo, co verdadeiro amor á patria; o amor pola patria alemá só xorde na fronteira de Alemaña”, cando se está fóra dela (F. Stern, 2003, 304). É a distancia que permite ver o bosque perdido. Tamén lle acontece a Solovio.

No tempo de entreguerras, a viaxe foi de certo unha obriga para moitos exiliados ou desprazados da súa patria, por mor da desfeita dos grandes imperios: millóns de personas (arredor dun cento) perderon vidas e patrias no século XX. O panorama cultural europeo está inzado de escritores, basicamente centroeuropeos, que foxen das novas fronteiras deseñadas polos tratados de paz a partir de 1918. Entre estes fugados atópanse rusos aléxicos á revolución bolxevique, milleiros de hebreos de raíz vilega e procedencia oriental, que se trasladan ás grandes capitais da *Mitteleuropa* (Viena, Berlín) ou *dandies* occidentais que procuran outra vida na Europa mediterránea ou que foxen ao Berlín da época de Weimar, seducidos pola súa fama de ser a moderna “Babilonia”. Elias Canetti desde Bulgaria, Isaiah Berlin desde o Báltico, Joseph

Roth desde a Galitzia polaca, Ernest Hemingway desde os Estados Unidos ou Christopher Isherwood desde Inglaterra —por acaso, os tres primeiros, de raza xudía— poden servir de referente individual destas prácticas certamente colectivas e masivas. Dalgúns deles botaremos man coma comparanza da peripecia soloviana.

Hai autores que reflicten de forma emblemática estas fugas ou, dito doutro modo, a difícil relación coa súa cultura de orixe. Pensemos nun autor ben querido de Otero, o irlandés James Joyce, quen amaba tanto a Irlanda que mesmo tivo que a abandonar, fuxindo primeiro a París e logo á cidade fronteiriza de Trieste, onde botou ben anos da súa vida e onde escribiu parte do *Ulysses*, logo rematado en Zürich. O seu irlandesismo cativou a Risco e a Otero Pedrayo, aínda que se lles fixese costa arriba entender aquela carraxe contra a “renacencia irlandesa”, pois, en palabras de Risco, “nin estivo cos renacentistas [irlandeses], nin cos seus nemigos”, de modo que “deixou terra, familia, amigos —que poucos podían ser— y eisiliouse” (Risco, 1926). Trátase da patria negada ou desprezada, por moito que se padeza do *mal du pays* que se transmuta en saudades do mundo perdido.

Collamos outro exemplo, dabondo diferente. O do xudeu oriental Joseph Roth, nado na rexión de Galitzia, nos confíns do imperio austro-húngaro. Coma relataría logo o seu amigo de infancia e coterráneo, Soma Morgenstern, a súa vida foi unha constante fuga, que o leva de Lemberg a Viena, logo a Frankfurt e Berlín, para rematar en París, onde forxaría a lenda de “santo bebedor”, pero tamén a imaxe máis precisa de afervorado lexitimista da monarquía austríaca. Fixo da súa vida unha “fuga sen fin” que, ademais, é o título dun dos seus máis coñecidos romances: “para el, estar en calquera parte, mesmo en ningures, era preferible a estar na casa” (Morgenstern, 2000, 328). Un home errante que apenas tivo nunca casa de seu e que se consideraba un *hotelpatriot*, un impenitente residente en hoteis e un permanente usuario de cafés, que eran un trasunto ideal da *Heimat* ou patria perdida (Magris, 1971, 46-47). Pero o máis rechamante do asunto é que, repudiando a súa cultura e lingua materna (tanto o *yiddish* —aínda “lingua nacional” da comunidade hebrea—, coma o ucraíno ou o polaco), abrazou con paixón a lingua tedesca e acabou por ser un adaíl do imperio austríaco e un dos mellores expoñentes diso que Claudio Magris chamou o “mito habsbúrxico” da literatura austríaca. Coma persoa sen raíces —*déraciné* no sentido barresiano, pero por decisión propia e non por influencia dun hipotético mestre— rexeitaba tamén a súa asimilación completa a outra cultura, como fixeran tantos xudeus occidentais, que por se camuflaren na súa nova vida acabaron substituindo o *Shabat* pola misa

dominical, como con sorna observou Roth algunha vez. Nunca quixo padecer de “asimilitis” e deixar de ser xudeu, que é un modo de ser fiel ao propio Eu étnico-relixioso, pero non á Terra na que nacera (Traverso, 2005). En Roth hai, pois, unha fuxida e un desenraizamento, pero nunca unha asimilación nin tampouco un retorno ao seu país de orixe, por moito que o leve consigo coma un Macondo particular.

A fuga de Adrián Solovio é, por tanto, ben diferente de todo este panorama. Forma parte dos “fugados” que descubren no exterior o que perderon e, de sutaque, necesitan volver á súa orixe. Ademais, trátase dun artificio literario, no que o seu autor non se atopa directamente implicado. Otero Pedrayo morrou fóra de Galicia durante algúns anos; talvez desprezase ou non fose consciente da importancia que tiña a lingua e a cultura de Galicia durante algún tempo da súa vida, pero os vencellos afectivos coa súa terra de orixe non se perderon. A relación coa familia, nomeadamente coa súa nai, foi estreitísima, como logo veremos, instalándose no que el chamaba as “dúas régoas”: vida en Madrid e vida en Ourense e Trasalba. E malia non ter seguido carreira en Compostela, era cidade que apreciaba mesmo polas constantes referencias que dela lle transmitira o seu pai Henrique. O grupo de amigos forxado nos tempos de infancia ourensá non se mellou co paso do tempo, senón que aínda se templou moito máis e se agrandou coa chegada doutros amigos decisivos, coma Antón Losada Diéguez ou Primitivo Rodríguez Sanjurjo. A posición do grupo ourensán no ámbito do estudo da cultura galega, aínda que fose inicialmente feito en lingua castelá (como revela a revista *La Centuria*, 1917), está clara desde o principio, así coma a súa vontade de romper co maxisterio de figuras influentes na cultura galega, coma Emilia Pardo Bazán.

Pero, en segundo lugar, o que mellor define a peripecia de Adrián Solovio non é o seu desacougo e a súa fuxida, senón xustamente o contrario, o seu retorno ás orixes, o seu vago paralelismo co Ulises homérico. Certamente, toda viaxe non está completa ata que se volve, coma canta Du Bellay no seu fermoso soneto, do que tanto gustaba o vate Cunqueiro polo moito consolo que lle deu no seu retiro mindoniense. Pero neste caso, o retorno a Itaca ten un sentido preciso: o de fundar unha identidade a partir da conversión do protagonista e do proceso de descuberta de Galicia coma unha cultura europea. No canto de volver para gozar da “dulzura anxevina” da patria familiar, Solovio procura a forza nutricia da Terra galaica. Non abondaba con volver. Era preciso ter un programa de acción para identificarse coa Terra e, logo, redimila da catividade na que se atopaba, froito das prácticas “imitadeiras”

dunhas elites sen compromiso nin conciencia nacional. Por tanto, será o retorno coma converso a unha causa o que lle dea sentido a toda a peripecia de Solovio.

* * *

A formación de Otero Pedrayo, á altura de 1930, é a propia dun intelectual que gastou moitos días da súa vida máis en lecturas, viaxes e faladoiros, do que nunha educación estritamente regulada. Nos anos de mocidade, como logo se verá á conta de Solovio, cubriu comodamente o expediente de lograr dous títulos universitarios, daquela con frecuencia unidos, que eran os de Letras e Dereito. Logo tivo unha longa etapa vital de educación informal, a medias entre Trasalba e Madrid, que non rematou ata 1919, cando gaña as oposicións de profesor de instituto, na cátedra de Xeografía e Historia. Foron anos de dúbidas e de buscas desacougadas, como lles aconteceu a moitos dos seus coetáneos. A caída das certezas positivistas desde finais do século XIX, a difusión de novos valores propios da *fin de siècle*, a desconfianza verbo da política e dos seus mecanismos de representación (nomeadamente, os parlamentarios) e a aparición progresiva dunha sociedade de masas que achegaba novos convidados ao banquete, fixeron de moitos destes mozos nados a finais do século XIX, uns *dilettanti* ou, dito á moda orteguiana, uns “espectadores” remisos a se comprometeren con nada en concreto. Observaban, pero non querían implicarse no mundo. Querían vivir e, ademais, tiñan fachenda de se amosar desencantados do mundo, anoxados respecto de toda idea ou esixencia de carácter material. Non acreditaban, porque non o precisaban, no que Eugen Weber chama a “cultura da necesidade” (realista, racional, utilitaria). Preferían o subxectivismo, a imaxinación, a sensibilidade (Weber, 1991, 306 e ss.). A actitude propia dos “herdeiros” ou dos rendistas, que poden vivir de “cortar o cupón”, sen agobios materiais de importancia.

A educación de Otero dependeu moito desta actitude, que é ben explícita tamén no seu amigo Vicente Risco, en Cuevillas e en algúns máis do “cenáculo” ourensán. Todos eles tardaron un mundo en “definirse”, en coller un rumbo na vida. Risco fíxoo dun modo rápido e drástico, a partir de 1918 e cun entusiasmo máis que notable, despois de norear pola teosofía e polo orientalismo, que con escasa repugnancia “adaptou” a unha cosmovisión galeguista (Beramendi, 2000). Otero deu pasos máis demorados, non se tendo decantado dunha forma plena en favor da política e da cultura galeguista, ata os tempos da ditadura de Primo de Rivera, malia a súa participación

intermitente en eventos significativos, coma as asembleas das Irmandades ou a redacción da revista *Nós*. Con todo, esta demora importa menos do que os froitos logrados. E estes foron ben vizosos e graúdos de 1923 en diante.

Neste ronsel hai que inscribir o propio romance que aquí imos analizar. Pero antes de entrar nel, cómpre apuntar algunhas das liñas mestras do pensamento oteriano ata 1930. Elas deben servirnos de sebe que demarque a roza feita polo autor no *Arredor de si* do monte abertal en que consiste o conxunto da súa obra. Na verdadeira fraga de ideas e de pensamentos que medran, aquí e acolá, na obra de Otero Pedrayo, hai algúns conceptos que están decote presentes e que rexen todo o seu labor coma escritor, romancista e mesmo coma investigador da xeografía e da historia. Un destes conceptos, talvez o primeiro de todos, é o seu sentimento da paisaxe ou da Terra coma expresión da unidade de acción do individuo co seu medio natural.

A Terra é o concepto máis presente en toda a xeración *Nós*, por riba de calquera outro, incluído o de Raza (Beramendi-Núñez Seixas, 1995, 100). Pero é en Otero onde acada maior concreción e relevancia. Podería pensarse que deriva da súa especialización profesional coma xeógrafo, pero non é razón suficiente. O sentimento da Terra expresa cabalmente unha gran parte da súa formación intelectual: o seu gusto pola filosofía de Spinoza, próxima dun auténtico panteísmo cósmico; a súa convicción de que hai unha íntima relación entre o individuo e a paisaxe, non dunha forma totalmente determinista ao estilo de Ratzel (que, por veces, nega expresamente), pero si de mutua interacción; posición que Otero aprendeu nos textos da xeografía rexional francesa, tan debuzada no estudo da interrelación entre *milieu* e *race*; e, en fin, a súa capacidade, mesmo persoal, para percibir sensacións a través da paisaxe, do clima, das sazóns, mesmo das falas, facilitou a esta presenza constante da paisaxe coma elemento explicativo da vida dos individuos. Otero chega a admitir que ata sente “climaticamente as falas” (LMV, 114). Esta importancia da Terra porase de manifesto en moitas pasaxes do romance soloviano pero, sobre todo, a través da superior metáfora que é o mapa de Fontán, que guía a Solovio na súa identificación con Galicia.

Outra idea forte do pensamento oteriano é aquela que deriva da súa formación romántica, que bebe nas fontelas do que Isaiah Berlin denominou a “contrailustración”, a que forxada na Alemaña do século XVIII se estende logo por toda Europa (Berlin, 1983 e 2000). Trátase dunha corrente de pensamento que camiñou de forma paralela á propia tradición ilustrada ata os tempos actuais, con autores de culto coma Herder, Vico ou Burke, que un estudoso actual da historia das ideas prefere denominar *les anti-Lumières*,

non tanto por negaren aquela raíz intelectual coma por teren seguido camiños diferentes (Sternhell, 2006). Algúns dos autores máis lidos por Otero, coma Goethe ou Chateaubriand, son vigas mestras do romanticismo europeo. Alén do aprecio da paisaxe e das viaxes (con frecuencia, á procura de “ruínas” ou monumentos esquecidos ou pouco apreciados), o romanticismo impuxo un xeito particular de relación coa Historia, consistente no feito de que ningunha realización dun pobo se pode someter a un criterio universalista. Con certa ironía observara Montesquieu que tiña razón Moctezuma cando pensaba que así coma a relixión dos españois era boa para eles, a de México debía ser boa para os aztecas (Meinecke, 1943, 134). Cada pobo, por tanto, ten a súa historia, en tanto que froito dun *Volksgeist* ou espírito popular e nacional, coma con tenacidade defendeu Herder fronte á elegancia universalista dun Voltaire. Esta idea central do romanticismo europeo está ben argumentada no seu discurso de ingreso na Academia Galega, en 1929.

Para Otero, o contacto coa Historia non foi só unha experiencia educativa, nin unha fonte de inspiración literaria, senón o primeiro dos seus afáns de estudante, mesmo por diante da literatura e da filosofía. A razón desta prevalencia da Historia non está nunha dedicación profesional á mesma, senón na convicción máis ampla de que a vida é un constante fluxo, un eterno decorrer, no que non se poden facer cortes abruptos. A Historia é o reino do paso do tempo, do “devalar” de ideas e de accións. Esta é a ensinanza da Historia, que Otero, coma moitos outros autores de raíz romántica, transforma en aprecio pola tradición. O respecto pola tradición pode levar a posturas ideolóxicas consideradas, normalmente de forma despectiva, coma “tradicionalistas” ou “reaccionarias” no ronsel dos autores que enxuizaron negativamente os efectos da revolución francesa (De Maistre, Barruel, Hervás y Panduro, Bonald...). Pero é claro que non se pode reducir a isto: a defensa dun relativismo analítico e dunha concepción da realidade non coma suma de individuos senón coma agregación de unidades orgánicas colectivas, é máis plural e complexa do que aparenta. A obra toda de Otero é unha boa proba desta complexidade.

A tradición é, ante todo, continuidade entre pasado e futuro. A consideración de que as nacións son un pacto de continuidade entre os vivos e os mortos, para dicilo ao modo de Renan, é unha das expresións dese respecto pola tradición e polo pasado que emana do todo o romanticismo europeo. Otero Pedrayo non é alleo a estas posicións ideolóxicas, que partilla co Risco da *Teoría do nacionalismo galego* (1920), pero que alarga e modula nos seus numerosos textos literarios e, sobre todo, a través de potentes metáforas: as árbores

son as súas preferidas, coma o eran nos textos de Taine ou de Barrès ou do “primeiro *Xenius*”, aquel que se lía afervoadamente no cenáculo ourensán. Eses castiñeiros de Trasalba, aqueles bidueiros da Terra Chá, esoutras árbores (tileiros, talvez) que olla no xardín do Ateneo mentres debulla libros... son metáforas análogas ás empregadas polo seu mestre Barrès, coma a do chamado “pradairo de Taine” perante o monumento parisino dos Inválidos, que logo se porá en relación —por analoxía explicativa— co oteriano mapa de Fontán. A “metáfora vexetal” da árbore é unha das ideas-forza barresianas, ben acollida por d’Ors (lembremos que Teresa é unha “Ben plantada”), porque “és la representació simbólica del Poder perpetuat gràcies a un procès biològic” (Dupláa, 1987, 42). As árbores presentan continuidade e espiritualidade, forza da natureza e ansia de contacto coa divindade, enraizamento na terra e dirección cara ao ceo. El que mellor metáfora se pode escoller para expresar o senso inmorrente da vida?

Alén de paisaxe e de tradición, ou sexa, de terra e de mortos, hai en Otero un “eixe” filosófico que se reflicte claramente nas angustias do Solovio literario. Trátase dun repudio do materialismo, das ideas absolutas e das certezas científicas nas que vivira o pensamento europeo da segunda metade do século XIX, entre os paradigmas de Spencer e Darwin. Otero formouse intelcualmente na crise daquelas certezas, coma moitos dos seus coetáneos da *fin de siècle* europea (en España, propiamente a xeración do 98 e moito menos a de 1914; en Galicia, a xeración Nós, a cabalo das dúas, como logo se verá). O positivismo debía deixar paso ao vitalismo e a certas formas de irracionalismo, de apelación aos sentimentos antes do que á razón. Por iso Otero (e Solovio) nunca chegan a entender a Kant (saiban ou non alemán) e beben con máis gusto da fonte de Bergson e do seu *élan* vital que dos textos do sabio de Königsberg. Estas tendencias ideolóxicas, por partilladas que fosen pola mocidade europea de finais do século XIX, non eran inocuas nin asépticas. Formaban parte do que despois se chamou a “revolución conservadora” dos tempos de entreguerras. Unha revolución que tivo, asemade, expresión política na crítica sistemática dalgúns dos elementos esenciais da tradición liberal decimonónica: a representación política, o parlamentarismo, a concepción dos individuos coma suxeitos políticos únicos.

A revolución conservadora insistiu precisamente no contrario: na necesidade de ter en conta unidades orgánicas intermedias entre o individuo e o Estado; denunciou de forma sistemática as lacras dos réximes representativos, que disolvían a identidade das elites no acto electoral; laiouise da presenza pública dos “bárbaros” e dos “filisteos” coma representantes da “multitude”, no sentir de

Le Bon, ou das “masas” no coñecido ensaio de Ortega. O rexeitamento destas posicións ten que ver coa aparición das sociedades de masas, un feito evidente despois da Gran Guerra. A resposta foi a defensa dun certo aristocratismo ou elitismo, un modo de combater o que se reputaba ser un sinal de decadencia que a coñecida obra de Oswald Spengler puxera en voga (Breuer, 1996). Os homes da xeración Nós e, con eles Otero, non se apartaron apenas destas ideas. Pero trátase dun pensamento epocal moi común. O historiador inglés George Trevelyan, quen dixera a principios de século que “os filisteus capturaron a Arca da Alianza”, amósase moito máis pesimista despois da Gran Guerra. Nunha carta á súa nai, escrita en 1921, confesa que “curiosamente é distinto vivir antes da guerra que despois. Esfumouse a certeza da permanencia” (Cannadine, 1992, 88). Era a percepción da perda de seguridade e tamén do triunfo do anonimato: só despois de 1914 comezou a ser necesario o emprego do pasaporte para viaxar dun país a outro. Incomodidade denunciada decote por vástagos das selectas elites europeas, coma Stefan Zweig, nas súas lembranzas do “mundo de onte” ou, entre nós, polo propio Alberto Insúa cando conta as súas frecuentes viaxes a Francia.

Aplicados estes presupostos ao romance *Arredor de si*, resulta claro que se trata dun proceso de educación sentimental, pero tamén de inadaptación ao mundo que o rodea. Por tanto, as angustias e desacougos de Adrián Solovio reflecten, antes ca nada, un desprezo pola sociedade de masas na que comeza a vivir e unha desesperada busca dunha identidade persoal que o distinga do resto dos individuos. É o drama dos “vinculeiros” perante a aparición dos “filisteos” (os *héritiers* contra os *boursiers*, dos que fala Eugen Weber, adiántandose á xerga popularizada por Bourdieu) que no romance oteriano representan dous irmáns: Adrián fronte a Xacobe. A obra oteriana resulta, pois, algo enganosa nas súas aparencias. Parecería reducirse só a un desacougo dun individuo —responder á pregunta, de ecos chateaubrianescos, “¿quen son Eu?”—, pero ten consecuencias sociais e políticas moi evidentes.

Adrián Solovio non acouga ata que logra atopar un programa de acción, un camiño para desprezar a súa enerxía e exercer a súa vontade redentora. E ese programa está na identificación con Galicia, coma Terra e coma Tradición, á que pretende restaurar (no senso clásico da palabra) mediante un “camiño de redención”. Aí é onde vai parar Solovio, cando el mesmo se converta en “historia”, isto é, en figura do pasado. Gustaríalle tamén participar no futuro desa redención e responder á pregunta “¿para que son útil?”, pero ha de deixar adiada para mellor gloria do Martiño Dumbría e outros rapaces novos

que andan polas páxinas do romance *Devalar*, tamén de autoría oteriana, cos que daremos cabo a esta viaxata polo mundo de Solovio.

* * *

Antes de entrarmos na análise de obra e de autor, cómpre lembrar de forma sucinta o contexto no que aparece esta obra de Otero Pedrayo. O seu autor, con pouco máis de corenta anos cumpridos, estaba sen dúbida na súa etapa vital máis brillante e fecunda. Alén de colaboracións en xornais e revistas (*El Pueblo Gallego*, *A Nosa Terra*, *Nós*, *Céltiga*, entre outras), así coma de obras especializadas de xeografía e de viaxes, no ano 1928 publicara, en tres tomos, o romance *Os camiños da vida*, na imprenta coruñesa de Nós, rexentada por Ánxel Casal. Obra que foi considerada xa naquela altura coma unha decisiva contribución á normalización literaria da lingua galega. Ao pouco tempo publica o fermoso libro de viaxes pola Galicia interior, *Pelerinaxes e, decontado, Arredor de si*. A fins do ano 1929, Otero ingresa na Academia Galega cun discurso centrado nas figuras de Pastor Díaz, Pondal e Rosalía de Castro, no que se resume boa parte da bagaxe cultural que atesouraba o señor de Trasalba. A súa presenza nos medios de comunicación aumenta e tamén os seus compromisos políticos e culturais, como revelan algunhas pasaxes dos seus correspondais epistolares, nomeadamente de Ánxel Casal e dos irmáns Villar Ponte. Á altura de 1930, Otero Pedrayo era xa unha figura consagrada no ámbito cultural galego, cunha participación activa no Seminario de Estudos Galegos e na creación da Asociación de Escritores Galegos, da que foi escollido coma primeiro presidente. Era un autor esencial para o proxecto editorial de Ánxel Casal e unha referencia política para a incorporación do nacionalismo galego á concorrencia política que se aveciñaba. Ben é verdade que outros compañeiros de xeración, coma Risco ou Castelao, estaban daquela a desenvolver unha enorme tarefa literaria, cultural e mesmo política. No ano 1930, o rianxeiro volvera había pouco dunha viaxe “pensionada” a Bretaña para estudar as súas cruces de pedra e esquecer a dor pola perda do seu único fillo. E o seu amigo da infancia, Vicente Risco, estíbese a preparar para ir, tamén “pensionado”, a Berlín e a Viena, na primavera daquel ano feliz para a cultura galega, na procura de saberes etnográficos. A aparición do *Arredor de si* ten, pois, algo de acontecemento xeracional e mesmo epocal: foi o ramo do albaroque literario erguido na segunda metade da década dos anos vinte por unha xeración que, privada da acción política directa nos tempos de Primo de Rivera, se debrozou con decisión no traballo cultural.

A decisión de escribir unha obra deste estilo non foi, desde logo, improvisada ou repentina. Estas cavilacións sobre a función dun “home culto” nunha sociedade “provinciana” están presentes xa no primeiro texto escrito de Otero, “La confesión del hombre culto” (*La Centuria*, 1917). Logo, cando comeza a escribir en galego, aparecen os primeiros xermolos desta mesma temática. É un dato admitido que *Arredor de si* ten un precedente, que é o relato curto *Escrito na néboa*, redactado xa en 1923 pero publicado anos máis tarde (Lar, 1927). A parentela formal destas dúas obras é clara (o nome do protagonista é o mesmo), aínda que os seus contidos diverxen notablemente e, desde logo, nada permite presumir no primeiro texto a fartura de reflexións e referencias que logo tería *Arredor de si*. Uns anos máis tarde, cando Otero situa o *incipit* do romance no día 2 de xaneiro de 1929, o autor mostra estar claramente decidido a escribir un texto de temática non histórica, senón “actual”, isto é, quere facer un romance claramente definible coma de tese, con forte contido autobiográfico.

Alén doutras obras e relatos curtos anteriores, esta obra reflicte unha constante de Otero Pedrayo coma autor, que se plasma de dous modos diferentes. Dunha banda, en narrar de forma sistemática a súa experiencia vital e darlle forma, ademais, á súa longa memoria, sexa individual ou familiar, sexa comunal. No canto de escoller un ton de relato histórico propio dun *scholar*, adopta unha forma literaria coma a máis acaída ás necesidades do autor. Porque Otero aspira a contar non só feitos ou sucedidos reais, senón e sobre todo, sentimentos, percepcións da paisaxe e das formas, valores intanxibles que teñen algo de inefable —de imposibilidade de seren ditos— nunha prosa historiográfica. Pero, en segundo lugar, non se trata só de contar algo intranscendente ou unha frecuente trama amorosa, senón de transmitir unha mensaxe e de crear unha opinión política, mediante o recurso do artificio literario. Non é que Otero recusase facer este traballo intelectual doutro xeito, que si o facía mediante artigos, conferencias e discursos, senón que adopta o relato literario coma unha ferramenta para asentar unha ideoloxía e crear unha opinión. O seu obxectivo era fundar unha narración nacional e patriótica coma, ao seu xeito, pretenderan facer no século XIX autores coma Benito Vicetto.

Mudado o que haxa que mudar, isto é o que fixeron algúns coetáneos e mestres seus, desde o primeiro d'Ors de *La ben plantada* ata as numerosas obras de Barrès, todas elas inzadas de ideas fortes pero que non merecerían entrar comodamente no rubro de romances. No caso d'orsiano, tense definido a obra tanto coma “novela” ou “ensaio filosófico” coma un “poema

en prosa" (X. Pla, 2004, X). Era esta a percepción que o propio autor tiña do seu traballo, que ben se advirte cando, en carta a Unamuno en febreiro de 1912, dicía moi rufo de *La ben plantada* que tiña moito de "predicación de doutrina" e de "evangelio del Anti-Unamuno" (Cacho, 1997a, 250 e ss.). Era unha mensaxe doutrinal e filosófica a que pretendía transmitir o daquela ideólogo do catalanismo, ata o punto de que os editores da obra, na súa cuarta edición de 1912, advertían que "aquest llibre, calificat unànimement de 'Breviari Nacional' ès [...] un tractat d'idees i de conducta, que dóna a l'home un camí per no perdre's entremig de l'anarquia i la confusió de doctrines i de tendències que avui domina" (d'Ors, 2004, 126).

Algo semellante se podería dicir das obras de Maurice Barrés, das que a súa maioría eran máis exposicións de ideas do que propiamente relatos literarios, idea que captou agudamente o narrador valenciano Blasco Ibáñez, quen na presentación do autor lorenés ao público español sostíña que, agás nun par de obras (xustamente as traducidas na colección por el dirixida), "todo lo que escribió [Barrès] tuvo una finalidad política" (Blasco Ibáñez, 1918, 22). Os romances do ciclo *Les bastions de l'Est* (ás que corresponden as obras aludidas por Blasco) tamén teñen unha explícita intencionalidade política e unha vontade catequética e doutrinal, malia o matiz blasquista. En realidade, é mellor acreditar na perspicacia con que Ortega enxuizaba as obras barresianas en 1923: "son labor tan patriótica como artisticamente nula" (OC, IV, 439). Pois ben, a qué outro fin responden as obras maiores dos membros da xeración Nós —pensemos só n'*Os camiños da vida* de Otero ou n'*O porco de pé*, de Risco, ambas publicadas no mesmo ano 1928 e, talvez, templadas na mesma forxa da revista ourensá—, senón aos de fundar unha identidade nacional, dada a súa condición —e autoconciencia— de seren autores "fundacionais" dun espazo cultural propio e de seren os voceiros que habían de espertar a patria durmida (Fernández Pérez-San Julián, 2003). *Arredor de si* non é obra teórica ao estilo da *Teoría do nacionalismo galego* do Risco de dez anos antes, nin destila a carraxe antifilisteia d'*O porco de pé*, pero está dirixida á formación dunha mocidade sensible á chamada da Terra e da tradición e, desde logo, puido cumprir algunhas funcións, nos tempos da II República, análogas ás que o texto risquiano desempeñara nos primeiros anos vinte. O contido doutrinal de *Arredor de si* non é tan explícito coma na obra do catalán Xènius e os conflitos ideolóxicos que na obra oteriana se abeiran son de menor fuste que en moitos dos romances barresianos, pero o recurso a un "tipo ideal" que sirva de estandarte dun programa político de conversión do protagonista a favor dunha causa nacional é moito máis sólido do que nas obras aludidas.

Fica nun luscofusco o problema do contexto histórico no que se publica esta obra, que presenta máis dunha dúbida. Nunha perspectiva simplemente pragmática, habería que concluír que o que importa é a obra en si, a decisión do autor, e non as referencias epocais que se lle poidan apoñer. Pero coma “novela de formación” sae a lume con vinte ou trinta anos de atraso respecto de moitas outras obras análogas, tanto no sistema literario español, coma no europeo. Varios autores da chamada xeración do 98 publicaron, a principios de século, obras deste estilo, que mesmo son invocadas de cando en vez polo propio Solovio, coma son *La voluntad* de Azorín ou *Camino de perfección*, de Pío Baroja, ambas aparecidas en 1902. Tamén Otero Pedrayo as menciona máis dunha vez nas súas lembranzas do tempo de estudante en Madrid: “lin dos primeiros de Baroja, *Camino de perfección*, ao pouco de chegar á universidade madrileña (LMV, 38). Logo lería a Azorín e a Ganivet, a Unamuno e a Costa; en xeral, a toda a xeración do 98 que, dalgún modo, considera os seus mestres indirectos.

As dúas mentadas obras de Baroja e Azorín teñen especial importancia, por seren de temática análoga á ensaiada por Otero en *Arredor de si*. Son obras que Azaña considerou no seu tempo coma representativas das novas xeracións literarias que se revolvían contra Galdós, Valera e a Pardo Bazán: o realismo ou naturalismo debían deixar paso franco ao intimismo e ao lirismo. E son, coma en *Arredor de si*, relatos que “retratan hombres indecisos, flojos, desorientados, que por desdoblamiento enfermizo están como aparte de su vida y antes de cursarla se plantean mil cuestiones sobre su valor intrínseco”. Velaquí a diagnose dun fino crítico literario coma Azaña, á altura de 1930: aqueles romances son “testimonios irrecusables” do ambiente de principios de século, de melancolías e solpores, de palabras maiúsculas (Verdade, Vida, Espírito...) e de “moral nietzscheana”, de loita constante por algo, aínda que non se soubese ben por que había que loitar (Azaña, OC, I, 629). E semellante ausencia de contemporaneidade ten *Arredor de si* coas obras mencionadas de Maurice Barrès ou de Eugeni d’Ors.

Esta asincronía é, xustamente, un dos datos esenciais para o entendemento da obra oteriana. A súa aparición ten que ver coa madurez dunha xeración que carecía de mestres directos e, sobre todo, explícase polo protagonismo duns homes que se converteran en guieiros do nacionalismo galego a partir dos anos vinte. É a demora con que se organiza non só o movemento das Irmandades da Fala, senón unha auténtica cultura nacional, a que explica esta diferenza cronolóxica. Non se trata dunha opción individual, propia dun autor “rezagado” ou perdido, fronte aos paradigmas dominantes na literatura

europaea de finais dos anos vinte. De feito, Otero xa adiantaba esta necesidade de responder á pregunta de "¿quen sou Eu?", desde a súa primeira aparición en *La Centuria*. O que acontece é que non madurara a súa reflexión, porque non se encontrara aínda coa cultura galega. A aparición do romance oteriano ilustra non só polo que di, senón polo momento histórico no que é concibido e publicado. Ademais, resulta problemático facer depender a fortuna dunha obra da súa adaptación ás estruturas ideolóxicas e culturais dunha época determinada.

Entre os moitos exemplos que ten a historia literaria e cultural europea, hai un ben próximo e ilustrativo: o éxito de *Il Gattopardo* de Lampedusa, nunha altura na que predominaba o realismo social ou as vaguidades do *nouveau roman* francés. Fora xustamente a consideración do texto coma obra antiga, propia dos anos trinta, a razón que levou ao asesor literario de Mondadori, o romancista de orixe siciliana Elio Vittorini, a rexeitar o manuscrito lampe-dusiano, coas consecuencias que ben se coñecen: cincuenta e dúas edicións en poucos anos, na casa Feltrinelli, a editora que acolleu finalmente o texto de Lampedusa, daquela mellor avaliado por un romancista menos libresco, como era Giorgio Bassani, ferrarés de nación (Gilmore, 1994). E, tamén neste caso, o éxito da obra ten que ver pouco coa secuencia de estilos e modas literarias, e moito máis coa necesidade dunha sociedade italiana de posguerra de entender un proceso histórico coma o *Risorgimento* dos tempos de Cavour e de Garibaldi, tan debatido daquela coma expresión histórica de *rivoluzione mancata*, en coñecida apreciación de Antonio Gramsci. *Arredor de si* non propiciou semellantes debates nin tivo daquela unha recepción especial por parte do público lector galego, nin rompeu as fronteiras culturais galegas. Pero ten de común co exemplo lampe-dusiano o feito de seren contributos de autores que se ven a si mesmos coma final de estirpe, que son quen de contar por vía literaria un problema social e político que afecta dun modo central á sociedade á que se dirixen.

* * *

Entramos, pois, na análise da obra oteriana con algunha reserva de método, pero coa convicción de que se trata dun texto maior de toda a produción do autor e, ademais, coa esperanza de entender mellor a posición de toda unha xeración, a través dun pequeno "torno" como é esta ollada concentra-da sobre un único texto literario. O propósito é seguir, ao modo dun escolta que coñece o "futuro do pasado", isto é, as consecuencias das accións e

cavilacións do protagonista, as peripecias de Adrián Solovio en catro lugares concretos. Da situación de partida, que é o mundo da bocarribeira do Miño, imos decontado á etapa de formación de Solovio no Madrid dos primeiros anos do século XX. Logo acompañaremos a súa excursión europea, reducida na práctica a dúas cidades especialmente representativas pero parcialmente opostas: o París posterior á *belle époque* e o Berlín da república de Weimar. Todo isto compón a fuga do Solovio. Finalmente, asistimos ao seu retorno á aldea, que é un retorno a Galicia, da que descobre unha serie de valores contrarios aos estereotipos que observara tanto na súa familia coma entre os galegos de Madrid ou nas súas conversas europeas coa súa amada marquesa: unha Galicia vagamente sentida, cantada nalgún verso de poeta romántico, pero subalterna cultural e politicamente.

O periplo que efectua Solovio non é o propio dun habitual libro de viaxes, por máis que se fixese ao modo dos grandes clásicos, coma Goethe, Stendhal, Taine ou Chateaubriand. A viaxe non é unha descuberta do Outro, senón unha cavilación sobre o Eu, sobre a identidade do propio protagonista e, finalmente, sobre o Nós colectivo. Isto evítanos a dispersión de nos ter que ilustrar sobre o que ve e non ve Solovio, e obriga a nos debruzar sobre os contrastes entre a súa formación intelectual e sentimental e o fin vital para o que se quere preparar. Se Solovio anda deseguido arredor de si á procura de saber quen é, a nosa particular viaxe vai xirar arredor da cuestión complementaria de saber por que Solovio quere ser o que pretende ser, a quen admira e de quen se alonxa. O traxecto non será incómodo, pois imos camiñar subidos ás costas dun clásico... ás que decontado lles invito a subirse, na estación de Ávila, nun tren que nos leva camiño de Madrid.

III. Fuga a Madrid: “Quen son Eu?”

*Fora de la tradició, cap veritable originalitat.
Tot lo que no és tradició, és plagj.*

Eugeni d'Ors, *Glossari*, 1911

Adrián Solovio amence entre o balbordo propio dunha estación de tren dun ano indeterminado de principios do século XX, de camiño cara a Madrid. Non era a primeira vez que lle acontecía tal cousa. Fixera esta viaxe moitas veces, coma a fixera o seu creador, Otero Pedrayo, quen botou unha chea de anos en Madrid, entre 1905 e 1919: “catorce invernos” e “catorce

primaveras”, segundo lle confesa en 1930 ao xornalista Johán Carballeira (Salgado, 2001, 214). Foran “centos de viaxes” no tren, coma dirá tamén nas súas *Lembranzas*. Os veráns e primeiros outonos eran de obrigada estaxe en Ourense e arredores miñotos, na súa casa petrucial de Trasalba. As viaxes, sempre en tren, polo antigo camiño de Monforte, León, Venta de Baños e Medina: “aquila ‘jota’ curtante ouvida en Medina”, matina Solovio como premonición do que lle esperaba na capital madrileña (AS, 7). Xa non era cousa de viaxar nas dilixencias e cos arrieiros maragatos do século XIX, coma tiveran que facer os seus devanceiros: o propio marqués de Figueroa contoulle aquelas venturas ao mozo Otero na súa primeira viaxe a Madrid, en outubro de 1905.

Acordou Adrián nunha terra coñecida e moi amada, a cidade de Ávila, que “chega ô éstasis total-as seráns no seu paisaxe nú, cuasque luar”, adianta Otero en 1926. Pero tamén lle gustaba pola mañá. No segundo escrito coñecido de Otero, “Cartas espontáneas” (*La Centuria*, 1917), xa se atopa unha referencia a unha “visión de Ávila la vieja” que define coma “una promesa de Compostela”, nunha “fría mañana de sol, viento, nieve en las cumbres”. Era a de Ávila unha terra fría, balizada por chopos, e dunha “lus estrana” —dirá Solovio—, coma se fose “gris prata”, que tal a definiu Rivas Cherif coa axuda do seu amigo Azaña nunha das súas excursións polos circundos das serras da Meseta. Tiña que ser en Ávila onde acordara Adrián, un lugar literario por demais, onde un pedraiano Cunqueiro sentiría tempo despois, oíndo un pitido da locomotora que rachaba o penedoso aire da estepa abulense, que nese pitido estaba resumida a literatura (rusa, talvez) do século XIX todo. Solovio tamén nacía literariamente, coa áurea luz da mañá, na terra de Ávila. Unha longa vida de aprendizaxe lle esperaba, coma longo era o pitido daquel tren que carrexaba galegos cara ao *Eldorado* madrileño.

Solovio deixara tras de si os seus lugares da infancia e primeira mocidade e volvía de novo a Madrid para ser un opositor a un posto de funcionario docente (a poder ser, profesor de filosofía) e facerse un home de proveito. Sentía que tiña dúbidas sobre o camiño a seguir, pero era preciso lograr unha posición social e dar satisfacción ás arelas familiares, que xa non se podían adiar máis. Cavilacións que xa se fixera o propio Otero, cando lle contaba á nai Eladia que acabara a súa primeira carreira, en outono de 1908: “se acabó la vida de estudiante, primera etapa de la *hombria* [...]. Ahora empieza lo peor: las oposiciones, la lucha por descollar y vencer que debilita al más templado” (FP-FOP-C-630/1). Era precisa vontade, enerxía e, desde logo, algunha recomendación para se colocar. A ilusión de Solovio era a

propia de todo “galleguito listo” que vai a Madrid. Levaba consigo un fardel de recordos e de sensacións, a certeza do agarimo e apoio da súa familia, pero tamén unha clara determinación: debía descubrir quen era e para que servía, en suma, volverse un home: “¿Cuándo se es hombre?”, pregunta José Ramón, o protagonista do romance *Adolescencia* (Otero, 1988, 43). Pois a iso ía Solovio a Madrid, a facerse un home. Era a primeira fase da súa longa aprendizaxe.

* * *

Antes de entrarmos nestes anos de formación, non estará de máis botar unha ollada cara atrás e vermos quen era daquela Solovio, de onde viña e por que se lle ocorreu a idea de ir a Madrid. O Solovio que esperta en Ávila é un vástago dunha familia de Ourense, máis abastada en xineas do que en guineas, que ficara ben novo orfo de pai. Os diñeiros non lle sobran: a xusteza con que lle dá conta á súa nai dos seus gastos en Madrid é unha constante da súa correspondencia, así coma as dificultades que ela tiña con caseiros e rendeiros. Na súa infancia e primeira mocidade, Otero cumprira axeitadamente as primeiras estaxes da súa formación coma estudante de liceo nunha pequena capital de provincia, onde fixo o seu ingreso en setembro do ano 1898, perante un tribunal no que “estaban don Marcelo, don Salvador Padilla e un profesor de Francés, moi fino” (Otero, 1979, 29). Era o Instituto “novo”, o do xardín do Posío, onde logo el sería tamén profesor. Non era un liceo, desde logo, comparable aos que o propio Solovio admirará en París (*Louis le Grand, Condorcet*, onde estudaran os seus admirados Bergson e Proust), pero era un centro de ensino de notable calidade: “por aqueles tempos, o mellor dos centros secundarios de España”, dirá Otero con escasa modestia na súa biografía de Cuevillas (Otero, 1980, 26).

Podemos seguir esta fase vital, alén de noutros textos ou fontes secundarias, mediante relatos curtos, romances, cartas familiares e lembranzas, escritas polo propio Otero, que son as nosas fontes primarias. En varias ocasións ten contado algunhas das súas lecturas de infancia, logo recollidas no fermoso libro *A historia dun neno*, que debe ser a primeira parte das súas memorias (Otero, 1979). Tamén sabemos das súas querenzas literarias, coma o vizconde de Chateaubriand, lido nunha edición que era “da librería do meu pai”, ou o ruso Tolstoi, a quen gustaba de ler no xardín, “pé do laranxo”, di noutro dos seus lembradoiros papeis. O neno Otero chegou ao ensino medio cunha formación básica propia dun contorno familiar culto, que tiña unha regular

biblioteca na casa e que se podía permitir visitar cidades “balnearias” coma San Sebastián, alén de coñecer outras cidades galegas, coma A Coruña e Vigo. Logo veu a educación propiamente regulada, fundamento do seu saber enciclopédico posterior.

Favorecido por ter entusiastas profesores, coma Moreno López ou Marcelo Macías, lograra Otero uns bos fundamentos no coñecemento do latín, da historia literaria e, nomeadamente, da xeografía que lle ensinou Moreno López, de quen fora “durante cinco anos o seu mellor discípulo”, segundo confesa no seu relembro biográfico contido no *Libro dos amigos* (LA, 10). Grazas a este profesor andaluz coñeceu Otero as obras de Ratzel e de Reclús, e mesmo ao Jules Michelet do *Tableau de France* que tanto lle acompañaría na súa longa vida. Porque, a fin de contas, as recorrentes matinas sobre a “Carta xeométrica de Galicia”, isto é, o mapa de Domingo Fontán, non se comprenden sen esta inicial formación de xeógrafo rexional. A influencia destes dous mestres foi recoñecida moitas veces por Otero. No romance *Adolescencia*, publicado despois da guerra, hai un capítulo a eles dedicado, onde se definen con precisión: “don Eduardo era la pasión y don Marcelo la serenidad” (Otero, 1988, 69). Unha definición, propia do barón de Montesquieu —o pensamento coma suma de “xinete” (razón) e “cabalo” (paixón)—, que acompañaría a Otero de por vida, por máis que a paixón decote lle privase de mellor gana.

O rapaz que era Otero Pedrayo cubrira tamén outras xeiras da súa educación sentimental, na compañía de amigos de familia, máis ou menos da mesma idade, desde Vicente Risco, que lle levaba uns catro anos, ata Floro Cuevillas ou Manuel Martínez-Risco, o futuro catedrático de Óptica, coetáneo do fidalgo de Trasalba: “foi o meu compañeiro perante cinco anos no Instituto de Ourense” (LA, 51). A amizade con Vicente era tan familiar que é dos poucos (alén de familiares e xente da casa de Trasalba) polos que lle pregunta á súa nai, desde Madrid, no cabo das súas epístolas. O propio Otero, na lembranza do amigo morto, dirá que “somos da mesma xeración e cidade, nados na mesma casa, de familias entramas cinguidas por antiga e fidalga amizade, non desemeillantes nos fitos os derroteiros dos nosos estudos” (Otero, 1969, 266).

Nas súas paseatas polo vello Ourense, nas súas relacións familiares, nas lecturas partilladas, nos xogos infantís e nas viaxes aos pazos da aldea (cando os tiñan), decorreron a infancia e adolescencia duns mozos que pertencían á “boa sociedade” de Auria, coma Otero, os Risco ou os Cuevillas. E tiveron a fortuna de ter mestres dentro e fóra das aulas do instituto. Admiraba xa daquela Otero o traballo dalgúns círculos ourensáns que logo formarían

parte do seu propio “cenáculo”, coma eran os “anticuarios”, entre os que so-
branceaban Marcelo Macías, Benito F. Alonso, Manuel Sueiro, Julio A. Cue-
villas ou Arturo Vázquez Núñez, agrupados arredor da Comisión Provincial
de Monumentos. Eran xentes algo estrañas, que non debatían dos asuntos
cotiáns (política, vida local...), pero que cativaron ao mozo Otero. Anos
máis tarde evocaría aquela xente, con ocasión do pasamento dun deles,
Cándido Cid, con algún aceno que lembra a vella *boutade* risquiana contida
no manifesto inicial de *La Centuria*:

Los estudiantes que hace cuarenta años corríamos entre clase y clase por el Jardín del Posío [...], descubrimos, un día, con sorpresa, a un grupo de señores que entre los habituales del orensanísimo Paseo, no hablaban de política, ni glosaban egoístas recuerdos, ni afilaban críticas acerbas [...]. Eran los señores de la Comisión de Monumentos. Gracias a ellos —y a los poetas, sus amigos, nunca ausentes de este valle de ruiseñores y conmovidos otoños— era Orense, en España y en el mundo, algo más que el punto que señala en el mapa a una capital de provincia (Otero, 1939, 126).

* * *

O seguinte paso vital de Otero Pedrayo foi a chegada á Universidade. Chegada que se produciu no curso escolar 1904-1905, en dúas xeiras algo diferentes. Cursou por libre o ano preparatorio, a diferenza dos seus condiscípulos que xa se trasladaron a Compostela, segundo lembra Otero con algunha saudade: “Finaron as vacaciós de Nadal i-os estudantes do Preparatorio voltaban para Sant’Yago. Foran os meus compañeiros d’Istituto e inda viviamos na irmandade criada no unánime espertar das nosas vidas. Eu era estudante *por libre*” (Otero, 1926, 2). Logo, durante os meses da primavera, estivo en Compostela preparando os exames precisos para seguir os estudos superiores de Filosofía e Letras, “una carrera rara”, dirá nunha pasaxe de *Adolescencia* (Otero, 1988, 39). E, a partir do outono, trasladáronse a Madrid, onde cursaría a súa carreira universitaria. Da breve estadía en Compostela deixou Otero cumprida evocación de ambientes e de profesores, así coma dos gustos dos vástagos da “boa sociedade” galega que botaban ben de anos na estudantina santiaguesa. Non se aparta moito do que, tempo andado, tamén evocará un colega ourensán de Floro Cuevillas, coma “tempos universitarios” trufados de vida troiana (Queraizeta, 1960, 41-44).

Pero os relembrs de Otero teñen máis interese porque se achegan ao plano psicolóxico que conecta decontado con Adrián Solovio. Pois Otero lémbrese a si mesmo, aínda un “mociño riseiro, amigo das discusiós” —malia ter ficado orfo de pai meses antes—, coma a “derradeira pantasma do Romantismo”

ou un “vago acorde epilodal”, nun claro aceno chateaubrianesco: a auto-percepción de ser doutra época, a paixón por dar conta do paso do tempo. Pero tamén confesa que “tiña medo de ser antipático” e non dar coa medida exacta nas súas relacións cos amigos, en palabras nas que talvez ecoa a máxima de *pas d’amitiés particulières* que proclamara Ernest Renan no seus *Souvenir d’enfance et de jeunesse*, coma norma de vida para un *clerc* entregado ao seu traballo intelectual. Medo que non padecerá logo Solovio, quen di en Madrid que “tiña moitos amigos”. O seu creador, Otero, confesa naquel mesmo ano de 1930 en entrevista de xornal que en Madrid, de estudante, tiña “infinitas amizades” (Salgado, 2001, 214). Esta referencia aos amigos, sexa por abundancia ou por escaseza, é moi constante na prosa memorialística oteriana. Proba evidente de ter superada a prevención do mestre bretón.

Na universidade compostelá, malia ter daquela a un profesor ilustre coma Armando Cotarelo Valledor, non se podía seguir a carreira de Letras, que Otero prefería ás clásicas que se cursaban en Compostela (Dereito, Medicina, Farmacia). Ademais, Otero non gustou do profesorado compostelán comparado co de Madrid, segundo lle conta á súa nai, aos tres días de chegar ao “caserón” de San Bernardo: “Estoy muy satisfecho de las clases: de oír a hombres eminentes á oír a profesores vulgares coma los de Santiago va mucha diferencia” (FOP-C-030). Algo semellante pensará logo Solovio, tamén acabado de chegar a Madrid, cando pensando un instante en Santiago engade unha frase de prosa azoriniana: “Catedráticos enchisteirados, sabios cuia sona non pasaba de Cacheiras” (AS, 10). Era preciso, pois, saír de Galicia como, por outra banda, facía boa parte das elites galegas, especialmente as da Galicia oriental, sempre máis inclinadas a Valladolid, Salamanca ou mesmo a Madrid, do que remanecer na galega Compostela. Otero non podía ser unha excepción, pero había dúbidas sobre o seu destino: ¿a onde ir?

Propuxen á miña nai Salamanca. Tamén alí podía compracer seguindo os cursos de Dereito. Chamábame a cadeira, ben de mañán de Dn Miguel de Unamuno. E nil a leución de vontade. Precisaba de carácter, de silencio [...].

A miña nai, ca idea para min de unha carreira política e social, quixo sempre Madrid. E tamén Moreno López. Pensaba nos seus amigos da Institución. Agardaba para min unha lucidía e serea sona no profesorado liberal (LMV, 23).

Deixemos polo de agora ao mozo Otero e volvamos ao xa máis maduro Solovio, que chega a Madrid, coa experiencia de moitas viaxes previas. El sabe que se trata dunha “fuxida” (verba que o autor emprega de cando en vez) na procura

dun sentido para a súa vida que, en certo modo, é a dun fracasado que vai á Corte pretender un posto oficial —por máis que sexa funcional—, como facían decote milleiros de galegos. Pero ninguén o está a esperar en Madrid, non ten casa de seu, chega “coma o primeiro día, procurando fonda”, tal que un estudante primeirizo (AS, 11). Talmente é o que lle conta o mozo Otero á súa nai Eladia, ao pouco de chegar a Madrid en carta do 30 de outubro de 1905: “El viaje lo hize con Espada y vine muy cómodo utilizando la almohada. A la estación nadie fué á esperar, y tampoco hizo falta” (FOP-C-030). O que lle espera na capital madrileña é unha fartura de experiencias persoais que, no canto de lle aclararen o seu pensamento, acabará por botalo mundo adiante, cara ás “Babilonias” de París e Berlín. Non obstante, a etapa madrileña de Solovio é fundamental para entender o seu retorno. Porque será, finalmente, en Madrid onde rexeite as dúas alternativas que coma “galleguito listo” se lle presentaban. Ou ben lograr ser un profesor de filosofía, un honorable membro dun corpo funcional, de estilo institucionista ou, pola contra, facerse un *dandy* de bo vivir, “paseante” na Corte coma un *flâneur* á parisién, trasnoitador e tertuliano, debullando comodamente o peculio familiar. Ambas opcións son tentadas por Solovio e ambas rexeitadas explicitamente. Pero este final esconde toda unha peripezia vital e intelectual que debe ser analizada a través de varias aproximacións.

* * *

Cómpre comezar por ollar o Madrid que atopa Solovio, guiado sen dúbida polo que o propio Otero vira desde a súa chegada á capital no ano 1905. Gobernaban daquela os liberais, que presidía o galego Montero Ríos, unha figura que lle era familiar a Otero polas conversas familiares do círculo do seu pai e do deputado polo distrito de Ourense, Vicente Pérez, monterista de vello. Tamén lle era familiar pola amizade que o “golpe de Lourizán” —a expresión é do propio Otero— tiña co médico da casa (o que atendera a súa nai no parto) e co seu propio avó, Ramón Pedrayo, a quen Montero tentara levar, sen éxito, para o seu bufete madrileño sito na rúa do Duque de Alba. Na primeira viaxe a Madrid en tren, “en día de deputados”, coñecera a Luís Espada, deputado polo distrito de Verín, e ao marqués de Figueroa, tamén deputado, falanguero e populista, que mesmo se dirixira en galego aos paisanos na estación do Barco de Valdeorras. E levaba cartas de presentación para Sánchez-Moguel, Salés y Ferré ou González Garbí, e mesmo algunhas botellas de tostado para si e de “cañeja” para Bugallal. A vida cortesá oficial era a fonte principal de noticias: visitas

de mandatarios estranxeiros, coma a do presidente francés Loubet, a voda do monarca co atentado de Morral cometido aquel mesmo día, os problemas suscitados polos incidentes do *Cu-Cut* e a posterior Lei de Xurisdicións, a guerra de Marrocos... De todo isto fala Otero nas súas cartas á familia.

A carón desta vida oficial, aparece un Madrid plebeo que percibe o mozo Otero nada máis baixar do tren. É o Madrid dun aire mesto, penetrado dun bafo de “acento popular de chaves de navalla de Albacete”; é a cidade dos barrios sureños da porta de Toledo, cheos dun “rolar xentil ou desacordado dos coches, de berros de trapeiros ás mañás, de pregós de xornais despois”; en suma, a “descoberta dun Madride fouloso de tempos”, movido polos aires da serra do Guadarrama e convertido a unha estética imposta polas “chairas andaluzas e murcianas” en rúas e casas, engalanadas con azulexos que moito lle sorprenden ao mozo ourensán (LMV, 29). Era Madrid unha mestura de “xenialidade” e “chabacanería” (en apreciación orteguiana), que literariamente reflectira un dos mestres imaxinarios de Otero, o granadino Ganivet no seu romance *Los trabajos de Pío Cid*. Unha cidade, pois, ben diferente do Ourense que acababa de deixar Otero e da Compostela das rúas e dos breves paseos, que pisara no remate da primavera. Solovio, coma antes Otero, chegaba por primeira vez a unha gran cidade.

Madrid era daquela unha urbe en proceso de rápida transformación, coma observou un atento Josep Pla en 1931 comparando o que vira dez anos antes. Desde principios de século, en que contaba con pouco máis de medio millón de moradores, pasou en 1930 a ter cerca dun millón. Unha forte inmigración, especialmente producida nos anos vinte, foi a causante de tal agrandamento (Juliá, 1994, pp. 356 e ss.). Era unha capital de Estado relativamente pequena, en termos europeos, e ademais tiña por diante a cidade de Barcelona que tamén viviu un notable estirón desde finais do século XIX ata os tempos da II República. Con todo, Madrid experimentou unha forte especialización no sector terciario desde principios de século e, de forma paralela, unha notable remodelación do seu tecido urbanístico, mediante unha expansión da súa trama urbana pero tamén grazas a unha importante monumentalización (Ritz e Palace, Palacio de Comunicaci3ns, Telef3nica...).

Un exemplo paradigmático foi a construcci3n da Gran Vía, que se comezou a trazar en 1910, despois de moitos anos de espera, ata o punto de que fora durante anos, no sentir da Pardo Bazán, “tema de zarzuelas regocijadas”, segundo escribe en cr3nica para o xornal arxentino *La Naci3n* en abril de 1910 (Pardo Bazán, 1999, I, 376). Tardaría decenios en se rematar. Esta nova arteria madrileña —que nas cavilaci3ns do Solovio “fíxose para levar

ao cerne burgués de Madrid o aire da Serra (AS, 12)— afectou de forma especial ao Madrid “popular” de pousadas de estudantes, pequeno comercio e traballadores de oficios, que inzaban aqueles barrios da zona de Callao, San Bernardo e de Santo Domingo. Moitos estudantes universitarios, coma Solovio, vivían en casas de hóspedes das rúas próximas a San Bernardo (Estrella, Luna, Silva, Tudescos...). Unha desas rúas, a de Jacometrezo, que foi a máis desventrada pola nova arteria urbana, será evocada por Otero coma laboratorio de historia española do século XIX, na “tea infinda e diaria do vivir” (Otero, 1932, 43). “Por alí vivira Adrián, de estudante”, di o narrador a respecto de Solovio quen, entre melancólico e fracasado, estaba a retornar a Madrid e pasar de novo por lugares, máis que coñecidos, vividos longamente nos tempos de escolante. Era Madrid unha cidade “en fase de renovación”, na que ía entrando o “confort doméstico”, coma observaron Azaña ou Pla en diferentes evocacións da urbe madrileña, escritas contra 1930. Por este Madrid que se anova coma cidade é polo que vagan, unhas veces Solovio, outras o mesmo Otero.

* * *

A vida estudantil de Otero, aínda que atemperada polas longas estadias en Trasalba e pola estreita relación coa súa nai, subxace en moitas pasaxes de *Arredor de si e*, con outra intención, en varias semblanzas do *Libro dos amigos*. Era unha vida algo bohemia de *flâneurs* (verba que Solovio emprega en varias ocasións) que botaban longas horas nos cafés, fitaban voluptuosamente para as “xamonas” madrileñas e logo, por trasnoitadores, collíaos a “luzada da alba”, ao pé do cemiterio de San Martiño, cumprindo ese vello rito de que ninguén chega a coñecer de certo unha cidade se non se vive a súa noite, como ten observado Walter Benjamin. Os cafés de Madrid non eran, desde logo, os de Viena, París ou Berlín, que fixeron de Europa un dos seus sinais de identidade nos tempos contemporáneos, de crermos a un observador “paseante” como Steiner (G. Steiner, 2004), pero sen estes lugares de sociabilidade tampouco se entendería a vida cultural madrileña que subxace ao que logo se chamou a “idade de prata” da cultura española. Porque esta tamén foi unha época dourada dos cafés e dos faladoiros de Madrid, coma evocan tantos escritores da altura, desde Cansinos Assens ou Corpus Barga a Sagarra ou o propio Otero. Na evocación que Cansinos fai do café Colonial, “centro de la vida nocturna del Madrid bohemio y artista” (Cansinos, 2005, I, 462) hai algunhas analoxías cos cafés vieneses

e berlineses que fixeron a fama destas cidades nos tempos de entreguerras. Nas *Lembranzas oterianas*, os cafés forman parte esencial dos seus tempos madrileños, ao contrario do seu condiscípulo Manuel Martínez-Risco, que “non soupo de cafés nin teatros” ata que se fixo doutor en Física. Pero Otero era, en expresión propia, un “estudiante rico”, con “cincuenta e tres pesiños crobados [sic] cada un mes na Banca de Corrales, calle de Toledo” (LMV, 25). Á conta do seu amigo Espinosa, evocou Otero nos primeiros anos cincuenta aquel ambiente do Madrid da monarquía: “Entón a vida de Madrid era: conversas no Ateneo, estrenos, algo de Congreso, libros novos, amizades, e un enxuiar sistematicamente irónico sobre as cousas” (LA, 18). Aquela mocidade da que formaba parte Otero era xente un pouco “esdenosa”, que vestía de forma elegante (a adquisición de traxes ocupa varias cartas de Otero á súa nai no curso 1905-1906) e que mesmo adoptaba a castiza capa española, daquela aínda moi en voga en Madrid, que a gastaban moitos intelectuais, desde Menéndez y Pelayo aos irmáns Álvarez Quintero e os Machado (Bravo Morata, 1970, I, 555). Unha sorte de *dandysmo* en estado puro, coma propio dunha minoría que non tiña máis problemas na vida que os de descubrir quen era e non tanto para que servía. Era a vida propia dun “señorito de Madrid e provincias imitadeiras”, carente de entusiasmo, que tiña as “azas cansas”, coma di Otero dun amigo de seu, un ourensán en Madrid que quixo ser pintor e que morreu ben novo (LA, 115). As lembranzas dos tempos de estudante abrollan no maxín de Solovio: “flaneando cun amigo vía pasar unha muller que il amara”, máis elegante que as “xamonas” que desprezaba (AS, 17). É unha escena case idéntica á do encontro de Azaña con Consuelo, un dos seus amores de mocidade, no que tamén se alude ás “xamonas” (Rivas, 1979, 38-39). Dado que Otero non podía coñecer este suceso —que está, ademais, relatado en diarios “íntimos” (Azaña, OC, III, 810)—, a coincidencia ten máis valor epocal do que simplemente referencial. Non eran horas perdidas de todo: moitas influencias literarias e ideolóxicas escorrían por estas canles dunha vida aparentemente disipada. Nos faladoiros brillaban autores coma Valle-Inclán e Gómez de la Serna e, nun rexistro menor, figuras coma Martínez Sierra ou Villaespesa, Enrique de Mesa ou Carmen de Burgos, de alcume *Colombine*, que era notable tradutora do francés. Sen chegar a este nivel, é claro que Otero, alén do Ateneo, fixo parte desta vida de faladoiros e cafés, coma o Universal, o Colonial —que substituíu, en favor da bohemia literaria, ao Fornos que visita Adrián— ou o café de La Montaña. En moitos destes cafés fixo tertulia Otero cunha cuadrilla de amigos galegos e, non se sabe ben por que, tamén con canarios. Foron tempos nos que teceu grandes

amizades, como amosa o seu *Libro dos amigos*, contradicindo a máxima renaniana que o preocupaba na Compostela de 1905. Algúns destes amigos viñan xa da etapa ourensá, como son os Temes, López Aydillo ou Feijoo de Sotomayor, con quen para en varias ocasións na mesma fonda. Temes e Feijoo foron, con Xavier Bóveda, algúns dos “gallecs singulares” que Sagarra coñeceu na súa etapa madrileña e sorprende que nin Otero de forma expresa, nin o Solovio de *Arredor de si* teñan reparado na figura daquel delicado escritor barcelonés, que mesmo chegou a facer de secretario da sección de Literatura do Ateneo madrileño, cando a presidía a Pardo Bazán (Sagarra, 1967, 1255 e ss.).

Outros amigos oterianos, moi influentes na súa vida, foron feitos nos tempos de Madrid. Reparemos en dúas desas amizades labradas daquela, coma as de Primitivo Rodríguez Sanjurjo e Antón Losada Diéguez. Ao primeiro, que era un graduado por Salamanca un pouco “gomoso”, coñeceuno nada máis chegar a Madrid, no café Universal, a onde foi levado por algúns amigos ourensáns: “en dous minutos fumos amigos, puros amigos sin néboa” (LA, 27). A influencia de Sanjurjo, aínda na distancia, foi decisiva para Otero e os seus amigos de *La Centuria* e da revista *Nós*, polos seus saberes de orientalista e polo seu cosmopolitismo matizado, que podía morar en Nova York sen se esquecer de Ourense. A Losada Diéguez coñeceuno de vista no Ateneo e logo en Galicia, nas abas de Punxín: “falámonos na primeira conversa coma se foramos vellos amigos” (LA, 34) e así seguiron ata a morte de Losada, en 1929. Con el fixo as primeiras campañas políticas (xa en 1913), con el ingresou no galeguismo, a finais de 1917, e grazas a el comezou a tomar conciencia de que, cumpridos os trinta anos, xa era hora de comezar a escribir ou facer algo na vida. Algo semellante ao que lle acontecería a Solovio, “home de trinta anos feitos”, quen, así e todo, se doe no seu interior dos “valeiros anos —dos vinte aos trinta— de inteleitoal aficionado a todo” (AS, 59).

Pero a dimensión de Madrid non estaba só no tamaño da súa poboación ou nas súas mudanzas urbanísticas, senón na atracción que exercía sobre escritores, literatos e universitarios que ían á capital na procura dun espazo propio, cultural ou burocrático. Outros aspirantes a profesores de filosofía, coma Solovio, foron daquela a Madrid a facer o seu doutoramento ou tentar sorte nunhas oposicións. Pensemos en figuras coñecidas, que deixaron constancia de tal paso pola Corte, coma os cataláns Gaziél ou d’Ors, ambos vencellados ao institucionismo e ambos fracasados no seu intento de lograren ser catedráticos de Universidade. “Aquí hay grandes medios para aprender”, dille Otero á súa nai en febreiro de 1906, despois de lle falar de profesores, do Ateneo e dunha visita demorada ao Museo do Prado (FOP-C-003). Adrián

tamén aspiraba a aprender, xustamente nun Madrid que non lle acababa de gustar, pero no que quería dotarse dun eixe de pensamento e duha base filosófica: “Il chegaría a entender a Kant en alemán”, matina Solovio atravesando unha Gran Vía en obras.

¿Como se desenvolve a vida de Solovio neste Madrid do primeiro terzo do século XX? Basicamente, arredor de tres grandes piares de formación culta, alén da vida mundana e medio bohemia propia dun mozo Universitario. Os tres piares formativos, máis ou menos regulados, son a Universidade, o Ateneo e as excursións (Toledo, El Escorial, Burgos...). Deles falarei decontado, pero non sen antes deixar un apunte de ausencias. Sorprende a falla de interese de Solovio polas redaccións dos xornais e revistas, onde tamén se adquiría unha notable formación. Había en Madrid, cando alí morou Otero, ilustres xornalistas, coma o galego Alfredo Vicenti, director de *El Herald* ou Ortega Munilla, vencellado a *El Imparcial* e logo a *El Sol*, que tiña longa parentela en Galicia. O propio Otero anota o enterro do xornalista de orixe viguesa Luís Taboada, coma un dos seus primeiros recordos de Madrid. E, alén diso, tiña amigos coma López Aydillo, que vivían xa do xornalismo. Solovio, en toda súa existencia, só menciona xornais ou publicacións estranxeiras: unha francesa de orientación nacionalista (*L'Intransigeant*) e unha alemá (*Die Woche*). A redacción de xornal, que fora a engra onde se troquelaran tantos escritores e políticos a mediados do século XIX, carecía de atractivo para Solovio. Certamente, o esquecemento non é casual: nas *Lembranzas* oterianas tampouco se alude á redacción de xornal coma lugar de formación.

Universidade, Ateneo, excursións, faladoiros de café son os lugares polos que andou Otero e logo percorre de novo Solovio. O resultado de toda esta etapa formativa ponse a proba coa súa renuncia a unha carreira profesional e, sobre todo, co contraste entre aquilo que Solovio intúe (pero aínda non coñece de forma consciente) sobre o que é Galicia, e a visión que dela lle transmiten os galegos de Madrid, ese “coro” de figurantes que pasean polo Retiro madrileño, no que se condensan varios “tipos ideais” de galegos máis ou menos desleigados. Solovio forma parte dese coro, cunha posición distante, que non lle permite aínda fixar a súa identidade, descubrir ese esixente “¿quen son eu?” que tanto o excita coma o desacouga. Tiña que dar aínda moitas voltas, naquel Madrid que para uns era lugar de promisión e, para outros, unha sorte de “vila morta” abafada polo peso da administración e da política.

* * *

A formación intelectual de Solovio é, coma a de tantos coetáneos, basicamente a propia dun autodidacta, pero con algúns matices. O acceso á Universidade é unha experiencia importante da que, así e todo, Solovio non está especialmente contento. Da súa estadía nas aulas universitarias sabemos algo, nomeadamente de actitudes de profesores, que nos conta Adrián Solovio. Pero podemos entender moito mellor as súas sensacións co apoio de lembranzas e literatura epistolar do propio Otero. A visión que o autor de *Arredor de si* tiña da vida universitaria non era especialmente positiva, de acordo coas notas deixadas nas súas lembranzas estudantís. Algúns dos profesores madrileños, coma Garbín, Sales y Ferré —cuñado de Marcelo Macías— ou o “sabio filólogo” Sánchez Moguel eran “algunas de las grandes amistades de don Marcelo” (Otero, 1992, 99 e ss.), de modo que entra decontado en contacto con eles. Solovio non cita a Sánchez-Moguel, pero Otero tiña del unha boa opinión, malia a polémica destemplada que tivera anos atrás con Murguía, da que o señor de Trasalba non se fai eco na biografía de don Marcelo nin nas súas *Lembranzas* (Otero, 1992, 101-102).

Non obstante, poucos profesores o chegaron a entusiasmar e non de todos se lembra o propio Solovio; só evoca expresamente os profesores de Letras, Morayta e Garbín, mentres que cos de Dereito apenas empatiza. Do granadino de Motril, Antonio González Garbín, deixou Otero cumprido perfil no *Libro dos amigos*, que algo se semella ao que del pensa Solovio, coma se advirte cunha simple comparanza dos textos. O seu trato con el, coma coñecido de don Marcelo, era familiar: “Garbín está cariñosísimo y siempre preguntándome por Galicia y por don Marcelo”, dille Otero á súa nai en abril de 1906 (FOP-C008). Notable helenista, Garbín fora profesor na universidade granadina de Ángel Ganivet, un dos mestres imaxinarios de Otero, con Unamuno ao fondo.

Pero houbo outros profesores que deixaron algunha pegada máis forte no Otero universitario, coma Andrés Ovejero, cuxas clases a rentes do mediodía segue con regularidade. Era profesor de Teoría da Literatura e das Artes, “un ruskiniano culto e moderno” (Casares, 1981, 41) que, nas acordanzas de Otero, “peneiraba por medio dunha elocuencia inspirada, teorías antigas e modernas naqueles días do trunfo de Verhaeren e Rubén [Darío]”. Tiña fortes lazos coa Institución, coma discípulo que se consideraba de Cossío, e logo derivou cara ás campas do socialismo obreiro, chegando a ser deputado na República, canda o propio Otero. Con este profesor fai a primeira excursión ao Escorial, da que hai constancia fotográfica e da que lle dá extensa referencia á súa nai Eladia Pedrayo, en carta do día 28 de maio de 1906:

La excursión al Escorial estuvo agradabilísima. Éramos 14. Nos citó Ovejero á las 6^{1/2} de la mañana en la Estación del Norte para salir en el primer tren. Pero se retrasó y no pudimos marchar hasta las nueve con un calor atroz; matamos el tiempo hasta dicha hora visitando la famosa ermita de S. Antonio de la Florida decorada por Goya con bellísimos frescos. Llegamos al Escorial á las once y yendo de la estación al Monasterio comimos unos *nísperos* exactamente iguales á los de ahí (FOP-C-40).

Adrián Solovio tiña certa preguiza para lembrar o seu paso pola Universidade e as figuras dos seus catedráticos: “ecos castelarinos, sudadas sistemáticas krausistas, sentido común de dereito badoco nunha néboa fedente de xardín da Universidade”, era a definición con que despachaba os seus tempos de estudante, a comezos de 1930, segundo entrevista que lle fixo o xornalista Johán Carballeira (Salgado, 2001, 214). Pero recoñecía de forma implícita que fora unha experiencia importante. No propio romance anúnciase algo que, infelizmente, se perdeu: “un libro verdade encol da universidá” (AS, 26), que non debe ser outro que o titulado *Del noviciado al Ateneo*, escrito nos anos corenta e perdido “sen deixar rastro” (Quintana-Valcárcel, 1988, 31), aínda que Otero pensaba que “se debeu perder camiño da América” (LA, 41), onde debería ter sido imprentado coma foi o romance *Adolescencia*. Nas súas inéditas *Lembranzas* hai, con todo, amplas referencias aos seus profesores universitarios que substitúen debidamente o texto perdido.

A idea dominante de Otero, que Solovio trasluz, é que as clases eran aburridas e propias de persoas idosas: “habíaos emozoantes pola súa extrema vellez”, di Otero referíndose a Fernández y González, Nicolás Salmerón ou o propio Morayta (LMV, 45). Non apreciaba moito o “caserón” de San Bernardo. Resulta algo estraña esta indiferenza respecto dos mestres universitarios —moito menos amados cos do instituto ourensán, se tomamos coma indicador o elenco do *Libro dos amigos*— que podería explicarse pola súa escasa preparación, pesadez nas explicacións e por ser Otero un alumno universitario que só fai un curso oficial enteiro (1905-1906), pasando logo a ser un alumno “libre”, tanto en Filosofía coma, sobre todo, en Dereito onde apenas lle prestaban nin o profesorado nin o alumnado. En todo caso, a precisión con que na súa vellez, cando redacta as *Lembranzas*, evoca figuras, nomes e mesmo escenas universitarias, indica que esta experiencia universitaria do señor de Trasalba non foi resultado de ir polo atallo.

* * *

Con todo, hai algo da mensaxe do seu profesor Moreno López que nin Otero nin Solovio cumpren axeitadamente. Refírome á posibilidade de entrar en contacto coa Institución Libre de Enseñanza (ILE). Algúns dos seus profesores máis ilustres, coma Giner de los Ríos ou Cossío, Posada ou Altamira, pero tamén os máis novos, coma Castillejo ou Ortega —por non citar senón a humanistas—, poñían clase en diversos centros educativos de Madrid. O cuñado de don Marcelo, o pioneiro sociólogo Sales y Ferré, formado na escola krausista de Fernando de Castro, tampouco é aludido por Solovio, aínda que Otero o coñecía perfectamente, entre outras razóns, por morar con el o seu sobriño Martínez-Risco, un dos grandes amigos de Otero desde a infancia. Ademais foi alumno seu un ano enteiro (único asistente a clase), pero sen moito proveito nin tampouco recoñemento por parte do profesor, que suspendeu a Otero.

Había algo no universitario Otero que non o inclinaba cara ao institucionismo, fose por razóns de prácticas relixiosas, fose por renuencia ao “estilo” da “casa”. As querenzas do Otero estudante estaban máis próximas ao profesorado de raíz liberal, mesmo republicana, que do institucionista. Vese con algunha claridade nas súas *Lembranzas*: evoca con agarimo ao “masón” Morayta ou a Nicolás Salmerón (que, por outra banda, estivera na orixe da “cuestión universitaria” e do nacemento da ILE) pero non entra en contacto co auténtico “Papa” da casa institucionista: “Non entrei na cadeira de don Francisco Giner de los Ríos. Nestora dóeme”, confesaría Otero moitos anos despois (LMV, 46).

Otero coñece, desde logo, a trama institucionista, pero non se achega a ela, aínda querendo ser un profesor de filosofía, coma se achegaron por exemplo algúns catalanistas, coma Gaziel ou d’Ors, empeñados asemade en seren catedráticos de filosofía, aínda que ambos fracasasen nas súas oposicións universitarias. Pola contra, Otero, a través de Solovio, destila certa carraxe contra os membros da ILE e, de forma explícita, contra os “pensionados” en Marburgo (que, por antonomasia, debía ser Ortega y Gasset, xa daquela retornado de Alemaña e convertido en guieiro da vida intelectual española). Exemplifica esta distancia sentimental con respecto á ILE coa crítica dunha moral dabondo austera e pouco sensual. Ollando Adrián co seu paisano galego Alberte a “calquer xamona das que pasaban vento en popa” polas rúas madrileñas, deixa caer unha sentenza definitiva: “Os da Istitución sempre pensan en Marburgo cando cruza unha real muller” (AS, 15).

Esta actitude moral dos institucionistas talvez fose certa, dada a rixidez con que Giner instruía aos seus discípulos, tanto en ideas coma en formas: “Don

Francisco vigilaba cada palabra, cada gesto de los discípulos, amonestándoles a la primera infracción” (J. Varela, 1999, 82), prohibicións que incluían, obviamente, ir a un bordel, aínda que, para pasmo dos seus discípulos, o propio Giner dera en fumar xarutos na súa vellez, o que pouco lle cadra. Pero o grupo institucionista tiña moitos outros valores, que un espírito con algunhas analoxías oterianas, Manuel Azaña, subliñou con frecuencia: “la obra de Giner es tan considerable que hoy, cuanto existe en España de pulcritud moral lo ha creado él”, sentencia o alcaláino na necrolóxica de Giner do 19 de febreiro de 1915 (Azaña, OC, II, 816).

¿Por que Solovio non se achega de forma expresa á Institución? Aquí está unhas das claves do seu proceso formativo, máis complexo do que parece a primeira vista. Por unha banda, Otero tiña algúns vencillos directos con institucionistas, pois Salés y Ferré, emparentado con don Marcelo, era un dos principais discípulos de Sanz del Río. O propio Moreno López era de raíz e amizades institucionistas. Logo, hai algunhas querenzas ideolóxicas fortes, coma o gusto polo panteísmo spinoziano, o amor á natureza e, en certo modo, a aceptación da diversidade rexional de España, posta de manifesto de forma sistemática por Giner nas súas relacións con Cataluña e, nomeadamente, con Joan Maragall (J. Varela, 1999, 94 e ss.). A matriz común dalgunhas das institucións máis emblemáticas tanto do institucionismo coma do nacionalismo catalán, coma a Junta para Ampliación de Estudios ou o Institut d’Estudis Catalans, ten sido posta de relevo máis dunha vez, dado o protagonismo que en ambas iniciativas tivo o catalán Josep Pijoan, tan próximo a Prat de la Riba e Maragall coma a Giner, que se pode definir coma un “home-ponte” (Cacho, 1998, 197 e ss.). Despois dunha das visitas de Giner a Cataluña, en 1906, Maragall escribe un artigo titulado “La levadura”, na que invita ao mestre madrileño a ser o estandarte dunha rexeneración ibérica, na que non se esquece de Galicia:

Vos, maestro, que sois andaluz, que educáis a la juventud en Madrid, que vivís mucho en Galicia y Portugal os es bien conocido, y teneis una íntima predilección por Cataluña, y recorreis con amor y luz de entendimiento toda la península desde las soledades de los pastores en cuyas cabañas dormís, hasta los museos en que deleitais vuestro sentido del pasado y los centros sociales en los que sois educador del porvenir; vos, maestro sin nombre, poned la levadura (J. Maragall, OC, IV, 329).

Non se trabucaba de todo Joan Maragall, porque grazas ao fermento de Giner levedou unha gran fornada de intelectuais e científicos na España da preguerra, forxando iso que se ten chamado a “Idade de Prata” da cultura

española. Non obstante, esta percepción ibérica a que alude Maragall non tivo semellante desenvolvemento. Ben o ilustra o caso da ILE e Galicia. Certamente, Giner tiña unha antiga relación con Portugal, onde moraba e morreu seu pai, e con Galicia, onde tivo amigos e discípulos en diferentes etapas. O primeiro “gineriano” foi Augusto González de Linares, un dos protagonistas da “cuestión universitaria” desencadeada en Santiago en 1875 e que, xustamente, dera orixe á ILE un ano despois. Posteriormente, as relacións de Giner con Galicia afortaláronse a través do seu discípulo primeiro, Manuel B. Cossío, casado cunha vástaga da familia López-Cortón Viqueira, da quinta de San Vitorio, sita en Vixoi (Bergondo). Alí pasaría Giner moitas vacacións, na compañía familiar do seu amado discípulo (Otero Urtaza, 1994). Alén de Cossío, a extensión da influencia da ILE en Galicia tivo outros actores, coma Montero Ríos e a súa familia política, López Suárez, *Xan de Forcados* —cuñado de Castillejo—, os Varela de la Iglesia, os eumeses Tenreiro e moitos máis. O institucionalismo produciu en Galicia algúns resultados notables, tanto en número de “pensionados”, que se estima nuns setenta (entre eles, Nóvoa Santos, Viqueira, Castelao, Risco...), coma na creación dalgunhas institucións emblemáticas, coma a Misión Biolóxica de Galicia, na que moito tivo que ver Xan de Forcados (Porto Ucha, 2005).

Todo isto permite dicir que o institucionalismo non foi alleo a Galicia, pero que, agás de forma serodia, as súas relacións coa cultura galeguista careceron da simpatía que tiveran coa cultura catalanista ou das canles institucionais para se relacionaren entre si. Ben é certo que esas relacións terían, a partir de 1918, no malogrado Xoán V. Viqueira (o “Juanito” da correspondencia gineriana) un intermediario excepcional, pero tampouco o grupo *Nós* conxeniba de todo coa Irmandade da Fala coruñesa. O vencello ideolóxico e sentimental do grupo ourensán coa ILE era, por tanto, relativamente débil desde a perspectiva cultural e política do nacionalismo. Idea, polo demais, partillada por líderes coma Castelao, quen nunha cea co *president* Maciá celebrada en Barcelona en agosto de 1933 —na que estaba presente tamén Otero Pedrayo—, acusa aos institucionalistas en longa carta a Bóveda, non só de ser uns “xesuítas laicos”, senón tamén de ser a ILE a “entidade hespañolista máis temible no tocante á orde cultural” (OC, VI, 200). Era unha idea tamén oteriana. Nos seus relembrs do Madrid estudantil afirma de modo contundente: “nin xesuíta nin institución” (Salgado, 2001, 214).

Con todo, Solovio segue moitos dos pasos dos institucionalistas, ata o punto de que un crítico literario coma Ricardo Gullón, vencellado mesmo familiarmente a ambientes institucionalistas, chegou a afirmar que “a influencia de Giner de

los Ríos e da Institución Libre de Enseñanza é, para gloria de Otero Pedrayo, a que impregna este libro [*Arredor de si*] desde a primeira liña ata a última" (Gullón, 1990, 207). Só en parte, coma estamos a ver, se pode aceptar esta diagnose. Porque hai unha diferenza fundamental: Solovio non acepta as consecuencias ideolóxicas do institucionalismo, sobre todo no tocante á súa concepción dun nacionalismo español, que o protagonista de *Arredor de si* quere rexeitar, aínda que tardaría en saber coma facelo. O peso do institucionalismo non era, con todo, doado de evitar. O propio Solovio segue en gran medida os camiños formativos que, cando menos parcialmente, están nos límites do ideal educativo de Giner e de Cossío. Un deles era xustamente o da lectura e o da adquisición informal dun substrato cultural que as institucións oficiais, incluída a Universidade, non eran quen de achegar a esta mocidade entusiasta e algo rebelde posterior á crise do 98.

A formación de Solovio en Madrid ofrece abundosas referencias neste sentido. Unha delas é a afección ateneísta, que se converte case en identidade para toda unha xeración, a do 14, aquela que representan de forma máis cabal Azaña e Ortega; a outra, o gusto pola paisaxe, a natureza e as cidades "puras", coma Toledo e en xeral todas as cidades de Castela, que actúan coma unha "Polinesia espiritual" para os espíritos desacougados post-98, esa pureza que os seus mestres franceses procuraban na rexión natal de cadaquén (Lorena, Bretaña, Midi...) ou nas lonxanas illas do Pacífico. Ambas rutas son seguidas por Solovio, pero ambas lle acaban producindo un desacougo, unha insatisfacción. É a cara oculta ou, mellor dito, a contrafigura da modernización intelectual e científica que se está a producir na sociedade española do primeiro terzo do século XX, aquela que tivo por epicentro o institucionalismo e o ateneísmo. Os vieiros son semellantes, pero a diferenza está na chamada da Terra. Por iso, Solovio ha de sufrir un tempo de aprendizaxe, de formación nas mesmas pautas de tantos dos seus coetáneos. Era o modo de poder contradicilos.

* * *

"Tarde de Ateneo", é a excusa dun Solovio dubidoso ante unha convocatoria de oposicións que non chegaba ou da que adrede esquecía o "cuestionario". Sitúase Adrián na "hora dos grandes puros", a mesmiña que Otero evoca no perfil do seu amigo San Martín, para un domingo "por o 11, o 13 o 15... en Madrid" (LA, 13). Comproou un cigarro habano —pensemos que fose dos de "Vuelta abajo", coma os que Otero fumou ás agachadas no escritorio do

seu pai—; dubidou se tomar un café acompañado dun coñac (talvez, francés) e desde a rúa de Alcalá colleu rumbo ao Ateneo, daquela xa sito na rúa do Prado despois de estar moitos anos na da Montera. Prefería a “docta casa” a malgastar o tempo na elegante “Gran Peña”, inzada de faixas militares e de brasóns imaxinarios, perdidos en provincias nunca visitadas. Estomballado nun dos “sillóns de palla” do Ateneo, pensaba para os seus adentros que estaba “no centro da intelectualidade española”. Non lle faltaba razón, pero Solovio non facía nada orixinal: milleiros de estudantes e opositores, alén de escritores máis ou menos consagrados, eran os visitantes diarios da biblioteca e da “Cacharrería” do Ateneo madrileño. Era o lugar de encontro do “todo Madrid” intelectual, porque alí atopaba a mocidade universitaria “todo lo que le negaban las sórdidas casas de huéspedes de Madrid: calefacción, salones medianamente confortables y una magnífica biblioteca”, segundo asegura o biógrafo do primeiro centenario da institución, polo demais contertulio de Otero no “caserón” da rúa do Prado (García Martí, 1948, 205).

Entre as moitas recreacións literarias que se teñen feito do Ateneo, unha das máis agudas e amplas é a dun xove escritor catalán, Josep Maria de Sagarra, asiduo visitante da “docta casa” polos anos 1916 e 1917, para quen o Ateneo pasaba daquela por “una etapa de plenitud intellectual” porque “no existeix a Madrid sector intellectual amb solvència, ni figura amb cara i ulls que no combregués d’una manera eventual o constant amb l’Ateneo” (Sagarra, OC, 1967, 1276). Algo semellante pensaba Adrián Solovio, que sentado nos seus salóns, matinaba no que podería ser coma intelectual e nas moitas horas pasadas naquel centro entre o “hospital de conceptos” dos “apuntes de Dereito Civil” e a súa paixón por dispoñer dunha “torre de ideas, filosófica, literaria, ensaísta, crítica”, en suma, por lograr algo firme a que se agarrar. Lembranzas solovianas que remiten a tempos pasados, os doutro Solovio, o estudante universitario: “agora Adrián concentraba no frescor da galería, no frescor do cigarro, todas as esencias dos seus anos de Madrid” (AS, 56). ¿Foran anos útiles? Solovio non o sabe con certeza, pero non desbota converterse nun intelectual español.

Para o arousán Victoriano García Martí —aspirante a “unha cátedra de Filosofía do Dereito”, en lembranza oteriana—, que fora secretario da “docta casa” despois de Azaña, en 1921, entre os moitos galegos que eran visitantes asiduos do Ateneo (Valle-Inclán, Carracido, Calvo Sotelo, Said Armesto, Casares Gil, Pardo Bazán, Camba...) estaba tamén Otero Pedrayo, con quen facía camiñadas nocturnas polo “Barrio latino” do Madrid circundante á rúa do Prado (García Martí, 1948, 222; 1958, 20). Non sería necesaria esta testemuña

á vista da precisión con que Solovio describe a vida ateneísta e algúns dos seus personaxes máis populares, coma o bibliotecario Matías, que tan ben está perfilado tanto no *Libro dos amigos* coma nas andanzas madrileñas de Solovio: “Na Bibrioteca (sempre que chegaba despois dunha tempada longa, entraba nela con emoción) uns ollos francos brilando na faciana barbada pousáronse en Adrián: Matías” (AS, 58). Era Matías Vilanova un fumador empedernido “con la barba negra, bravo soldado de Cuba, laureado de San Fernando, tan querido de todos” (García Martí, 1948, 204), figura que o propio Azaña levou tamén a unha das súas “fantasías satíricas” publicada en 1921 na revista *La Pluma* (Azaña, OC, I, 639). Matías foi tan popular coma algunhas figuras dos salóns literarios do Madrid daquel tempo.

Esta familiaridade ateneísta tamén se acredita cabalmente na correspondencia epistolar de Otero coa súa nai Eladia, a quen lle escribiu centos de cartas coa cabeceira do Ateneo. Era a súa segunda casa. Nada máis chegar a Madrid en outubro de 1905, buscar pousada e deixar as tarxetas de presentación dos seus profesores ourensáns, o mozo Otero xa se fai visitante ateneísta. El chegou o día 9 e en carta do día 10 xa lle anuncia a súa nai que “esta tarde voy a buscar el Ateneo (problema difícil) y hacerme socio” (FOP-C-031). Non parece que fose cuestión tan problemática —o de se facer socio—, porque o día 12 xa constata que “ayer me hice socio del Ateneo”, onde “uno de los bibliotecarios apellidado Iglesias es de Orense y me recibió con mucha amabilidad” (FOP-C-039). As referencias posteriores ao Ateneo, neste primeiro ano madrileño, son moi frecuentes. Desde alí escribe cartas, asiste a conferencias de figuras ilustres (Moret, Galdós...), alí prepara exames e, sobre todo, debulla libros. As vantaxes do Ateneo eran evidentes: “es indispensable por la Biblioteca, las conferencias que luego empiezan y los periódicos que leo sin gastar”, dille Otero a súa nai noutra das súas cartas (FOP-C-041).

O Ateneo non era só un lugar a onde acudía moita xente. Foi decisivo porque, en famoso discurso de Azaña, *Tres generaciones del Ateneo* (1930), resulta difícil explicar que “en un país organizado sobre planta liberal, una compañía se haga célebre porque en ella [...] se puede hablar en libertad” (Azaña, OC, I, 621). Pero así era: no Ateneo falábase de todo e coa maior liberdade, onde se podía dicir, en frase atribuída por Unamuno a Cánovas, “todo lo que fuera de él no era permitido se dijera” (Unamuno, 1975, 391). Era a “Holanda española”, expresión moi común na altura, que aparece varias veces nas *Lembranzas* oterianas dos tempos madrileños. E foi tamén o espazo onde se visualizou unha das grandes transicións da vida cultural española do primeiro terzo de século: a revolta dos mozos contra os seus mestres, despois

do desastre do 98, porque o manancial de onde nace toda esta revolta é a “aurora del siglo”, en xusta apreciación azañista. O Ateneo é, pois, unha institución esencial na formación de Solovio. Alí se formaron varias xeracións de intelectuais que, andando o tempo, darían os seus froitos nos tempos da II República, cando Giménez Caballero podía dicir que “toda España huele hoy a Ateneo”.

Solovio tamén se preparaba, sen sabelo ben de todo, para aquela continxencia, grazas a unha sistemática lectura de libros da cultura española e europea. “Ler todo Stendhal na sólida e crara edición que está no armario de fronte da primeira sala” (AS, 57), foi desexo cumprido por Solovio. E moitos outros autores, que non é do caso colacionar. No Ateneo, alén de lecturas e conversas, había diversas “cátedras” de Dereito, Filosofía, Literatura ou Economía nas que comparecían brillantes conferenciantes españois e estranxeiros. Foi, ademais, unha institución claramente “aliadófila” nos tempos da guerra europea, o que reforzou a súa orientación francesa. Cando o filósofo Bergson pronunciou no Ateneo as súas conferencias (maio de 1916) un anónimo “¡Viva Francia!” puxo en pé o auditorio, agás ao vello e temeroso presidente Rafael M.^a de Labra (Azaña, OC, III, 824). E aínda que fose de modo menos sistemático, tamén se discutiron no Ateneo asuntos relativos á cuestión social, entre eles os foros galegos, e á cuestión rexional na España, definida logo por Ortega coma “invertibrada” ou necesitada dunha “redención das provincias”. Os galegos Basilio Álvarez, Eloy Luís-André ou Aurelio Ribalta foron algúns dos oradores daquela época (F. Villacorta, 1980, 128 e ss.). Era unha sazón, a dos anos 1912 a 1917, na que Otero, pero tamén Risco —tres anos na Escola Superior de Maxisterio— ou Cuevillas, estiveron por unha ou outra razón morando longas tempadas en Madrid, convivindo en faladoiros de café e nas pousadas do “Barrio Latino” madrileño. O Ateneo, por tanto, marcou de forma máis precisa a formación de Otero do que a propia Universidade e Solovio non desmente esta afirmación.

* * *

Otero, xa se dixo máis dunha vez, gustaba das viaxes e das excursións, por formación académica, por querenzas propias e por necesidades do seu oficio de xeógrafo. Xa de rapaz fixera algunha viaxe longa, ben con seu pai a Compostela, ben con outro familiar polo mar do Norte. Pero é en Madrid onde comeza de forma sistemática a practicar o excursionismo. No seu primeiro ano madrileño, alén da excursión ao Escorial, foi a Sevilla, onde

moraba un tío seu. Era en abril. Volveu entusiasmado cos seus monumentos, o ambiente da rúa e os patios que define ao modo clásico algo italianizante coma “un quitapesares” (FOP-C-309). Afíxose á idea dos paseos a pé, polos arredores da cidade ou pola serra madrileña, como facían os membros da Institución, nomeadamente Giner de los Ríos, que durmía en plena serra coa ventá aberta, cama dura e unha simple manta, como conta Gaziél da etapa do seu catecumenado institucionista (Gaziél, 1967, 452 e ss.). Solovio decátase, nunha ocasión, desta práctica (“Debería camiñar a pé como no outro tempo don Francisco Giner”, AS, 96), pero as camiñadas de Otero foron máis ben por Galicia adiante, da que chegou a coñecer de forma directa todos os concellos e vilas. Algunha destas viaxes, coma a realizada con Risco e Ben-Cho-Shey en 1926, está ben contada polo propio Otero no texto *Pelerinaxes*, imprentado en 1929 pola editora Nós.

A descuberta da paisaxe, que foi un emblema do institucionismo, tivo en Otero o seu máis devoto practicante en Galicia, aínda que fose máis por concepción spinoziana da natureza que por excursionismo “sportivo”, do que apenas gustaba. O que procuraba era unha satisfacción espiritual no contacto coa natureza, coma medio de afirmar unha personalidade e poder encontrar unha seguridade impermeable ás reviravoltas da vida cotiá. O excursionismo, ademais, tiña un compoñente de descuberta da nación “auténtica”, tanto na versión institucionista coma, por exemplo, na catalanista. De feito, o primeiro gran centro excursionista fundado na península foi o catalán, creado en 1876, ao que seguiron moitas iniciativas de ámbito local. A fusión de excursionismo e catalanismo foi tan estreita que serviu de soporte para actividades culturais (Marfany, 1995, 293 e ss.). Nada semellante se produciu en Galicia —agás na experiencia dos Ultreias—, pero a devoción de Otero polas viaxes andando a Terra acompañouno de por vida. Aínda nos anos cincuenta, malia unha hernia que llo entorpecía, participou nalgunhas excursións dos montañistas de Pena Trevinca, organizadas polo médico valdeorrés Gonzalo Gurriarán (Gurriarán, 2001).

Pero a paisaxe non era só a serra do Guadarrama ou os campos de Castela, senón as pequenas vilas e cidades, nas que se encontrar co pobo: “o coro das cidades castelás”, confesa Otero en 1930 (Toledo, Ávila, Burgos, Palencia, Alcalá, Aranjuez, El Escorial). Nos seus tempos madrileños, a cidade que a Otero lle privaba era Toledo, a onde foi unha chea de veces: “trinta viaxes con noite á lúa da Vega”. Ía moitos domingos, para fuxir do serán madrileño, de modo que “chegou ser Toledo paisaxe para min necesario por moitos anos” (LMV, 121). Solovio tamén viaxaba. Un dos seus lugares predilectos foi tamén

Toledo, no que pensa estando nun restaurante de Madrid. Pensa en Zuloaga, en Rusiñol e no Greco e, de forma implícita, en Cossío e en Barrès. Pistas suficientes para entender por que dúas xeracións, a do 98 e a do 14, fixeron de Toledo e do Greco un verdadeiro obxecto de culto ou, dito á moda Pierre Nora, un *lieu de mémoire*. O interese pola pintura do Greco e por Toledo foi obra basicamente dos institucionalistas, desde Aureliano Beruete ou Navarro y Ledesma ata Manuel B. Cossío, autor “del mejor y más concienzudo estudio sobre el pintor” cretense, en apreciación da Pardo Bazán, escrita desde a Exposición Regional de Santiago de 1909, onde tamén se expuxera un Greco propiedade do “escultor gallego Brocos” (Pardo Bazán, 1999, I, 313).

A creación do “culto” ao Greco foi un proceso longo, que culminou co seu terceiro centenario, en 1914. Tivo grandes valedores entre intelectuais cataláns, coma Rusiñol, que mesmo lle colocou unha estatua en Sitges, onde aquel residía: fora un acto dun “*snobismo* un poco pueril, cuando entramos procesionalmente en Sitges”, segundo recorda o poeta Maragall, para quen “aquellos cuadros del Greco eran extraños, pero, en fin, todos creíamos en el modernismo. Y aquello era un acto” (Maragall, OC, V, 140). Logo, o pintor Zuloaga difundiu entre escritores e artistas afincados en París (Rodin, Rilke, Barrès, os *fauves*) e, finalmente, a pluma de Barrès deulle categoría literaria co seu libro *El Greco o el secreto de Toledo*, publicado en 1911 e traducido polo galego-cubano Alberto Insúa en 1914, xustamente nas festas do seu centenario. Entre Barrès e Cossío fixeron de Toledo unha cidade de turismo e do Greco unha figura con proxección internacional, en tanto que expresión da alma castelá ou, en palabras de Barrès, “un pintor cuyo genio consiste en pensar a la española”, coma *El Quijote* de Cervantes (Barrès, 1914, 196-197). Solovio tamén cavila, estando en Toledo, sobre algo semellante á visión barresiana: “Adrián non dubidaba en establecer un paralelo entre a obra do Greco e a obra de Cervantes” (AS, 100).

Quizais pareza que isto nos desvía de Solovio e de Otero Pedrayo. Pero o certo é que a paixón oteriana por Toledo —onde, ironías do destino, coñecería personalmente a Castelao, “didante do enterramento do conde de Orgaz” (LMV, 122)— é un claro indicador desta formación intelectual dos seus anos de mozo universitario. Porque o Greco simbolizaba varios valores: sentimento relixioso, misticismo e, por tanto, o ser un “xenial intérprete da alma española”. A conversión dun pintor estranxeiro en “héroe nacional” parece sorprendente, pero non por iso menos sistemática (Storm, 2004). O entusiasmo dos escritores do 98 polo Greco foi unánime, especialmente por parte de Azorín e de Baroja, que tamén leva o seu protagonista de *Camino de*

perfección en pelerinaxe a Toledo. O propio Solovio advirte que Toledo foi “lámpara severa da xeneración do 98” (AS, 98).

É doado advertir nesta paixón algo máis do que gusto artístico. A descuberta do Greco é indisoluble do entusiasmo que estes escritores de principios do século XX sentiron pola paisaxe castelá e polas pequenas cidades españolas, que era un modo de recuperar as esencias patrias e, de paso, frustrar a artificialidade da vida oficial de Madrid. Solovio evoca un verso de Machado —“siempre sobre la madera / de mi vagón de tercera”— para lograr esa comunión co pobo. A viaxe a Toledo reunía todo. E Otero non foi alleo a este sentir, xa non só por boca de Solovio, senón en reflexión ensaística anterior, de 1926, cando comparando Santiago con Toledo, se inspira no retrato de Barrès feito por Zuloaga para ecoar a espiritualidade da cidade, coma suxerida pola contemplación dun cadro do Greco:

A vila [Toledo] parêns querer desaxuntarse do seu solar para frotar, n-un éstasis, no ouro do sol-pôr. Mírase o esforzo, o *élan* misteco querendo desprenderse en agullas góticas, finezas teolóxicas, desenganado poderío imperial da resiñanza das roínas dos mouros, das obras sabias apegadas ô chán pol-os mudéxares amigos do bô e vizoso vivir (Otero, 1926, 4).

O capítulo VIII de *Arredor de si* está dedicado enteiramente a Toledo e á estadía de Adrián Solovio na cidade, onde cavila e compara, procurando un futuro para o seu espírito. Adrián aprecia os edificios de “eleganza semítica”, o seu estilo imperial e pensa expresamente nos viaxeiros que “descubriron” e cantaron a cidade, coma Bécquer e coma Barrès. Deixa un hotel caro, impropio dun intelectual que quere coñecer o pobo, e vai parar nunha “pousada baratiña”, onde trata de zugar o zume do Toledo popular, ese que Barrès descobre nunhas “parellas [que] danzaban no lusco-fusco” (Barrès, 1914, 47). Logo fai grandes camiñadas cun “antigo condiscípulo, arquivero toledano, grande erudito” (AS, 102), que parece un trasunto dos guías que lle leron Toledo a Barrès: Aureliano Beruete e, sobre todo, Navarro y Ledesma. A referencia ao lorenés é ampla nas cavilacións do Solovio, adiantando moito do que logo volverá a pensar en París.

Desde logo, Otero debía ter lido o libro de Barrès sobre o Greco, pero tamén o resto da súa obra, porque apunta o esencial do pensamento barresiano: que Toledo era unha “experiencia” vital, propia dun “egotista”, porque dispuña da necesaria “enerxía interna” para poder gozar da cidade. Era a vantaxe de proceder dunha “cultura confiada, feita, dominadora” (AS, 98), mentres que Adrián “aínda tiña que conquistar heroicamente a súa personalidade”.

Agora ben, ¿estaba no camiño correcto? Non o sabía de certo, pero intuía que o pouso semita e mudéxar da cidade, aquel que xustamente engadaba a escritores españois e foráneos, non lle permitiría ser un intelectual europeo. ¿El tería que renunciar a Toledo, a Sevilla, a Granada, para ser europeo?, preguntábase Solovio. En Toledo, berce da españolidade, “considerábase ben lonxe de Europa” (AS, 101). O espírito español non abondaba para cruzar os Pireneos. Era preciso mudar de vida e de pensar, pero non sabía aínda ben en que dirección: estaba a esperar, desde a súa chegada a Madrid, unha “chamada urxente do mundo”. Aínda faltaban algúns pasos.

* * *

O primeiro era rematar a súa condición de intelectual. Adrián “pensaba ideas, non libros” e sentía que debía dedicar un tempo ao estudo de “todo o esprito de Castela”, de se debruzar en Calderón e Cervantes, de se achegar a Menéndez Pidal e ao “poema do Cid”. Describe con algunha precisión o traballo que está a facer “unha nova xeneración” que non é outra que a mocidade agrupada arredor do Centro de Estudios Históricos, auspiciado pola ILE desde 1910 e dirixido por Menéndez Pidal e Sánchez-Albornoz. Pero para apreixar toda a forza dese espírito, debía saír de Madrid, viaxar e procurar o contacto coa paisaxe e coa “arte popular”, ir ao cerne de Castela, á cidade de Burgos. As cavilacións de Solovio son unha descrición cabal da formación do intelectual español, do que pensa en Castela coma “robur Hispaniae”, de todo o programa ideolóxico que unha xeración de escritores e de investigadores, desde Azorín a Ortega, de Menéndez Pidal a Sánchez-Albornoz, fixera por encontrar un sentido para a cultura nacional española. ¿Trátase dunha reflexión que admira este programa ou dun recurso retórico, en forma de contraste, para argumentar a futura decisión de Solovio? Parece claro que se trata do segundo e non do primeiro. Pero o que importa asentarse é que a identidade futura do Solovio intelectual se forxa no contraste —dicir negación sería excesivo para o lirismo oteriano— con este modelo de relación entre unha xeración de intelectuais e a nación española que se quere construír coma proxecto novo, por parte desta intelectualidade de raíz institucionista.

O segundo paso é poñerse a escribir as súas cavilacións. Pensa en dous libros complementarios. Un, que non chega a soletrear, titulado *Ensaio encol do amor castelán*, á moda de Stendhal. Outro, inspirado pola rapaza burgalesa de Fresdelval, *A Nosa Señora das Labercas*, que Solovio comeza a escribir e que serve de solución de continuidade entre a súa estadía madrileña —con

frecuentes lembranzas ou viaxes á Terra— e a súa longa excursión europea. A viaxe a Burgos non é unha homenaxe á cidade na que por primeira vez impartiu clase, xa coma catedrático, o autor de *Arredor de si*. Nese caso, sería máis axeitada unha excursión a Santander, onde Otero acabou encontrando a Fita, a súa muller. A visita burgalesa era da mesma madeira que a de Toledo, El Escorial ou Ávila. Era un último intento de entender a cultura castelá, de remedar dalgunha maneira as viaxes dos institucionalistas e dos filólogos, nomeadamente de Menéndez Pidal, polas “terras de pan, ondeadas, verdescentes” veciñas do río Arlanzón, patria do Cid e berce de Castela. Tentou apreixar o senso cartesiano e matemático destas terras, pensou ser “boa terra para ler a Kant”, lembrou ao modo chateaubriandesco a figura de Napoleón que por alí pasara —sempre as alusións a Chateaubriand e a Barrès, entre eles de continuo entrambolicados—, e medio se namorou dunha rapaza na súa camiñada por Fresdelval. Ela chamábase Teresa, coma a protagonista de *La ben plantada* de d’Ors e, coma aquela, representaba unha idea (ou unha “categoría” na prosa d’orsiana) máis do que unha carnalidade. Era a expresión do “xenio das razas que saben o que han facere, e non dubidan endexamais” (AS, 65). Solovio seguía no rabusco dos “adarves e escaleiras do pazo interior da alma” (AS, 92), que levaba tempo procurando. Pero todo era inútil. Volveu a Madrid pensando ser un castelán e “ter conquistado a fórmula salvadora”, pero unha conxunción de acontecementos leva a Solovio noutra dirección: morre o seu tío Bernaldo, encóntrase por primeira vez de fronte cun institucionalista, que baixaba “dos altos do Hipódromo” fateado con “traxe seriamente sportivo” e acepta dar unha “volta por Europa”, aínda que non sexa un pensionado de forma oficial. O lugar, coñecido tamén coma “colina de los chopos”, onde xa estaba aberta a pouco “castiza” Residencia de Estudiantes, é a primeira vez que se menciona no romance oteriano: Solovio non era un opositor “residente”, coma o catalán Gaziel, senón un morador de casas de hóspedes. O interlocutor de Solovio era, pola contra, un “amigo de grande predicamento” na ILE. Pola descrición, un home de “testa núa”, ben podía ser un trasunto do propio Giner, finado en 1915. Pero o máis probable é que, coa referencia á “Xunta” [de Ampliación de Estudios] e á “Institución” [Libre de Enseñanza], quixese suxerir que se trataba dalgún galego influente na “casa” institucionalista, fosen Carracido ou Casares, fose xente máis nova coma Xan de Forcados ou Sánchez Cantón. Importa menos coñecer a posible identidade do interlocutor de Solovio, coma a vontade de Otero de vencellar a formación do protagonista de *Arredor de si* coa política científica da ILE, aínda que fose sen éxito: un novo

desacougo no seu decorrer formativo. Porque Solovio non chegou a ser un “pensionado” coma o foron os case dous milleiros de españois que, desde 1907, a JAE mandou ao estranxeiro; entre eles, algúns galegos ben amigos de Otero (os dous Riscos, Castelao). Solovio tiña que se valer por si mesmo: “Il tiña cartos, ¿non si?” E Solovio colleu o tren de Francia. Era a primeira chamada, o principio dunha nova fuga na longa viaxe de retorno á súa Itaca nativa. Deixaba de ser un “galleguito listo” e pasaba a ser un *fière espagnol*, aínda que talvez por pouco tempo. Europa estaba ao axexo.

Solovio cumpría, pero só de forma imperfecta, o que o seu autor tal vez desexara ter feito: gozar dunha estadía longa de estudos en centros europeos. Otero, despois de pasar os seus “tempos do noviciado” madrileño, con dous títulos universitarios no peto, aínda que cheo de dúbidas e de “fondos degoiros”, podería ter seguido ese camiño. Era o destino de todo “home culto” da España do seu tempo, coma con algo de sorna di o mozo Otero en *La Centuria* polo ano 1917. Medio século máis tarde, cando compón as súas *Lembranzas*, faise esta mesma pregunta e a súa resposta non deixa de ser coherente coa propia peripecia soloviana, chea de urxencias vitais e de compromisos familiares coma o seu autor:

¿Por que, coma outros, non cumprín co vado de Europa? Moitas veces saíndo á rúa indiferente e mirando fuxir polo río, coma ramos xa fanados de unha festa de xuventude os meus millores anos, de días non encetados, de maios novos lixados no trollo, de fermosos outonos batendo as áas de belidas aves doentes nas tristes parés dos románticos cemiterios, maxinaba seráns baixo as alboradas de Tubinga, ou na lus peneirada das bibliotecas de París, de Milán, na Mazarina, na Ambrosiana [...]. De moi novo soupen do fracaso (LMV, 62).

IV. Vento de Europa: París

París é o Madrid do mundo.

O que me parece Madrid coma galego, pareceumo París coma home.

A. Castelao, “Do meu Diario”, *Nós*, 1922

No proceso de aprendizaxe e de autoconciencia a que se somete o protagonista de *Arredor de si*, unha visita á cidade de París era algo necesario. Tratábase da aproximación á vida dunha gran capital europea, pois Madrid aínda non o era: *pas encore*, sentenciara Bergson no *hall* do Palace madrileño, con ocasión da visita a España de intelectuais franceses en 1916, estadía que a

Solovio non lle pasa desapercibida (AS, 16). Pero a viaxe a París supoñía algo máis do que unha visita a unha gran cidade. Era o recoñecemento a unha cultura coma a francesa que se reputaba daquela, polo menos na Europa latina e eslava, ser a mellor expresión da cultura europea. O París de finais do século XIX estaba fachendoso de ser unha gran metrópole cultural europea. A Exposición Universal de 1900 fora todo un éxito. Os seus salóns de arte marcaban boa parte do gusto artístico do continente, despois de que se impuxese contra todo prognóstico a escola impresionista. Cubistas, futuristas, dadaístas e demais ismos asombraban a canto visitante se achegaba a París, por exemplo, ao noso Castelao que deixou no seu *Diario* cumprida relación das súas impresións, non sempre positivas, durante varios meses de visitante de museos e salóns de arte no París da inmediata posguerra (Castelao, 1921). A lingua francesa mantiña aínda a súa condición de lingua de uso preferente nas relacións diplomáticas. As súas casas editoriais, os seus xornais e revistas, os seus escritores e intelectuais mantiñan un gran prestixio, exercendo unha sorte de maxisterio intelectual dentro e fóra de Francia. Os “libros novos” que había no cuarto da casa da aldea de Adrián eran de edición francesa: “Us din Alcan; outros *Mercure*” (AS, 23), en referencia á editorial e á famosa revista que “durante máis de medio século fue tan leída en Barcelona y en Buenos Aires, en Bucarest y en Milán, en Amberes y en Madrid. ¡El *Mercure* de los simbolistas! ¡El *Mercure* de Remy de Gourmont!”, exclamaría anos máis tarde o catalán Soldevila, quen morou en París durante as “longas vacacións” do 36 (Soldevila, 1942, 46). Eran os libros que, na súa infancia, lle emprestaba a Otero o seu amigo Cuevillas: “un volume amarelo de *Mercure*, un tomo verde de Alcan, significaban unha tarde de fortes rumbos meditativos” (Otero, 1980, 39). Realmente eran estas editoras parisiñas, xunto coa *Nouvelle Revue Française* (a NRF tamén evocada algunha vez por Solovio), os grandes laboratorios das novidades literarias do primeiro terzo do século XX (Murat, 2003, 31).

A biblioteca de Trasalba, ben debulladiña por Nicole Dulin, está inzada de libros e autores franceses: máis de seiscentas obras rexistradas, entre as que sobrancean os grandes autores do século XIX francés, de Chateaubriand ou Stendhal a Balzac, Flaubert ou Barrès (Dulin, 1987, II, 263-267). Polas rúas de París, Adrián atopábase a gusto co seu francés: “gostáballe o seu francés, desfiado, verde, dubidoso. Non lle impuña disciplina” (AS, 135). Era a lingua que con máis intensidade estudara o autor de *Arredor de si* na súa mocidade madrileña, indo ás clases da “escola Berlitz”, por indicación de súa nai (FOP-C008). A formación de Otero Pedrayo era claramente de raíz francesa, coma

a de moitos dos seus coetáneos peninsulares, aínda que coñecesen mellor ou peor outras linguas. Vicente Risco díxoo en nome de todos, no seu ensaio *Nós, os inadaptados*, de 1933: “a nosa cultura de autodidactas [...] fíxose principalmente en libros franceses” (Risco, 1961, 48).

París, con Viena, Londres ou Berlín, constituía daquela un verdadeiro “espazo cultural” de referencia, no senso bourdieuano (C. Charle, 1998) ou, dito desde unha perspectiva española, “el centro receptor-expendedor del consumo cultural y de las modas literarias y artísticas para toda Europa” (Cacho, 1998, 56). Algúns dos seus teatros eran coñecidos alén das fronteiras do hexágono francés, así coma as súas editoriais e as súas revistas máis prestixiosas (*La Revue des Deux Mondes*, *Mercure de France*, *La Nouvelle Revue Française*...) ou, noutro ámbito, os seus cafés, coma La Rotonde de Montparnasse, onde pasaría moitas horas o Unamuno desterrado —alí o viu ata o perspicaz escritor húngaro Sándor Márai—, Les Deux Magots, o Café de Flore, de resonancias políticas morrasianas ou o Café de la Paix. Este café, cheo de turistas, foi visitado por Otero e a súa dona, na súa estadía en París, segundo lle conta a súa nai en carta do 2 de setembro de 1923: “Ahora son las once; venimos de cenar en el café de la Paz, Bulevar de los Celestinos; mañana nos despediremos de París” (FOP-C-014).

Coma tamén eran ben famosos outros recunchos da cidade, entre eles as rúas da *rive gauche*, cheas de estudantes e de artistas cando non se apousaban nas abas de Montmartre. Nestes barrios “del lado de acá” do Sena (percepción topográfica claramente meridional, rexistrada por Rivas Cherif nas súas andanzas con Azaña en 1919), moraron moitos dos visitantes ilustres do París de principios do século XX, desde Agustí Calvet, Gazieli, Corpus Barga e Alberto Insúa ata Manuel Azaña, Josep Pla ou Eugeni d’Ors, *Xenius*. Tamén por Alfonso Castelao, que vagou á vontade, e con poucos cartos no peto, polos bulevares da *rive gauche*. Todo convidaba a que un intelectual que se preciase de tal tiña que botar unha tempada á beira do río Sena, un “licor de suicidas” —advirte Solovio— que posúe as dúas ribeiras máis literarias de todos os ríos europeos. O propio Solovio entende esta viaxe coma unha necesidade intelectual pero, sobre todo, coma unha opción vital: “Adrián ao pasar a fronteira latexaba de emoción: ía desposarse cunha nova, quizás a súa, realidade”. Era un acto de amor, de encontro co “vento de Europa” que lenemente lle ía abanear as “primeiras canas das tempas cavilosas” (AS, 123).

Ao París que coñeceu e amou Solovio achegábase daquela moita xente da máis variada procedencia. Antes da I Guerra Mundial fora lugar de atracción predilecta para europeos meridionais (italianos, españois) e para europeos

orientais, nomeadamente rumanos e rusos, polacos expatriados e turcos. Máis da metade dos estudantes universitarios estranxeiros que cursaron na Sorbona no ano 1898 eran rusos, rumanos e turcos, a moita distancia dos sudamericanos (C. Charle, 1998, 35). Despois da guerra, a prevalencia de París minguou, en beneficio doutras capitais coma Londres ou Berlín. Pero a capital francesa seguía a ser un forte imán para escritores e artistas estranxeiros, entre os que axiña salientou a figura de Picasso. Acudiron daquela, coma novidade, máis anglosaxóns, sobre todo norteamericanos, que tiveron en París a colonia “máis numerosa de Europa” naquela altura, con visitantes periódicos coma Hemingway, Dos Passos, Ezra Pound ou Scott Fitzgerald (Flaner, 2005, 31, Murat, 2003, 146 e ss.). A participación dos Estados Unidos na guerra europea e a devaluación do franco na posguerra, fixeran de París un lugar cómodo e barato para os americanos que, ademais, atopaban na capital do Sena menos restricións do que en América, aínda baixo un ríxido puritanismo propio dos tempos da “lei seca”.

Que a presenza dos anglosaxóns era doada de percibir, suxíreo o propio Otero Pedrayo, quen en carta a súa nai Eladia no verán de 1923, non se esquece de lle dicir que “hay una muchedumbre de ingleses rarísimos y las señoras de edad visten de colorines y llevan sombreros extraordinarios” (FOP-C-018). Nada que ver co recato e discreción colorista que predominaría na cidade de Ourense. Unha persoa de referencia para todos estes ingleses e americanos era Sylvia Beach —que chegara a París no ano 1917—, culta e políglota, dona da mítica librería Shakespeare and company, que vencellou o seu nome á edición príncipe do *Ulysses* de Joyce en 1922, obra que, catro anos despois, faría de Otero Pedrayo un pioneiro da tradución do texto de Joyce a unha lingua latina (Mariño, 1976; McKeivitt, 2003). Non consta, con todo, que Otero visitase a librería, sita daquela nos arredores do Passage de l’Odéon, lugar de culto para a vida intelectual parisina de entreguerras, que pouco ten que ver coa que actualmente existe, nun *quai* do Sena fronte a Nôtre Dame (Murat, 2003, 178)

A París acudían, por tanto, intelectuais e artistas de medio mundo. Solovio achégase a París desde a cultura española e, máis concretamente, desde a súa previa formación madrileña. Foi, neste sentido, unha viaxe que compartiu con moita outra xente, que ía a París por gusto persoal, por unha decisión familiar ou coma resultado dunha política que, a través da Junta para Ampliación de Estudios, do Institut d’Estudis Catalans ou institucións análogas (deputacións provinciais ou universidades), favorecía a estadía no estranxeiro dos “clercs” ou intelectuais españois da altura. Entre as elites

cultas, sobre todo catalás, pasar unha temporada en París para ir ao teatro, facer compras ou simplemente “flanear” por rúas e locais de lecer, era algo corrente, coma lembran tantas memorias da época (citemos, a título de exemplo, a Constanza de la Mora, Sagarra, Pla ou Corpus Barga, pero tamén a Walter Benjamin, Sándor Márai ou Stefan Zweig). O atractivo de París era tan forte que mesmo tres estudantes universitarios barceloneses, sen permiso dos seus proxenitores, fuxiron á capital do Sena en xuño de 1907 nunha aventura máis vital do que intelectual, segundo contou logo un dos protagonistas, o xornalista Gaziél, na que implicaron coma coartada nada menos que a Joan Maragall e a Xenius, que daquela alí moraba, quen aceptou de mala gana unha visita que considerou unha broma pesada (Gaziél, 1967, 235 e ss.; 1997a, 171-180).

No seu maxín, Solovio tamén era un “pensionado” do institucionalismo, un froito daquela política. Tamén foi o momento en que o debate en España entre aliadófilos e xermanófilos favoreceu que moitos intelectuais se achegasen a Francia e á súa cultura, como amosa a viaxe de outubro de 1917 (integrada, entre outros, por Menéndez Pidal, Américo Castro ou Manuel Azaña), devolución de visita da que Bergson e outros fixeran a Madrid un ano antes, en maio de 1916. París converterase para Adrián Solovio no punto de inflexión entre este previo *substratum* cultural castelán, mudéxar e mesetario e a súa condición de galego, románico e morador de bocarribeiras. En París comeza por reparar no seu propio apelido, de raíz románica (“lembrouse do seu apelido románico: Solovio. *Sub lovium*, a primeira cultura do medioevo arando a terra dinantes a bravo, nome dunha eirexa de Compostela” (AS, 126). Logo viría a descuberta da diversidade rexional francesa e, finalmente, as primeiras discusións con Frolinda, a marquesa de Portocelos, que o van achegando á súa matriz cultural galega.

* * *

A estadia de Solovio en París é breve, en comparanza cos anos botados en Madrid. Pero trátase dun tempo esencial para a súa aprendizaxe, porque á beira do Sena se lle abren camiños que en Madrid parecían choídos. Camiños afectivos e, sobre todo, camiños intelectuais. En París comeza por atopar algo do que estaba a procurar: unha explicación do seu desacougo, dese incesante interrogarse de “¿quen son eu?” Era a ocasión de se facer un home, despois de tantos anos en Madrid pensando coma galego, que diría Castelao. A presenza de Solovio en París, alén doutras consideracións, interésanos por tres razóns.

En primeiro lugar, para indagar unha miga na influencia da cultura francesa en España e nos vieiros polos que se achegou á península. En segundo lugar, coma un recurso para situar a posición do noso protagonista e do seu autor en relación con algunhas figuras coetáneas que tamén tiveron unha experiencia semellante, de estadía en París e de influencia na súa educación sentimental. E, terceiro punto, cómpre preguntarse que procura Solovio en París, a quen quere ver e como se insire esta experiencia intelectual no seu proceso de descuberta da súa identidade, coma galego e coma europeo.

Que a cultura francesa exercía unha forte sedución na España de finais do século XIX é un dato admitido, aínda que non sempre de forma pacífica. Un xove Ortega confesaba nas páxinas de *El Imparcial*, en 1911, que “yo conservo un gran amor hacia esos literatos franceses en cuyas obras hemos aprendido a escribir por falta de maestros nacionales” (OC, I, 208). Pola contra, o escritor Pío Baroja, que botou longas tempadas en París, sostiña con frecuencia que a influencia francesa, aínda sendo evidente, era “perniciosa”, opinión que a un xove francófilo coma Manuel Azaña lle parecía inxusta e desmedida (Azaña, OC, I, 81-83). Esta polémica, desenvolta contra 1911, parece estar presente nunha das matinacións de Solovio cando, ao mencionar a despectiva frase de Bergson sobre a capital madrileña, evoca a un Pío Baroja defensor de Madrid, para engadir que “Adrián riu coma un neno lembrando a Silvestre Paradox” (AS, 16). Grazas ao institucionismo, a vella hexemonía cultural francesa comezaba a ser compensada cunha maior atención á cultura anglosaxona e, sobre todo, á cultura alemá, algo que Solovio alude con frecuencia ao se referir aos libros en alemán: “il chegaría a entender a Kant en alemán”, matina nun dos seus paseos polas beiras da novísima Gran Vía madrileña (AS, 14).

Malia todo, Francia seguía a ser o faro que guiaba a navegación intelectual da península pois ata en figuras coma Ortega y Gasset, habitualmente considerado un produto xermánico, a pegada francesa foi moi fonda nos seus tempos de mocidade (Pérez Gutiérrez, 1988), con lecturas de Renan —en quen se decatou da importancia de Alemaña, da súa educación e cultura—, de Chateaubriand e, sobre todo, de Barrès, de quen o propio Ortega se considerou un “delirante lector”, segundo confesa na necrolóxica que lle dedica ao lorenés en 1923. Moitos escritores e xornalistas españois, tanto da xeración do 98 coma da de 1914, tiveron en Francia un dos seus referentes privilexiados no seu proceso de formación intelectual e mesmo sentimental. Dos homes do 98, o máis afrancesado tal vez fose Azorín, que deixou escrito un libro de lembranzas do seu paso pola capital francesa (aínda que algo

serodio), e desde logo Baroja, que nunca deixou de botar longas tempadas en París, mesmo coma residente no Colexio de España. E dos membros da xeración de 1914, tanto Ortega coma o catalán d'Ors, o vasco Salaverría e, nomeadamente, Azaña beberon abondosamente auga que manaba dos illós franceses.

O coñecemento que Azaña acredita da literatura e da política francesa está patente en artigos, diarios, notas e no seu espléndido estudo sobre a política militar francesa durante a guerra que é, ademais, un guieiro sobre o panorama intelectual da Francia da época. Algo semellante acontece coa galega xeración Nós, que se forma basicamente na cultura francesa. Azaña, que estivo “pensionado” en París en 1912 e logo coma corresponsal xornalístico en 1919, apreciou da capital francesa non só a súa fortaleza intelectual, senón tamén a liberdade, como lle conta emocionado ao seu amigo alcaláino José María Vicario, en maio de 1912: “la libertad de costumbres y el respeto al capricho ajeno, que son las características externas de París, lo permiten todo: amar encima de un banco y pasear vestido de griego” (OC, I, 689). Percepción que, anos máis tarde, repetirá no seu *Diario* o tamén “pensionado” Alfonso Castelao, para quen costumes e lugares de París eran algo repugnantes, mesmo en comparanza coas de Berlín. Era en 1921.

O que acontecía era que a influencia francesa en España era moi desigual, tanto en ámbitos intelectuais coma desde o punto de vista rexional. “Cada español tiene su Francia”, observou Emilia Pardo Bazán en 1905 (VC, 6-XI-1905), unha autora que non só coñecía ben a cultura francesa, senón que tratara persoalmente a moitas das súas figuras, desde Huysmans ou Zola ata Barrès, dos que deixou perfís persoais nos seus artigos xornalísticos agrupados baixo o título de *Vida contemporánea*. A condesa foi un dos vieiros máis importantes no seu tempo para a chegada da cultura francesa a España. Longa e mítica foi a súa estada en París contra 1886, cando trata a Goncourt e Zola, faladoiros aos que se xuntaron algúns cataláns coma Oller ou Yxart (Oller, 1962, 75-101), que parece devecían tanto pola Pardo Bazán coma polos franceses, pois Oller declara, en carta a Galdós, que viaxa á capital francesa “para estrechar la mano de la Sra. Pardo, que está allí ahora” (Cacho, 1997a, 68). Logo, volvería con frecuencia, coma ela mesma relata nos numerosos textos viaxeiros que escribe para xornais e revistas españolas e arxentinas, con ocasión da Exposición Universal de 1899 e de viaxes posteriores (Pardo Bazán, 2003). A Francia da condesa era unha Francia literaria —admiraba, sobre todo, a Zola e respectaba a críticos literarios coma Brunetière— máis do que filosófica, aínda que apreciaba ao filósofo de moda, Bergson. Pero

non lle interesaba tanto a Francia propiamente política, a do *boulangisme* e do *affaire Dreyfus*. Esta Francia pode atoparse con máis facilidade noutros ámbitos, coma Cataluña, que é un exemplo de recepción de certa cultura (e ideoloxía) francesa que, de forma indirecta, nos pode levar a Solovio.

* * *

Os principais líderes do nacionalismo cultural e político catalán de principios do século XX tiveron, entre outras influencias, unha impronta moi forte do pensamento francés que poderíamos chamar o “novo nacionalismo francés” ou, dito con palabras da Pardo Bazán, “los escritores que han emprendido en Francia la glorificación y apoteosis de la energía [nacional]”, entre os que cita a Hippolyte Taine e Maurice Barrès, entre outros (VC, 1-XI-1897). Eran os autores que tamén se lían na biblioteca do Ateneo barcelonés, segundo recordaría máis tarde Francesc Cambó, que os alcuma coma “los maestros de mi juventud”. Durante todo un verán leu Cambó unha “colección completa” das obras de Chateaubriand, sobre todo os “densos volúmenes de las *Memorias de ultratumba*” e logo, seguindo os consellos de Prat de la Riba e de Narcís Verdager, debuzouse na lectura das “obras políticas de Taine”. Máis tarde, seguiría coa lectura das obras de Maurice Barrès, en quen Cambó apreciaba o seu patriotismo local lorenés: “Barrès era francés, por sentir en sus huesos la Lorena de sus antepasados”, concluíu o futuro líder da Lliga catalana (Cambó, 1987, 24 e 51).

Coma propagandista das ideas rexionalistas, Barrés fíxose moi popular en Cataluña a finais do século XIX, ata o punto de que Narcís Verdager o chegou a convidar coma mantedor dos Xogos Florais de 1898, movido polo grande éxito que tivera a novela barresiana *Les Déracinés*, publicada un ano antes. Aínda que non chegou a vir a Barcelona daquela —estivera en 1895—, isto indica a relevancia que Barrés estaba adquirindo para a xeración finisecular de políticos e intelectuais cataláns (Coll i Amargós, 1999). Non era difícil, por tanto, cohonstar esta mensaxe barresiana coa posición dos homes da futura Lliga Regionalista catalá, empeñados en construír un discurso que fixese compatible o patriotismo local coa súa vocación de construír un novo Estado en España ou, dito de forma máis precisa, de levar a cabo unha “conquista moral” de España (Ucelay, 2003, 423).

Os introdutores deste “corpus” ideolóxico de orixe francesa no debate político e intelectual da Cataluña de fins do século XIX foron varias persoas. É claro, desde logo, que Prat de la Riba foi unha delas, así coma o avogado Narcís

Verdaguer e, tamén, o propio Cambó. Outra vía de chegada deste pensamento de procedencia francesa foi o romancista Narcís Oller, artistas coma o escultor Clará e o pintor modernista Santiago Rusiñol —a quen xa atopamos en Toledo— e o poeta Joan Maragall, de formación nietzscheana (Sobejano, 2004, 38), pero moi atento ao que acontecía en Francia, antes e despois do gran debate arredor do *affaire Dreyfus*. Nos textos xornalísticos de Maragall atópanse abondosas referencias a Nietzsche —“el sociólogo-poeta de la moda” di en 1893—, ás teorías de Lombroso e Max Nordau e, naturalmente, á obra de M. Barrès. Do libro barresiano *Les Déracinés*, que é a primeira entrega da triloxía *Le roman de l'énergie nationale*, fai Maragall en 1897 un extenso comentario-resumo, titulado “La energía nacional”, que revela un perfecto coñecemento do autor o do seu pensamento (OC, II, 115 e ss.). O texto maragalliano foi considerado por Verdaguer coma unha mostra do grande interese que a “nova elite catalana” tiña por estes temas, segundo a carta que lle envía a Barrès para que aceptase participar nos Xogos Florais de 1898 (Coll, 1999, 11).

Logo virían os “noucentistas” a redondear este traballo, entre eles o máis sobranceiro, Eugeni d’Ors, *Xenius*, a grande esperanza intelectual do nacionalismo catalán dos tempos de Prat de la Riba. A francofilia de d’Ors é ben coñecida, así coma o seu amor polo clasicismo mediterráneo, unha “variante autoritaria del nacionalismo”, en definición do seu estudoso (Cacho, 1997a). Foi o modo de xuntar as mensaxes de dous influentes intelectuais franceses de principios de século: Barrès e Maurras, lorenés o primeiro, occitano e “mistraliano” o segundo. D’Ors botou longas tempadas en París, coma corresponsal de *La Veu de Catalunya*, entre 1906 e 1909. Alí presenciou as consecuencias do *affaire Dreyfus* e tratou algunhas figuras do “nacionalismo integral” francés (Barrès, Bourget, Maurras), alén de frecuentar o filósofo Bergson a quen catalogou nalgunha das súas Glosas coma “maestro” (Cacho, 1997a, 36). De mozo, ademais, gustaba de asemellarse a Renan, aínda que a súa proverbial inmodestia non lle privaba de querer ser algún día coma Goethe (Jardí, 1967, 26).

No triángulo cultural formado, desde finais do século XIX, polas cidades de Barcelona e Madrid en relación a París, o que máis salienta é a autonomía con que Barcelona e, en xeral, a cultura catalá establece as súas relacións con París, con independencia do que aconteza en Madrid que, para moitos intelectuais cataláns da época, incluído o propio d’Ors, é un exemplo de “vila morta”. Barcelona, pola contra, considerábase “o pequeno París do sur”. A modernización política que supuxo o nacionalismo catalán posterior a 1898 adquiriu non só un perfil propio no sistema político español, senón que se dotou dunhas alforxas teóricas

precisas, que tiñan a súa fundanza nesta nova “moral colectiva” caracterizada polo egotismo, o desprezo da razón e o predominio do sentimento coma guía da acción individual. Era unha mestura da herdanza de Taine coas novas posicións de Bergson e, naturalmente, de Barrès, que era quen tiña maior influencia coma político e coma intelectual. A acollida do lorenés en Cataluña non puido ser máis cálida, algo que non lle pasou desapercibido a un observador agudo coma Azaña, que na súa análise do pensamento barresiano feito no marco dos “Estudios de política francesa” (1919), non deixa de anotar que “es fácil hallar en las polémicas que estremecen al Principado teorías y fórmulas que son casi la traducción de las fórmulas y de las doctrinas barresistas” (OC, I, 357).

* * *

Solovio, é claro, non viaxa a Barcelona. Parecería razoable coller este vieiro, dada a afinidade ideolóxica, política e mesmo sentimental entre as súas inqedanzas e as propostas que, desde finais do século XIX, veñen facendo os intelectuais e políticos cataláns, alén desta familiaridade cunha determinada parcela da cultura francesa. Pero Solovio non coñece de forma axeitada Cataluña, do que se lamenta nalgunha ocasión, en forma a medio camiño entre destemplada e irónica: “pensando un momento en Cataluña doeuse de a penas ter coñecemento dela. Os catalás éranlle tan antipáticos coma a Royo Villanova. Xa o dixo o Dante: ‘L’avara povertá di Catalogna’” (AS, 33). Tampouco parece coñecela o seu autor, Otero Pedrayo, aínda que, de acreditar na confesión de Risco, os homes do cenáculo ourensán leran a “Maragall, o *Xenius* da primeira época, o esquecido Diego Ruiz [psicólogo, curmán de Picasso]”, que daquela tamén moraba en Cataluña (Risco, 1961, 49). Ademais, sábese que Otero participara na campaña por Galicia de Francisc Cambó en 1917, pois formou parte da comisión que o recibira na estación de Monforte.

Pero os nacionalistas galegos, tanto do grupo Nós coma do grupo das Irmandades, non entenderon as posicións de Cambó na crise do Estado da Restauración, coa súa entrada nos gobernos da monarquía a partir de 1918. Foi algo así coma unha traizón, acrecentada pola obsesión “librecambista” da política económica das Irmandades, que tropezaba de modo frontal co proteccionismo imperante, que impedía entre outras accións a “libre importación do millo”. A figura de referencia desta animadversión contra o proteccionismo foi Cambó, promotor do arancel de 1921, na súa segunda xeira coma ministro da monarquía, actitude que o mesmo Unamuno anatematizara

nunha metáfora fáustica: “estos catalanes son capaces de vender su alma por un arancel”.

Talvez non sexa suficiente esta explicación, porque a distancia entre a acción política do nacionalismo catalán da Lliga e a renuencia á práctica política do grupo Nós era abismal. En todo caso, o debate de Solovio por atopar un sentido á súa vida desenvolvíase en Madrid e, logo, en París. Un dos vértices do triángulo, Barcelona, precisamente aquel que mellor acollera as ideas que andaba a procurar, non lle aquelaba a Solovio, dabondo suxeito á súa formación intelectual castelá e, por tanto, impermeable á mensaxe catalanista, malia algunhas referencias tanxenciais que ecoan no debate entre galegos no “paseo do Retiro” madrileño. Era preferible a viaxe directa a París, para entrar nun coñecemento directo, máis do que unha filosofía concreta, da vida capitalina europea.

Adrián Solovio, azunado polo institucionista e autorizado por súa nai —“Estuda, meu fillo. Faite home” (AS, 123)—, decide deixar Madrid e dar “unha volta por Europa”, a través do “torno” habitual, que era a cidade de París. Solovio confesa que xa estivera antes na capital francesa, aínda que por pouco tempo. “Il somente coñecía un pouco de París” (AS, 114), advírtelle un narrador algo turbado ao seu interlocutor institucionista, afeito sen dúbida a ver mundo —aínda que a “galofobia” de Giner non favorecía precisamente a opción de París, senón que debía ir directamente a Alemaña—. Non é difícil ver aquí un novo apuntamento autobiográfico do autor, quen certamente estivera en París durante a súa viaxe de noivos, en agosto e setembro de 1923. En París, Otero e a súa dona Fita aloxáronse no hotel Normandy, nunha pequena rúa da *rive droite*, ben pertiño do Museo do Louvre e das “arcadas de Rivoli”, lugares que logo evocará Solovio ou, algo máis tarde, o Amaro Proenza do relato breve, *Sorrir de Daniel* (1935). Desde alí cóntalle a súa nai, dona Eladia, as súas impresións propias dunha viaxe de turistas, nada máis chegar a mediados de agosto:

En medio de los encantos de París me acuerdo muchísimo de tí y tengo grandes deseos de que nos reunamos para organizar bien la vida. Aquí hay constantemente un ruido formidable, muy superior al de Madrid y no se puede beber un sorbo de agua fresca coma no sea con hielo. Los franceses son muy finos pero se cobran de lo lindo y eso de lo barato es una fantasía. Los escaparates son maravillosos: hoy hemos estado en las Galerías Lafayette donde en cinco enormes pisos servidos por un ejército de muchachas se encuentra todo lo que creó la moda y la necesidad; salimos mareados de tanta cosa. Anoche estuvimos en la Gran Opera en butacas de

Orquesta oyendo la *Walkyria*. Pero todos los teatros empiezan muy temprano y no estamos acostumbrados á cenar á las siete. Ya recorrimos el Louvre, el cementerio del Père Lachaise, el Bosque de Bolonia, la mayoría de las grandes avenidas y bulevares; vimos Nuestra Señora, subimos a la torre Eiffel y visitamos la tumba de Napoleón (FOP-C018).

Volvamos á compañía de Adrián Solovio. Probablemente andase de novo por estes lugares que evoca Otero: rúas, museos, parques e xardíns (o admirado *Jardin des Plantes* de Jussieu: ¿el vería alí o famoso cedro do Líbano, que mencionan todos os *Baedecker*?), a visita á tumba de Napoleón (¿aceno aos mestres Stendhal ou Barrès?), teatros..., nada orixinal, agás no que ten de referencias á vida mundana e mesmo galante que se podía gozar en París, que nin Otero nin Solovio evocan expresamente, mais que era un dos grandes reclamos da cidade. Eran os tempos de auxe dos cafés-cantantes (ou “cabarets de cancionistas”, segundo a definición dos amigos Azaña e Rivas Cherif (Rivas, 1961, 91), onde brillaba unha “excéntrica” e decadente Mistinguett, xa se murchara algo a estrela da “Bella Otero”, triunfaba Josephine Baker e daba os seus primeiros pasos coma cantante Maurice Chevalier (Flanner, 2005, 130 e 142).

* * *

Pero non é da cidade do que cómpre falar, senón do que o protagonista procura ou quere atopar nela e en que medida esta viaxe lle resolve os seus desacougos e angustias intelectuais. Hai polo menos tres aspectos a considerar. O primeiro é a imaxe que Solovio se fai de París (e de Francia) coma corazón de Europa e, por tanto, da columna á que se poder agarrar. O segundo aspecto ten que ver cos seus mestres imaxinarios, aos que máis que visitar, albisca nun luscofusco, coma Barrès: ¿por que Solovio procura a “pálida” figura do escritor lorenés, inmortalizada por Zuloaga? E, en terceiro lugar, comeza en París a formularse o nó da cuestión, mediante o artificio da relación de Solovio con Frolinda, a marquesa de Portocelos, representando cada figura un tipo ideal, sobre todo na relación que cada un deles vai deseñando respecto de Galicia.

En París e, por extensión, na propia Francia atopa Solovio dous conceptos polos que andaba piando, desde as súas desventuras mesetarias de España: continuidade e diversidade. O concepto, en primeiro termo, da continuidade da cidade coma unha sucesiva construción histórica, na que se advirten moitas mans, desde o seu fundador, Xuliano “o primeiro europeo”,

pasando polo “Grand Siècle”, para rematar nos tempos máis recentes da monumentalización propiciada pola III República. Unha cavilación de Adrián resume esta percepción: “O fío non está crebado coma na España [...]. Eiquí hai continuación” (AS, 128). Solovio parece estar reproducindo unha das primeiras impresións que un mozo Manuel Azaña transmite nun artigo titulado “El prestigio de las piedras negras”, publicado no xornal madrileño *La Correspondencia de España* co pseudónimo de Martín Piñol (19-XII-1911), no que ilustra cabalmente esta impresión que produce a capital francesa a un dos seus “fillos espirituais”:

La fuerza de París es de orden estético; nace del acuerdo feliz de un ilustre ayer y de un hoy esplendoroso. Es una tradición que vive, una cultura afinada por los siglos, patente en las calles, en las torres, en los muros viejos, presidiendo el esfuerzo colosal de nuestros días. ¡Gran milagro, que para ser lo que hoy es, no ha necesitado París renegar de su abolengo! Esta continuidad de espíritu es única, hasta ahora, en los pueblos latinos. Italia es un grandioso museo arqueológico. España es el tablado de una tragedia [...]. París borda todavía la misma tela que tantas manos ilustres recamaron; cada generación aporta su bloque al monumento común y pule más la obra de las anteriores (OC, III, 650).

Sería difícil dicir en menos palabras o que representaba París para un “intelectual da raza latina”, coma era Azaña. Ao seu xeito, tamén Otero Pedrayo tiña esta percepción de París e da cultura francesa, da que tanto se gaba en dúcias de textos literarios ou de artigos de xornal. Importa subliñar que as reflexións do propio Solovio, menos políticas e máis apegadas a imaxes e metáforas xeográficas que as do escritor alcaláino, están na mesma liña do texto azañista. Pois París, para Solovio, non “perde a lentura” fronte á secura de España, onde o vivir ten “un carácter de sin remedio” que é tanto coma dicir que está cheo de traxedia ou, en pensares de Solovio, de “arroiadas de bágoas e de sangue de Penitencia” (AS, 129). A comparanza con España é sistemática no deambular do protagonista polas rúas parisiñas, nas que “o ollo castelán, xuzgador e valorativo” de Adrián Solovio se tropeza coa condición de París coma capital europea. Unha “idea de Europa” que se vai refacendo de forma sucesiva a través das obras de Rousseau, Goethe, Nietzsche ou Renan, pero sempre pasando pola peneira da capital do Sena, que foi a que máis “loitou por ser un cerne de Europa” (AS, 132). Esa aspiración só era posible grazas a este pouso histórico, a esta continuidade ou, dito de forma máis directa coa famosa expresión de d’Ors, á congruencia coa tradición: “tot lo que no és tradició, és plagi”. Pode semellar estraño que sexa xustamente en Francia onde Otero e moitos coetáneos seus atopen esta idea de continuidade, pero non é só un reflexo

da súa admiración polo país galo, senón un recoñecemento implícito da influencia de moitos dos seus pensadores, entre os que habería que citar coma máis acaído ao caso, o do historiador Hippolyte Taine, a mellor reformulación finisecular das posicións de Tocqueville respecto das relacións entre antigo réxime e ruptura revolucionaria. Esta foi, ademais, unha idea moi constante no pensamento de Otero. En varias conferencias pronunciadas nos anos cincuenta sepode observar esta visión de Francia e da súa diversidade, expresada na identificación rexional de moitos dos seus grandes escritores, desde o bretón Chateaubriand ou o provenzal Maurras ao lorenés Barès. Na Alianza Francesa da Coruña, falando no contexto dos cursos de extensión universitaria polos anos cincuenta, o borrador feito por Otero para un tema coma “Ensayo de geografía literaria de Francia” inclúe reflexións esquemáticas coma esta:

Lo “francés” parece imponer una cierta regularidad. Está en su naturaleza. Por lo menos en aquella naturaleza casi por todos y desde hace un siglo aceptada. En lo francés se ha verificado el encuentro de lo contrario y su fusión de un modo feliz. Como una perfecta operación del espíritu, Thierry construyó su obra histórica sobre el contraste y la fusión de “razas”. Michelet, su sucesor, escribió: “Germania es un raza; Inglaterra, un país, Francia una persona”. Los hombres del siglo XIX propendian demasiado a las fórmulas (FP-FOP, “Conferencias”).

Tradición ou continuidade definen, aos ollos destes visitantes españois, o cerne da cultura francesa. Pero Solovio non esquece chamar a atención sobre un segundo concepto esencial para entender non só a súa formación, senón o seu programa futuro. O concepto da diversidade de Francia, unha percepción tamén algo estraña se nos guiamos polos lugares comúns do centralismo francés en comparanza coa suposta pluralidade hispana. Pois acontece que, por razóns de formación intelectual, Solovio non é quen de ver en España o que ve en Francia: a forza da “provincia”. Idea que vencella, unha miga sesgadamente, a un dos “novos mestres” da cultura francesa dos anos vinte —o que era certo— o escritor Valery Larbaud, que lle debía ser ben familiar a Otero, porque acababa de se ocupar da revisión da tradución francesa do *Ulysses* de Joyce. Larbaud era un urbanita, un dos asiduos da *rive gauche* parisina, co Passage de l’Odéon coma espazo preferido, onde tiñan as súas míticas librarías literarias Adrienne Monnier e Sylvia Beach, das que Larbaud era asesor literario e enlace fundamental con Joyce (Murat, 2003, 39 e ss., 200 e ss.). Pero realmente quen estaba anoxada da cidade era a dereita francesa, nacionalista e revanchista, que predicaba un retorno ás provincias coma un medio de recuperar a “verdadeira Francia”.

As matinacións de Solovio apuntan cara a unha posición que, na actualidade, se coñece mellor grazas ás pescudas e traballos de Anne Marie Thiesse sobre o papel das rexións na formación da Francia da III República (Thiesse, 1997). En efecto, a atención á historia rexional francesa viña dos tempos do historiador Michelet, autor dun memorable *Tableau de la France*, pero foi posta en voga a fins do século XIX por unha potente escola xeográfica de vocación rexional, a de Vidal de la Blache, na que o propio Otero bebeu con frecuencia (Villares, 2002). Esta idea de que conviña recuperar a forza das rexións para construír un Estado máis forte, que é o que está detrás da política francesa, tivo en España un especial valedor que foi o Ortega de *La redención de las provincias*, publicado pouco antes de comezar Otero a redacción do seu romance. O que sucede é que Otero parte doutro punto de vista: que a diversidade non conduce de forma subordinada ao fortalecemento da unidade. Solovio, por tanto, non estaba desasistido intelectualmente cando se refire ao “bouquet de froes e follas” que medraban no xardín francés, unha fermosa metáfora da concepción de Europa coma unha constelación de pobos ou rexións con cultura de seu, idea que tanto lles gorentaba aos homes da xeración Nós:

Baixo o trazado poligonal tremaban as grandes rosas non xeométricas. Elas vivían. Elas tiñan un xenio esenzal, inmorrente. A Normandía, a Bretaña, a Lorena, a Touraine, a Provenza, a Borgoña... Cada unha a súa capacidade, seu estilo, seu matís. ¡Cantos parques reais deixados nas provincias! Barrès lorenés, coma Chateaubriand, bretón, coma Lamartine do Jura, coma Mistral do quente e preciso Midi. París non era ningún común denominador. A unidade francesa desfaguíase nun coro (AS, 134).

* * *

Outra clave da visita de Solovio a París era a de recoñecer a figuras que se consideraban daquela os verdadeiros *maître-à-penser* da Francia finisecular. É a poética da visita, real ou figurada, ao grande escritor. Naquela época soloviana, sucedía en Madrid, coas visitas a Valera (xa ceguíño), a Galdós ou á Pardo Bazán. E sucedía tamén en París, onde se fixeron célebres algunhas destas visitas de escritores novos ás casas dos seus admirados mestres: Barrès a Renan, Cocteau a Barrès, Morand a Proust, todas elas plasmadas en libros. O máis acaído ao caso é *Huit jours chez M. Renan*, da autoría de Barrès, considerado o “texto maior dun xénero menor” (O. Nora, 1986, 563), aínda que a visita fose rápida —durante unhas vacacións de Barrès en Bretaña— e o

libro non lle fixese maldita graza ao mestre de Tréguier. Solovio non cumpre de todo con este rito, non se sabe se porque non é quen de facelo ou porque non lle interesa. En todo caso, hai un recoñecemento destes mestres que, na lonxanía da súa torre de almafí parisina, poden guiar ao aínda “neboento” Solovio.

Un deses mestres era Henri Bergson, o debelador do sistema kantiano, varias veces evocado por Solovio —en Madrid e mesmo na praza de San Sulpicio, en París—, pero nunca atopado de forma directa e persoal. Son rapaces universitarios aos que escoita falar do filósofo nunha *brasserie*, pero nada indica que Solovio fixese tan sequera acenos de se achegar ás súas famosas leccións maxistras. Azaña asistira a algunha das súas conferencias no Collège de France, así coma d’Ors ou o mesmo Gaziel, pero non consta que Otero o fixese, aínda que de forma algo irónica a marquesa de Portocelos confésalle ao Adrián que “eu non che sei outra filosofía que a adeprendida nunha leución de Bergson na Sorbonne” (AS, 149) [Bergson, *normalien* da rue d’Ulm, nunca foi profesor da Sorbona, senón do Collège de France desde 1900]. Era o filósofo de moda da Francia da preguerra, coma con algo de retranca o retrata Julio Camba nas súas crónicas berlinesas para o ABC do 17 de febreiro de 1914: “se sabe que todas las mujeres distinguidas de París van a oír a Bergson día por día” (Camba, 2003, 622).

Conceptos clave no pensamento oteriano manan da fonte bergsoniana, coma os de devalar (unha forma de expresar a *durée* bergsoniana) e os de *élan* vital, profusamente citado na prosa de Otero (Herrero, 1982, 175 e ss.). Ademais, na escrita oteriana hai influencias moi fondas do filósofo francés, dadas as querenzas pola intuición, o sentimento e a musicalidade coma recursos para vertebrar a súa expresión literaria, que se traduce nun estilo sensual e algo dionisiaco, que se dirixe aos sentidos e non á razón. De feito, o bergsonismo “determina e xustifica a súa poética, é dicir, a súa concepción da literatura e a práctica concreta da mesma”, escribe un crítico literario a propósito de Otero (Tarrío, 1988). Pero esta parentela de Otero con Bergson interesa máis no plano literario do que no ideolóxico, polo que estimo máis acaído centrar a miña ollada sobre Barrès, un autor polo demais pouco evocado actualmente.

* * *

A figura máis expresamente mencionada por Solovio nos seus andares parisinos é Maurice Barrès, un autor que xa atopamos en Toledo, logo en Barcelona e agora de novo no seu propio fogar, a cidade de París. Otero

Pedrayo non tivera ocasión de tratar persoalmente a Barrès, como lle aconteceu a tantos españois da altura, coma o valenciano Blasco Ibáñez ou os galegos Alberto Insúa e a Pardo Bazán, por non citar a unha chea de intelectuais e escritores cataláns que tamén se relacionaron co lorenés. E, seguindo a Otero, Solovio tampouco se atreve a se achegar á zona de Neuilly, no *bois de Boulogne*, barrio inzado de escritores de éxito, onde Barrès moraba desde había moitos anos, unha vez que lograra triunfar en París. Un casual compañeiro de universidade, nun serán outonizo das primeiras choivas, sinálalle a Adrián a “testa alongada, ensoñadora, quizais terca, demasiado angustiosamente tendida cara o porvir”, isto é, o “pálido” —“palúdico” chegou a dicir nunha ocasión d’Ors, en carta a Ortega— autor de *Le culte du moi*, coma se acostumaba a definir a partir do retrato que lle fixera Zuloaga. Maurice Barrès ía nun taxi cara ao centro da cidade, traxecto que cubría con frecuencia cando se trasladaba á Asemblea Nacional, onde desempeñou moitos anos a condición de deputado polo distrito de Nancy, capital da súa terra natal, antes de o facer polo primeiro distrito de París (Thibaudet, 1921). A reflexión de Solovio perante aquela fuxidía visión é das máis sinceras de toda a súa andaina vital, coma se ollar a Barrès xustificase a súa viaxe a París: “Adrián envexaba a seguridade do escritor. Orgulo chateaubriano, longa experiencia de Nietzsche coma ensaio de valores, logo a fortaleza de ser francés” (AS, 133-134). Definición que cadra moi ben coa dun texto oteriano moi posterior, sobre o libro *Le voyage de Sparte*, cando se refire ao “lorenés de outivo e malencónico perfil chateaubriano”.

¿Por que este interese de Solovio por Barrès? Penso que é, ante todo, a expresión dunha formación xeracional, que vimos de forma expresa no ámbito do nacionalismo catalán. Os escritos e romances de Barrès tiveron tamén gran difusión en España, entre outras razóns, pola proximidade do lorenés con España e a súa cultura, que dicía amar pola “violencia de sus sensaciones, la exasperación de todo su ser” (E. Pardo Bazán, VC, 1-XI-1897), isto é, polos clichés fixados no seu día polos viaxeiros románticos franceses. Barrès fixo periódicas visitas a Madrid e a Toledo (1893, 1902), estivo unha vez en Barcelona (1895), escribiu un célebre libro sobre o Greco e a cidade de Toledo e converteuse, co paso do tempo, no “cónsul intelectual de España en París”, máis por hispanofilia militante que por coñecemento directo da realidade española, que era máis ben fraco, empezando polo idioma que apenas chapurreaba (Blasco Ibáñez, 1918, 32; Insúa, 2003, 209).

Logo está, en segunda instancia, a afinidade ideolóxica e, sobre todo, a sedución do “estilo” de Barrès, que ten moitas concordancias co estilo de

Otero: formación clásica, elocuencia oratoria, sensibilidade musical, sentimento da terra e da paisaxe e, sobre todo, un escritor de potencia expresiva, de prosa sensual case voluptuosa, que se dirixía máis aos sentidos do que á razón: “escritor francés de gran raza [...], un dos grandes creadores vivos de bonitas imaxes”, dixo del o seu primeiro biógrafo, pouco antes do pasamento do biografado (Thibaudet, 1921, 249). O español Ortega y Gasset diría dous anos despois, na necrolóxica da morte do lorenés, que era autor de “admirable literatura de macho en celo y tiene el mismo origen biológico que el canto vernal del pájaro” (Ortega, OC, IV, 438). Tiña Barrès, ademais, querenzas intelectuais das que Otero se sentiu ben próximo, coma Chateaubriand, Stendhal e Michelet, ademais de Leconte de Lisle ou Hippolyte Taine, autor que homenaxea de forma especial en *Les Déracinés*. De feito, sábese que o retrato de Taine estivo “máis de trinta anos sobre a mesa de traballo” do lorenés (Ucelay, 2003, 550). Logo, na súa precoz senectude, Barrès foise achegando cada vez máis a Goethe, de quen apreciaba especialmente *Hermann und Dorothea*, segundo confesan os irmáns Tharaud, os seus secretarios particulares ata 1914 (Tharaud, 1927, 200). En suma, que Barrès é unha feliz fusión dunha nómina de mestres moi apreciados en Trasalba, peneirados pola “longa experiencia de Nietzsche”.

O “estilo” e a forza literaria e ideolóxica de Barrès cativou, pois, a Otero pero tamén a toda unha xeración intelectual española, tanto en Barcelona coma en Madrid, pola súa condición de intelectual militante, desde o campo nacionalista, nuns tempos esgazados por acontecementos coma o *boulangisme*, os escándalos do canal de Panamá, o retoñar do *affaire Dreyfus* e, finalmente, o estalido da Guerra Mundial que daba a ocasión da revancha francesa fronte á Alemaña prusiana. Maurice Barrès foi, por veces, protagonista ou, en todo caso, tivo opinión militante e radical sobre todos estes acontecementos, alén de producir unha inxente obra literaria en forma de romances, normalmente agrupados en triloxías (*Le culte de moi*, *Le roman de l'énergie nationale*, *Les bastions de l'Est*) que no fondo eran, sobre todo, “romans à thèse” cheos de mensaxes ideolóxicas. A esta obra libresca hai que lle engadir os catorce volumes da *Cronique de la Grande Guerre* e os asemade catorce volumes dos seus *Cahiers*, alén de libros de viaxes e obras singulares.

Non é estraño que Solovio admire a “seguridade do escritor” e a “fortaleza de ser francés”, aínda que ollado desde hoxe, a figura de Barrès teña perdido actualmente aquel encanto que Solovio —e tantos outros— lle concedían no seu tempo. Xa o anunciaba Ortega en 1923: “va a ser muy difícil salvar a Barrès” (OC, IV, 440) e certificábano na altura as protestas contra el

dos surrealistas, dirixidos por André Breton. Desencanto do seu estilo e rexeitamento das súas ideas que se fixo patente nos anos vinte, pero que non chegou a ignorancia ata despois da segunda Guerra Mundial, cando padeceu un esquecemento proporcional á influencia que exercera en vida: un exemplo claro do “pendularismo” dos sistemas literarios e culturais. Pero o descoñecemento de hoxe non debe agochar a súa relevancia pretérita, coma se recoñece na historia cultural francesa máis recente, desde Michel Winock a Christophe Charle ou Gérard Noiriel, que subliñan a súa relevancia alcumando a Francia de fin de século, desde o punto de vista cultural, coma a da “época Barrès”. O seu principal estudoso actual, o hebreo Zeev Sternhell, remacha esta avaliación cando lle apón ao lorenés un “papel de pivote” no pensamento francés, europeo e mesmo sudamericano (nomeadamente, en Arxentina) no tempo de entreguerras, con filiacións ideolóxicas posteriores tan influentes coma son os nomes dos tedesos Ernst Jünger ou Carl Schmitt, figuras maiores da “revolución conservadora” da Europa de entreguerras (Sternhell, 2006, 418 e ss.)

* * *

A figura admirada por Solovio marca, desde logo, unha etapa fundamental na historia intelectual da Francia da III República, aquel réxime fundado sobre os cascallos producidos pola derrota de Sedan, aos que se engadiu o medo producido pola Comuna parisiense e a aldraxe prusiana de ocupar o Salón dos Espellos de Versalles para proclamar o segundo imperio alemán. Da derrota de 1870 deriva unha fonda reflexión sobre a condición de Francia coma nación, que un atento Renan vai teorizar en obras coetáneas, pero que autores coma Barrès, Anatole France, Bourget ou Maurras levarán logo ás últimas consecuencias. De toda esta fonte intelectual bebeu a xeración Nós, coma o propio Risco non deixa de recordar no seu ensaio autobiográfico “Nós os inadaptados”. Solovio tamén era un deles.

Nacido en Charmes (Lorena) en 1862, Barrès cubriu a andaina vital de tantos provincianos acomodados da Francia de finais do século XIX, trasladándose a París, onde non tardou en triunfar coma xornalista (dirixiu *La Cocarde* e foi toda a súa vida un prolífico escritor de xornal) e coma político, xa que se converteu en deputado aos seus 27 anos. Escritor de éxito desde finais dos anos oitenta, foi un “prince de la jeunesse” na década de 1890, mestre dunha xeración xuvenil, *dandy* e *dilettante*, espectadora e elitista, que estaba a protagonizar unha revolta nas ideas e nos costumes fronte aos seus mestres,

de sólida formación positivista. Gustaba de chamar a atención, mesmo de escandalizar. Referíndose á publicación da triloxía *Le culte du moi*, con 25 anos cumpridos, puido dicir fachendoso en 1904 que a “xente poñíase furiosa por cuestión dos meus libros” (Barrès, 1964, 487). Tivo un notable éxito social, con amizades míticas coma a mantida coa poeta e condesa de Noailles, a quen lle dedica o seu *Le voyage de Sparte* —libro moi apreciado por Otero, que o glosou nun texto da posguerra—. Un dos seus primeiros discípulos foi Léon Blum —que rompe co seu mestre nos debates “dreyfusards”—, ao que seguirían outros máis serodios e ben diferentes entre si, desde François Mauriac ata André Malraux, Drieu la Rochelle e o propio Louis Aragon (Weber, 1991, 300 e ss.).

Dunha vaga militancia xuvenil anarquista (coma tantos escritores coetáneos) e logo dunha inicial práctica parlamentaria socialista, Barrès acabou converténdose nun dos mellores teóricos do nacionalismo “integral” (“determinista”, na definición de Azaña) francés desde finais do século XIX e un dos voceiros máis sinalados do revanchismo de Francia contra os *boches* ou *welches* (palabras que aparecen con frecuencia na prosa barresiana) alemáns, marcando toda unha época na historia intelectual francesa moderna. Vencellado desde a súa fundación á idea de *Action Française*, xornal e organización nacionalista que desde 1908 dirixiría o seu amigo Maurras, acabou por presidir a Liga dos Patriotas. Aínda que a súa biografía está dotada dunha notable coherencia —“egotismo, diletantismo escéptico, interior desolación”, en apreciación azañista (Azaña, OC, I, 355 e ss.)—, hai un acontecemento esencial que muda a súa posición no panorama intelectual francés, que foi o *affaire Dreyfus*. Foi daquela cando realmente se converteu no “primeiro dos intelectuais” que, en condición de tal, participou con paixón nos debates públicos contra a rehabilitación do capitán Dreyfus, cun artigo anti-Zola titulado precisamente *La protestation des intellectuels*, escrito coma resposta ao *J'accuse* do autor de *Germinal* (Charle, 1998, 167). A partir de aquí e ata 1914, a influencia de Barrès na sociedade francesa foi enorme, ata o punto de que se pode considerar coma “o primeiro intelectual no sentido moderno da palabra”, mesmo por diante do romancista Émile Zola, a quen se lle ven atribuíndo esta primacía (Storm, 2002, 54; Sirinelli, 2005, 159). O seu enfrontamento con Zola foi sistemático, malia manteren encontros literarios periódicos, pois non deixaba de ver nel un italiano que “naturalmente pensa todo coma un veneciano *déraciné*”, sen raíces coma francés (Thibaudet, 1921, 112).

Da vella militancia socialista ou na esquerda *boulangiste* dos anos noventa, o *affaire Dreyfus* levouno para o partido conservador ou ordeiro, onde se mantivo

ata a súa morte. Non obstante, a súa estrela intelectual comezou o devalar a partir de 1914. Xa naquela altura, en aguda apreciación de Alberto Insúa, era claro que “su título de nobleza literaria —“*maître*” o “*prince*” de la juventud francesa—, que tanto le complacía, es hoy discutidísimo [...] El principado de Barrès ya no existe” (Insúa, 1914, 17). O período da guerra europea e os anos da posguerra afondaron a súa perda de liderado intelectual, acabando por ser acusado nun hipotético xuízo literario organizado por André Breton e os surrealistas, que o condenan en 1921 por “atentado á seguridade do espírito” (Sirinelli, 2005, 295). Era un modo de declaralo culpable dos efectos nocivos da guerra. Na condición de mestres da mocidade, outros nomes ocuparon o seu lugar: André Gide, Valery Larbaud ou Proust, quen de sutaque se veu convertido nun autor de culto na inmediata posguerra (Charle, 1998,164). Barrès foi, desde logo, o intelectual conservador e mesmo reaccionario que mellor captou a importancia que tiña, na vida política, a sociedade de masas que se estaba a deseñar nos diferentes países europeos desde finais do século XIX. E coma unha resposta a este reto poden ser olladas as ideas fortes que inzan toda a súa obra que, expostas de forma sucinta, nos deben devolver á compañía de Adrián Solovio.

As tres triloxías de obras barresianas dan conta, de forma sucesiva, do cerne do pensamento deste autor. A primeira, publicada entre 1888 e 1891, desenvolve a parte máis individualista e egotista de Barrès. É a triloxía do “culto do Eu”, que comeza cun romance sobre os “bárbaros”, prosegue cunha apoloxía do “home libre” e remata cun romance de ambiente mediterráneo, *Le jardin de Bérénice*. A idea fundamental está na afirmación dun Eu individual, coma único valor sólido fronte ao malestar e a decadencia da sociedade circundante, na que os “bárbaros” son identificados coma “estranxeiros”. A forza do Eu está na súa capacidade para crear unha “regla de vida interior” que supla a ausencia de certezas externas. Son libros, en opinión de Alberto Insúa, de “mecánica moral” ou de “gimnasia de la conciencia”, que todos os mozos españois “deseosos de formarse ‘su yo’ debieran leerlos” (Insúa, 1914, 19). Apoloxía do individualismo que, non obstante, axiña atopa unha expresión comunal a través dun Eu colectivo. A razón deste tránsito está na aceptación de que a realización do Eu individual só pode atopar sentido coma membro dunha colectividade (unha “raza”) e coma un “instante” dentro da liña da historia ou coma “fragmentos dun sistema máis completo que é a raza”, segundo pensa o protagonista de *Sur l’oeil des barbares*. A superioridade da colectividade sobre o individuo afírmase en diversas pasaxes desta triloxía, como atentamente observou Sternhell, e acrecéntase en toda a súa obra posterior (Sternhell, 1972, 53-60).

A segunda triloxía é a que trata da “enerxía nacional”, na que unha das súas entregas, *Les Déracinés*, se converteu na obra máis coñecida e significativa de todo o pensamento barresiano. Título e contidos sitúan en primeiro plano unha das obsesións de Barrès durante toda a súa vida: a influencia da historia e da terra na actuación dos individuos, isto é, a “Terra” e os “Mortos”. A Terra é determinante porque “elaboramos xuízos e razoamentos segundo o medio no que vivimos” e os Mortos son os depositarios das voces ancestrais que guían as vidas dos presentes: “non podo vivir máis que segundo os meus mortos”, exclaman varios personaxes dos romances barresianos. O medio natural no que situa Barrès a acción dos seus romances son, con frecuencia, as provincias de Alsacia-Lorena, perdidas en 1870 e convertidas en obxecto de toda a súa traxectoria política e ideolóxica: “en política”, confesa Barrès en 1908, “non tiven máis obxectivos que a recuperación de Metz e de Estrasburgo. Todo o demais ficou en segundo lugar”. Sempre a Lorena como patria perdida.

O argumento da obra, concibido coma unha parábola, consiste na peripecia vital de setes rapaces loreneses que, desenraizados do amor á súa terra natal polos efectos perversos dun educador do liceo de Nancy, Paul Bouteiller, un “kantiano resuelto” en interpretación de Azaña, se deben enfrontar en París ás máis variadas solucións vitais. Na capital do Sena viven unha crise de ideas, gastan o seu tempo na vida mundana, mesmo perden o seu “acento” lorenés, ata que se xuntan perante a tumba de Napoleón, un “profesor de enerxía”, e fundan un xornal. Pero acaban fracasando, por non estaren no seu verdadeiro medio natural, na súa patria. Esta obra trata, coma *Arredor de si*, do proceso de formación do individuo, pero tamén da conquista da “enerxía nacional”, que Barrès desenvolve en romances sucesivos. É interesante notar a relevancia que o autor lle deu ao concepto *déraciné* (desenraizado), que supón máis que alleamento da terra natal, illamento e separación “de las ideas de los antepasados” (Porrás, 1996, 64). A chave do desenraizamento é moral e non simplemente espacial.

A terceira triloxía aínda se sitúa máis claramente no plano de reivindicación política de Alsacia-Lorena. Eran os tempos inmediatamente posteriores ao remate do *affaire Dreyfus*, gañado polos partidarios da inocencia do militar, xudeu e alsaciano, Alfred Dreyfus. Foron tamén os tempos nos que se acrecentou a militancia nacionalista de Barrès a través da Liga dos Patriotas. Non por acaso se titula esta triloxía *Les Bastions de l'Est*, onde os personaxes dos romances volven estar determinados, na súa conduta moral, por dúas forzas decisivas e alleas á vontade das mesmas, a Terra e os Mortos. A Terra

son as rexións do Rhin, con Metz e Estrasburgo de *loci* predilectos e os Mortos son os caídos na guerra franco-prusiana de 1870-1871. Así actúa, por exemplo, a protagonista Colette Baudoche no seu amor imposible co profesor Asmus, prusiano natural da Marca de Brandeburgo. Cando chegou destinado en Metz coma profesor, tiña por moza unha “fermosa valkiria” en Königsberg, pero cae namorado da lorenese Colette, a guapa filla da pousadeira de Asmus. Pero Colette non pode aceptar a man do prusiano, porque “entre ela e Asmus non existía unha cuestión persoal, senón francesa” (Barrès, 1918, 308). ¿Motivo da ruptura?: a “presenza dos mortos” lembrados nunha solemne función de *Requiem* na catedral mesina, no trixésimo quinto cabodano da toma da mesma polos exércitos prusianos en 1871. Sentimento por sentimento, o patriotismo estaba por riba do amor.

Solovio non visitou a Barrès, pero sabía que na súa obra podería atopar moito consolo para o seu desacougo. Un consolo persoal, coa afirmación nietzschiana do Eu, e un consolo colectivo coa procura da “enerxía nacional”. O autor de Solovio gustaba do aprecio que Barrès tiña da terra natal e da paisaxe, pero non lle prestaba de todo o determinismo xeográfico que marcaba a conduta dos protagonistas dos romances barresianos. Por iso, é autor máis seguido do que explicitamente citado, pois Otero prefire encomendarse a Stendhal ou a Chateaubriand. Con todo, a impronta de Barrès na formación de Otero foi moi fonda. Porque en Barrès atopou ademais un estilo, unha forma de entender o mundo e mesmo un xeito de contar literariamente as ideas, isto é, unha “narrativa nacional-patriótica”, tan común na cultura literaria da Europa do século XIX e primeiros anos da seguinte centuria (Banti, 2005). A prosa sensual barresiana, que tamén se ten advertido en Ortega, inzou moita da obra oteriana. Non quería escandalizar, coma o lorenés, pero o de Trasalba pretendía emocionar, transmitir o senso da vida, bater nas cordas do corazón. A fin de contas, as distancias non son tantas.

O propio Solovio emprega, en moitas ocasións, un léxico plenamente barresiano, coa invocación á “enerxía”, á “vontade” e, sobre todo, ás metáforas das árbores coma expresión do enraizamento e do asentamento do individuo nunha tradición. Só as árbores ben chantadas na Terra resisten os abaneos do vento, manténdose ergueitas tras o vendaval. Por todas estas razóns, Solovio estaba xa case maduro para a conversión que andaba a procurar, pero non atopara o motivo concreto. Alén de ideas, “precisaba un fermoso ser feminino que lle materializara o novo senso do vivir decorrente”. Era a expresión lírica do que, máis prosaicamente, lle dicía Primitivo Rodríguez Sanjurjo a Otero, que daquela estaba en Santander, en carta de 1920: “Busca

una hembra. Una hembra en el alto sentido de la palabra. Una hembra muy hembra: la necesitas" (FOP-C068). Solovio tamén a precisaba, aínda que fose por outras razóns (a "miseria libidinal" que se ten advertido nesta obra parece esaxerada (García Soto, 2000). E, de sutaque, nun *restaurant* sito baixo as "arcadas" da rúa Rivoli, lendo precisamente a Huysmans, aconteceu algo inesperado: o encontro cunha "dona loira, madura e ceibe". Era Frolinda, a marquesa de Portocelos, coa que despois de cear Solovio cruzou coma tantas parellas "na noite de París as pontes románticas do Sena" (AS, 136). Unha experiencia fundamental na andaina europea do Adrián.

* * *

O encontro de Solovio con Frolinda marca o punto decisivo na súa viaxe ou fuga de Galicia. Prodúcese en París e esténdese polos "bastións do leste", as capitais do Rhin e a cidade de Berlín. Introduce, por primeira vez no romance oteriano, unha relación amorosa culta e libre, despois das alusións ás "xamonas" de Madrid e ao amor comprado e plebeo, en cuxo leito o creador de Solovio ben podía ler a Baudelaire, ou daquelas costureiriñas en disposición de aprender, que mesmo levaba de visita ao Museo do Prado. Solovio identifica esta figura feminina cunha idea que andaba a procurar, a da Europa culta e moderna, na que atopaba unha fusión de paixón individual e de idea colectiva: "afundirse no amor da Europa e da marquesa" (AS, 146), pensa Solovio no parisino Jardín de Luxembourg. Frolinda, ademais, serve de imaxe de contraste entre as dúas Galicias que representan os protagonistas. A Galicia superficial, descastada, cosmopolita, "sportiva" e, en suma, *déracinée* que defende a marquesa fronte á Galicia liderada polos seus señores naturais, os fidalgos conscientes do seu papel histórico, que medio albiscaba xa en París o reflexivo Solovio. E, finalmente, no trato coa marquesa comeza a se definir claramente a imaxe do protagonista de *Arredor de si*: de ser un aspirante a profesor de filosofía pasa a ser un "intelectual", unhas veces "sensitivo", outras veces pouco mundano e "afastado da sociedade das donas superiores". Pero, en todo caso, un intelectual que comeza a ser consciente do seu papel, aínda que sexa de forma tentativa e insegura. Será nas discusións coa marquesa cando a seguridade intelectual de Solovio se afirme de forma decisiva.

A marquesa de Portocelos, que era unha "americana" típica dos anos da preguerra española, coñecía Galicia, por ter estado casada cun fidalgo algo vellote, con pazo nunha bocarribeira miñota, non lonxana da "aldea dos Solovio". Era un pazo semellante a tantos pazos que inzan os romances

oterianos, con algún gusto afrancesado nos seus xardíns e nas súas bibliotecas (os inevitables libros de Alcan e da NRF), posto ao día por influencia da marquesa, incluída unha cancha de *tennis* no pomareiro. Os moradores do pazo tiñan recuada árbore xenealóxica e querenzas políticas carlistas, coma os do pazo de Doncos n'Os *camiños da vida* ou, nun plano real, coma os dalgúns devanceiros do cenáculo oteriano, Cuevillas ou Losada Diéguez. O fidalgo de Portocelos, aínda que "remocicado" polo casorio, non estaba afeito ás "longas viaxes por Europa" e morreu de camiño. Non era parella para a "americana". Adrián lembrábase do seu enterramento —sempre a morte coma recurso explicativo de grandes decisións— e das libidinosas olladas que os parentes vidos de lonxe botaban sobre a "pulposa e elástica beleza da marquesa" que, baixo o vestiario de loito, "figuraba máis perigosamente loira" (AS, 142). Era a "Venus cosmopolita" das súas fantasías infantís, que agora tiña ao seu alcance en París: "foron quince, vinte días, longos, ditosos, debullados coma froitos", nunha vida mundana á que por primeira vez se achega Solovio de modo consciente: cafés, salóns de arte, faladoiros literarias nas que falaban de Proust no canto de Barrès ou Begson, facían escapadas ás praias normandas, esquecéndose da familia, coa que espazaban a súa correspondencia epistolar. Era o amor dun español castizo, aínda dependente do "eixe castelán" nos seus pensamentos, e o dunha dama xa madura, cosmopolita e culta, que gustaba da boa literatura e que admiraba a escritoras coma George Sand ou Madame de Staël. Pero isto non resolvía as dúbidas do Adrián, un aspirante a intelectual comprometido cunha idea e cunha Terra.

¿Que pensaban da súa Terra? "Endexamáis falaban da Galicia, do pazo de Portocelos, da ribeira miñota" (AS, 145). Repetíase doutro modo o panorama de Madrid, onde tantos galegos paseantes polo Retiro entendían Galicia coma un lugar de nacemento ou un destino para as vacacións de estío. A marquesa de Portocelos tamén padecía deste mesmo mal e desprezaba Galicia, coma unha terra que "naceu para serva". Adrián Solovio comezaba a dubidar. Quería manter o amor da marquesa, libertala do seu "servo vivir da moda" e, ao propio tempo, atopar un sentido á súa vida, para deixar de andar "sempre lonxe e arredor de min" (AS, 144). A estratexia de Adrián foi a de iniciar unha nova viaxe, unha fuxida de París en dirección á *Mittleuropa*, nunha sorte de "fuga sen fin" rothiana, pero sen traspasar os lindeiros da Marca de Brandeburgo. Rusia e a revolución soviética non lle interesaban, moito menos aínda que a Roth que levou a algúns dos seus protagonistas literarios ata a cidade de Bakú, nas beiras do mar Caspio. A Solovio o materialismo de Marx non lle prestaba, nin *O capital* figuraba entre os seus

libros de cabeceira, que el, romántico confeso, alcumaba de ser o “libro máis século XIX que se podía maxinar” (AS, 158). E así comezou a derradeira xeira da viaxe iniciática de Solovio, de novo no tren en dirección cara a Alemaña. Debía deixar París, cidade á que “todo español ha pagare trabuco” (AS, 149) e beber directamente das augas do Rhin e das moitas fontelas tedesca.

V. A chamada da Terra: Berlín

Cando se lle preguntou a Novalis cara aonde se dirixía, cal era o obxectivo da súa arte, dixo: “Estou decote retornando ao meu fogar, sempre retornando á casa do meu pai”.

I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, 2000

A parella formada por Solovio e Frolinda, por máis que vivan unha experiencia amorosa e de relación carnal, está suxeita á determinación intelectual que lle impón o seu autor. Había que saír de París, para espertar en Frolinda a “fibra romántica adormiñada na muller”. Pero, ¿a onde ir? Podían encamiñarse a Inglaterra, cando non a Irlanda, que daquela estaba a estrear a súa conquerida independencia. Nas illas, tiña o creador de Solovio coñecidos que moito admiraba, coma algúns membros do grupo de Bloomsbury (Virginia Woolf, especialmente, á que lle fará as beiras no posterior romance *Devalar*) ou algúns dublineses, coma o gran poeta Yeats ou, se alí estivese, o propio romancista Joyce, o mellor gardador de ausencias da capital irlandesa. Era, polo demais, a terra dos Brian, que outro devanceiro de Solovio (o Paio Soutelo d'*Os camiños da vida*, chegado á vida literaria apenas había dous anos) xa encontrara noutro París, no anterior á “fermosa revolución” de febreiro de 1848, en cafés que xuntaban a patriotas sen patria. Era tamén a terra de Macpherson e do mito ossiánico, que o bardo Pondal porfillara para beneficio da terra de Breogán, bardo que Otero amaba por riba de calquera outro poeta galego moderno. Pero Solovio precisaba menos romanticismo e máis certezas. Debía seguir loitando para saír da “néboa”, ese confuso ambiente no que se mantiña desde a súa primeira fuxida do pazo familiar, cando protagonizara *Escrito na néboa*: “sensos, vibracións, latexos, salaios” (NB, 121).

Que Solovio se encamiñe cara a Alemaña, despois da experiencia parisina e dos primeiros disensos coa marquesa de Portocelos, ten máis lóxica cultural do que vital: a cultura alemá de raíz herderiana e goethiana fora ben labrada

polo autor de *Arredor de si* e algúns autores, evocados polo Solovio, dan conta desta familiaridade co romanticismo tedesco: Goethe, Fichte ou Novalis. Este camiño fora, ademais, seguido por algúns admirados devanceiros de Otero, desde Madame de Staël ata Michelet ou Renan que moraran un tempo no ultra-Rhin. Todos eles renderan tributo á cultura alemá, da que admiraban a súa capacidade para expresar a diversidade da súa cultura nacional e popular e, sobre todo, a súa decisión de converter a formación intelectual, a través do mítico “seminario” de investigación, nunha ferramenta de identidade nacional: a ciencia no canto da literatura, a cultura no canto da civilización. Foi Renan quen o advertiu despois da inapelable derrota de Sedan, cando escribiu aquel venturoso ensaio sobre *La réforme intellectuelle et morale*, no que se pode ler que non foi o xeneral Moltke, senón o *Gymnasium* prusiano, quen derrotara a Napoleón, *le petit*.

A vasta chaira de Xermania agardaba. Mal que ben, Solovio debullaba o alemán e admiraba, coma contraste, o sistema filosófico racionalista de Kant, de lectura sempre adiada, talvez porque non lle pracían os “neokantistas españoles” que preferían un *bock* de cervexa a unha “real muller”. Vai na compañía de Frolinda, nun intento de salvación da súa relación, pero ela preferiría ficar na Alemaña renana e facer un cruceiro polo Rhin que “a Adrián lle figuraba baleiro, triste, turístico” (AS, 150). De parar no Rhin, abondaba con visitar a cidade de Colonia, un modo de homenaxear o admirado Goethe, mesmo cuns versos reproducidos en lingua tedesca. Breves perlas dedicadas ao luar que alumea o camiño aos namorados, no medio das néboas galaicas que ían empardecendo as relacións entre Solovio e Frolinda.

Coma proceso vital de muda da pel, a Solovio xa lle debía ter chegado París. A experiencia que, de forma contrastiva, vai educando a Solovio xa se cumprira amplamente. En París gozou da atraente vida mundana, foi un *flâneur* máis aquelado do que en Madrid e albiscou algún dos seus mestres máis amados. Grazas á cultura francesa de raíz bergsoniana no filosófico e barresiana no político, fora deixando a pel que o identificaba coma un intelectual español e xa se vira a si mesmo coma un home europeo, de nome latino pero sen patria definida. Estaba a punto de esquecer a Kant e o seu rigorismo moral, que lle acordaba o que deixara en Madrid. Pero carecía de algo esencial: colocar esta identidade nun lugar concreto do mundo, asentarse nunha terra e nunha tradición, coma lera en Barrès e tantos outros. Quería salvarse a si mesmo e, de paso, salvar tamén a Frolinda do seu cosmopolitismo e do seu servilismo do “vivir da moda e da tona da ialma”, cavilaba Adrián (AS, 145). Había que deixar París e ir ás fontelas románticas da cultura tedesca,

a das “pequenas vilas sonoras de músicos e filósofos”. Todo por un mesmo obxectivo, logo visto que resultou ser un imposible: “afundirse no amor da Europa e da marquesa”.

Solovio meituga a súa amada no parisino Jardin de Luxembourg e convéncea para cruzar o Rhin. Ela vai de boa gana, levada coma por un fío de la. O noso protagonista precisa iniciar unha nova fuxida, a derradeira “fuga ceibadora”. Pero que acabe recalando en Berlín é un resultado máis epocal do que propiamente intelectual. Porque do que se trata é de vencellar a Solovio cunha das “Babilonias” da época. Se fose por razóns estritamente intelectuais, Solovio tería que ter ido a unha cidade báltica (Riga, onde se formara Herder e se suicidara Ganivet, daquela capital dunha república independente, ou Königsberg, a patria de Kant, xa medio illada polo “corredor” de Dantzig). Ou tería que visitar a cidade que, alén de dar o seu nome ao réxime imperante daquela na Alemaña, fora a patria adoptiva de Goethe, isto é, a cidade saxona de Weimar, que doadamente empataría co “pathos” existencial do noso Solovio. Era unha cidade que el ben coñecía e mesmo lle acordaba nas súas cavilacións.

Pero aconteceu doutra maneira: despois dunha curta viaxe polo Rhin, coa obrigada estaxe turística en Colonia, o destino de Solovio e de Frolinda é a capital de Brandeburgo, que estaba daquela no seu máximo esplendor cultural e artístico. Era, ademais, unha marca fronteiriza da *Mitteleuropa*, o lugar de encontro do Occidente co “misterio slavo”, onde tantos xudeus orientais e escritores rusos facían parada na súa carreira cara a Occidente e a onde se estaban a achegar con moita curiosidade, alén de ingleses e franceses, algúns españois e mesmo americanos, coma o repentino amigo da marquesa. A estadía en Berlín foi, con todo, breve e impropia da curiosidade intelectual que alí os levaba. Certamente, ían por outras razóns e a fuxida xa se vía vir. E de alí sairán cada un para o seu lado. Ela (é un supor) para algunha das patrias “imitadeiras” e cosmopolitas, na compañía do amigo “americano” que, aínda sen ter identificación doada, mesmo se podería entender coma unha sutil crítica do alleamento atribuído á emigración polos homes da xeración Nós. E Solovio partiría con destino á súa patria auténtica, que era a Galicia tantas veces evocada e nunca cabalmente comprendida polo protagonista, ata que tivo a segunda e definitiva chamada. Tiña que ser en Berlín, capital da “Prusia lacustre”, nos lindeiros da Europa románica e xermánica, o lugar onde nacesse a súa “vocación” ou chamada.

Na compañía de Solovio, imos á Alemaña dos tempos da república de Weimar, se é que puidésemos fixar un marco temporal preciso para o desenvolvemento

do romance oteriano. Desde logo, sabemos que é despois da Guerra de 1914, porque Solovio alude expresamente á “post-guerra” e á hiperinflación, e parece suxerir algo incerto (¿o “crash” do 29?) cando alude a que “hai en Berlín moitas sondas botadas ao porvir escuro” (AS, 155). Pensemos que esta parte do romance está a ser escrita nos meses finais de 1929. Con todo, o que aquí hai de novo é que os coñecementos directos que Solovio ten dos lugares que visita son literarios e non vivenciais. Había un Madrid longamente vivido por Otero e mesmo un París considerado un “espazo vivido”, coma unha mestura de viaxes previas do autor e de lecturas. De Berlín non se pode dicir o mesmo, de modo que será preciso imaxinar as andanzas berlinesas de Solovio e, sobre todo, botar man de tantos coetáneos ao heroe de *Arredor de si* que certamente visitaron e mesmo moraron, con ollo escrutador e sorprendido, a “leda e faiscante vida” da capital do Reich, que dirá anos despois o “pensionado” Tobío.

Algúns destes visitantes berlineses éranlle familiares ao propio Otero, coma Vicente Risco, Lois Tobío ou Fernández Armesto, que están en Berlín nos anos 1929 e 1930. Nunha carta de Risco a Otero, con ocasión da homenaxe que se lle tributa en Ourense na primavera de 1930, dá conta con certa sorna dos compoñentes do grupo: “Eiquí tiñamos un telegrama coleitivo, firmado pol-os catro pés da Irmandade Nacionalista Galega de Berlín, a saber; o Prof. Lois Tobio, *Komunist*; o Prof. F. Fernández Armesto, *Komunist*; O Dr. Cane-do, *Deutschnationale*, e o Prof. Risco, *des Zentrum*” (FOP-C-043). A outros visitantes berlineses daquela época, pola contra, Otero non os coñece, nin tan sequera os tería lido antes (e algúns se supón que tampouco despois): son nomes coma os de Elias Canetti, Walter Benjamin, Stephen Spender ou Christopher Isherwood que, de forma esquemática, evocarei para situar no seu contexto preciso ao noso Adrián, antes do seu retorno á Itaca atlántica.

* * *

A cidade de Berlín dos tempos da república de Weimar era non só a capital oficial do Reich, senón a maior aglomeración urbana de Alemaña, con catro millóns de habitantes, dos que unha gran parte eran obreiros das grandes firmas industriais alí asentadas, como Siemens ou Borsig (Richard, 1993, 56). As testemuñas que falan do Berlín que visita Solovio, daquela cidade sedutora e moderna na que se desenvolve o drama da súa ruptura coa marquesa de Portocelos, son en xeral moi coincidentes. Era unha cidade de grande actividade cultural, con mestres ben diferentes aos de París:

había expresionistas formados no pioneiro grupo Die Brücke, con Grosz de auténtico caporal. Con máis dunha reticencia, xa se sorprendera Castelao en 1921 da forza do expresionismo, aínda que pouco lle gustaran as súas obras, segundo adianta na revista *Nós* en 1923 con páxinas do seu *Diario* (Castelao, OC, V, 374-381). A literatura realista da tradición de Theodor Fontane deixara paso a experimentadores coma Brecht, Tucholsky ou Döblin, aínda que tamén se falase moito dos irmáns Mann e de Schnitzler. Coma xornalista unha miga itinerante, alí morou un tempo o austríaco Joseph Roth, que colaboraba no prestixioso *Frankfurter Zeitung*. E no teatro, do que tanto gustaban os berlineses, sobranceaba a figura xa veterana de Max Reinhardt, mentres que novos nomes coma os de Piscator ou Brecht emerxían coma líderes vangardistas e provocadores. A paixón polo teatro favoreceu asemade a expansión do cine, onde a empresa UFA producía centos de películas cada ano, pero tamén se apreciaban os novidosos filmes do ruso Eisenstein que Felipe Fernández Armesto lle fixera ver a Tobío cando alí estaban.

A cidade de Berlín deixara de ser a urbe aburrida e ordenancista que describira Theodor Fontane e que visitara, coma tutor da emperatriz, Jules Laforgue nos anos oitenta do século XIX, cando a avenida Unter den Linden era, máis que despois, o centro neurálxico da cidade: "Todo estaba alí: os palacios, a universidade, a Ópera, o Corpo de Garda, a Escola de Belas Artes, o Arsenal, a Academia de Canto (e meirande sala de concertos), a residencia do gobernador, os escaparates mellor surtidos, a biblioteca, o acuario, o único café de Berlín..." (Laforgue, 2005, 95). Debía ser o da esquina coa Friedrichstrasse, o café Vitoria, evocado na súa "crónica de Berlín" por un berlinés de seu, o escritor Walter Benjamin, que escribe contra 1932, pero situando as súas lembranzas a principios do século XX (Benjamin, 1996, 204).

Logo, cando Solovio visita a cidade, o centro de gravidade da mesma trasladárase á parte occidental do Tiergarten, na zona que rodeaba a Bahnhof-am-Zoo, atravesada pola longa avenida Kudamm, ou nos barrios de Wilmersdorf e Charlottenburg. Era o novo Berlín. Alí viviron en fondas e casas de hóspedes os "pensionados" galegos, sitas en rúas que levan por nome o de ilustres membros do *Historismus* alemán (Ranke, Waitz, Sybel, Droysen...). No *Mitteleuropa* de Risco aparece, de forma inadvertida, unha cumprida referencia desta onomástica urbana, que indica mellor do que un tratado o aprecio que se lle atribúe á historia na capital tedesca. Son as rúas por onde o leva Fernández-Armesto, ata chegar ao seu destino: a pensión de Frau Tornegg, "unha dona machucha, fraca, paroleira e gasalleira", onde pararon tamén Francisco Ayala e Lois Tobío, que foi quen así definiu a ama

berlinesa (Tobío, 1994, 213). Era unha posible ruta sentimental para o noso Solovio que, urxido polas súas cavilacións, non tivo tempo para a percorrer co necesario vagar. Nin tan sequera puido gorentarse con merendas semellantes ás que facía o Tobío na súa casa, nin tomar unhas cervexas nunha *Kneipe* ilustre da Rankestrasse, que ao pai de Solovio moito lle prestaban, coma cando morando en Madrid desde o Ateneo subía ao Paseo do Prado cara á praza de Santa Ana, epicentro das *brasseries* madrileñas da altura.

Era Berlín unha cidade totalmente diferente de París. Era industrial e obreira, popular e intelectual, capital dunha república que se dicía imperio, que estaba presidida polo máis emblemático da tradición militar prusiana, o mariscal Hindenburg, o heroe da fronte oriental. Era unha cidade moi extensa, con grandes prazas e avenidas, un parque central (o Tiergarten), novos barrios formados arredor das estacións de ferrocarril e unhas excelentes comunicacións internas. A monumentalidade da súa arquitectura expresaba de forma patente o peso da dominación prusiana e do espírito militar do estado guillermino: era a “falsa seguridade das arquitecturas neocrásicas”, que lle facía cavilar a Solovio. E era unha cidade especialmente vivaz nos seus costumes e na vitalidade dos seus moradores. A rixidez moral dos tempos guillerminos fora esbandallada de golpe coa “revolución” de 1918 e a chegada do réxime republicano. A cidade abraía máis aos seus visitantes do que aos seus propios moradores, polos seus cafés e sobre todo, polos locais nocturnos de “Dancings” e “Palas” aos que alude Solovio: eran os tempos de Sally Bowles, a maxistral creación literaria de Chistopher Isherwood no seu *Goodbye to Berlin* (1939), inspiración directa do ulterior filme *Cabaret* (1970) de Bob Fosse.

Cando vagan por rúas e parques, cando visitan, coma di Solovio, algún “cabaret cosmopolita” e, sobre todo, cando van de fin de semana ás beiras do Wannsee, todos fican estrañados da liberalidade de costumes daquela poboación berlinesa que, por riba de todo, amaba a vida. O atento Camba xa falara nas páxinas de ABC, antes da guerra, do “Freibad”, isto é, do “baño libre de Wannsee”, pero aínda se usaba *maillot* (Camba, 2003, 619). Nos tempos de Weimar, aquela liberdade aumentara. Castelao, paseando en 1921 polo Grünewald, anotou que “nas beiras das lagoas a xente, en coiro, esgraxea ó sol, derretendo as súas manteigas” (Castelao, OC, V, 380). Algo semellante dirá Risco, dez anos despois, cando se faga cruces das praias do Wannsee e, sen tantas reticencias morais, tampouco deixa de acenalo Lois Tobío na súa “década” europea aberta coa estadía na universidade berlinesa. Pero non é percepción atribuíble só a xente conservadora e católica, galega

de nación. Un inglés de familia liberal e formación en Oxford, de moral algo máis laxa, coma Stephen Spender fala, referíndose aos anos 1929-1930, dos “innumerables bañistas adoradores do sol” ou dos “bañistas ispidos” nas praias de Ingel Ruegen, coma dunha actitude que revelaba a novidade daquela sociedade berlínesa da posguerra, na que “era doado ser avanzado: abundaba con se quitar a roupa” (Spender, 1993, 160, 182, 190).

Era, pois, unha cidade que ben merecía o alcume de nova “Babilonia” (“Babel de pecado” lle chama Canetti) no que a costumes se refire. Pero tamén era excepcionalmente vivaz no plano cultural, onde “era imposible dar dez pasos sen se tropezar cunha celebridade”, en atinada observación do xudeu búlgaro Elias Canetti. Era unha cidade que estaba en todo o seu esplendor cultural, porque os grandes nomes non só abundaban, senón que se mesturaban ou “fregaban” entre si en salóns, teatros ou cafés. Precisamente é Canetti quen, achegándose desde Viena a Berlín no verán de 1928, cando apenas tiña vinte e cinco anos, definiu con total sinceridade este ambiente berlinés: “Todo estaba permitido; as prohibicións, que non escaseaban en ningunha parte e menos aínda en Alemaña, quedaban alí invalidadas. Por máis que eu viñese dunha antiga capital coma Viena, en Berlín sentíame un provinciano e abría moito os ollos ata que se acostumaron a permanecer abertos” (Canetti, OC, II, 694). Non é estraño, dado que frecuentaba o elegante restaurante Schilchter, encontraba nas casas dos seus parentes figuras coma Brecht ou podía ser recibido no seu domicilio polo propio Grosz, quen lle regalou un cartafol de debuxos, “Ecce Homo”, que tivo coma consecuencia que “eu vía Berlín cos ollos de George Grosz” (Canetti, 2003, II, 678), isto é, un Berlín expresionista. Cabe imaxinar que se Canetti tiña que estar cos seus ollos ben abertos, para non perder nada do que acontecía en Berlín, algo semellante lles debía suceder a tantos visitantes que ían desde España ou, máis concretamente, desde Galicia, que nunca coñecerían de forma persoal as grandes figuras que daquela marcaban a vida cultural de Berlín.

Pero tampouco perdían o tempo. Felizmente, as obras memorialísticas de Risco, nos anos trinta, e de Tobío, sesenta anos máis tarde, dan cumprida conta —con evidentes coincidencias, pero tamén discrepancias— da súa estaxe no Berlín da época. Vida de fonda e de café, na que o Romanisches Kaffee, hoxe desaparecido, era toda unha institución, onde podía coincidir o vienés Schnitzler co madrileño Gómez de la Serna que, invitado a dar unha conferencia no “seminario de filoloxía románica”, ía na compañía de Tobío e Armesto. Tiñan a experiencia de lances amorosos máis campestres do que de cabaret, aínda que o mozo Tobío non deixase de curiousar no local

homosexual masculino Eldorado, coma Isherwood “e a súa xente” ían, con máis determinación e necesidade, ao alcumado polo viaxeiro inglés coma “Recuncho Acolledor” (Tobío, 1994, 243; Isherwood, 1990, 33). Facían excursións polos arredores —Potsdam e o *Sans Souci* do gran Federico— e cidades próximas a Berlín, coma Leipzig ou Dresde. E, naturalmente, non se privaban das visitas a museos e centros de investigación. Lois Tobío conta ben polo miúdo aquela vida universitaria berlinesa, na que sobranceaban figuras coma Heller, Kelsen e un aínda mozo Schmitt (Tobío, 1995, 224 e ss.) e tamén se decata da importancia de escritores coma Döblin, Brecht ou Grosz, de cuxa obra lle fala no seu retorno a Compostela ao daquela xove pintor Luís Seoane, “que moito estimará porque seica non vira aínda nada de el” (Tobío, 1994, 242). Vicente Risco, pola contra, é menos entusiasta co nivel da universidade berlinesa en materia etnográfica, segundo lle conta nunha carta a Otero en 1930:

Por eiquí ando coistes camelos de ciencia alemáa. Ja me sabía case todo o qu'atopo nos libros. Coido que o segredo d'esta gente está en ter moitísimo libro, todol-os que queren â súa man. Pol-o demais, craro qu'eiquí non hai ensino d'etnología nen de folklore, nen de nada (Berlin é onde hai menos ciencia d'Alemaña, non sei que demo me tentou a vir eiquí —mais agora calquera se mete en viages, coa peseta com'está). Mais andiven já por varios Seminarios, e alí non hai ficheiro nen arquivo ningún, non hai mais que libros. E no Museu, igual (FOP-C-042).

* * *

A este Berlín chega Solovio, despois de pequenas paradas en Colonia e en Leipzig. Nada relevante, agás algunhas lembranzas de autores especialmente amados: Novalis, Leopardi. E, de paso, desfía algunhas atinadas reflexións sobre o significado de Alemaña coma *Mitteleuropa*, isto é, coma “o cerne xeográfico dun pequeno continente intelixente e apaixonado” (AS, 153). Hai unha comparanza de Berlín con Madrid, na súa condición de capitais “novas, administrativas, de chanura”, que ten o interese de reforzar, máis unha vez, a idea da diversidade cultural coma paradigma da modernidade. Madrid rechumiou a enerxía procedente das provincias, das vilas castelás que lle darían pulo (Toledo, Medina, Salamanca, Segovia), mentres que Berlín “endexamais chegou a matar o pulo tradizoal dos antigos centros”. Era un lugar de encontro, unha “marca diante do mundo slavo” (AS, 156). Nese contraste entre Oriente e Occidente, entre o norte e o sul, entre o “vento do Báltico” e a “estufa do Gulfstream”, na permanente indecisión de que

camiño coller, Adrián cavila nas beiras dos lagos do parque do Tiergarten e sente que está máis próximo de Leibnitz que de Descartes, que ama a Hoffman, Rilke ou Ibsen e, sobre todo, que a súa compañeira non entende as súas cavilacións.

E así se chega ao punto de ruptura desta relación que, obviamente, non se debe a ciumes nin a desencontros afectivos ou sexuais, senón que se conta coma unha controversia ideolóxica. A Adrián acontécelle algo semellante ao que lles acontece aos personaxes dos romances barresianos: que deben renunciar ao amor e a un bo casorio, por obra dunha idea, por manter un principio ideolóxico, unha fidelidade a unha Terra e a uns mortos. No casos dos romances do ciclo *Les bastions de l'Est*, o imperativo ético era o amor a Lorena ou a necesidade da revancha sobre os *boches* tedesos. No caso de Otero, o deber que se impón Solovio é seguir unha chamada, a chamada da Terra, aquela que deixara entrevista na agonía do tío Bernaldo coa vista do mapa de Fontán. Agora, en Berlín, “íbanselle dibuxando na ialma as feitura e os nomes do mapa de Fontán” (AS, 161). O paso do Rubicón era inminente. Adrián prezaba a relación con Frolinda, porque era un paso necesario para “esculturar o seu carácter”. O seu programa de formación, de aprendizaxe, precisaba claramente desta experiencia vital da relación carnal —de “posesión da dona elegante e mundana”, máis do que propiamente do amor—, pero a comunión de ideas entre a parella non podía ter lugar, porque algo superior se lles atravesaba no medio. A ruptura coa marquesa, que se viña incubando desde París, acaba tendo un motivo circunstancial e unha razón de fondo. A circunstancia é a aparición do “necesario amigo americano” de Frolinda, unha tipificación máis da vida de señorito cosmopolita, que actúa de testemuña muda da discusión entre os dous namorados. A razón fundamental está na súa idea de Galicia, da que por primeira vez “falaron longamente”. A posición da marquesa non era, polo demais, moi orixinal: Galicia era unha terra atrasada e emporcallada, que non podía gabarse de pertencer á civilización europea. Era unha terra de servos, á que non cumpría retornar. Foi daquela cando Adrián se decatou da distancia abismal que había entre eles e da súa necesidade de volver a ser un “ceibe inteleitoal errante”. Pero nesta ocasión, a fuxida xa non podía continuar, porque estaba no límite da Europa que amaba e unha “nube do Oeste” indicáballe o camiño a seguir. Debía abandonar decontado Berlín: “respirando libre na sistemática circulación urbana de Berlín, Solovio escoitaba unha chamada” (AS, 162). ¿Por que se produce a “chamada” na capital alemá? Porque foi alí onde se decatou de que “non era un español” nin tan sequera, de seguir así, un “oucidental”.

Por primeira vez Solovio nega explicitamente unha matriz cultural forxada longamente en Madrid, coma aprendiz de intelectual español. A reflexión á que chega en Berlín, xa adiantada en París, é que non hai identidade sen tradición, sen pertencer a algún lugar, coma anos antes dixeran o catalán d'Ors, que Solovio repite de forma parafraseada: "Para figurar no coro había que sentir en si unha tradición. E Adrián non alentaba en ningunha" (AS, 152). Para non caer nas gadoupas do estéril cosmopolitismo, só ficaba unha esperanza: ter unha resposta para "aquila eterna pregunta sobre o ser de Galicia". *Alea jacta est*.

* * *

E comeza o retorno á Itaca da que Solovio saíra algúns anos atrás. O camiño de volta é rápido, sen sereas que traten de o enganar, cubrindo o traxecto en poucas etapas: Ulises (Solovio) devecía tanto por chegar do que Penélope (Galicia) polo acoller. Pasa de novo por lugares que Otero coñecía de forma directa. De rapaz andara nun barco cargueiro polo mar do Norte, ollando faros mariños e atracando nos grandes portos de Francia, de Inglaterra, dos Países Baixos e mesmo nos fiordos escandinavos: "saudade da vida mariñeira, ou de torreiro de Faro, algo de poetas malditos [...], lendo as *Froles do mal*", diralle en 1935 o de Trasalba ao mozo Filgueira, que lle inquire sobre a súa biografía (Filgueira, 1978,11). (A obra de Baudelaire debía sabela de memoria, porque tamén a debullou no leito dunha amada, nos seus tempos madrileños). Recén casados, don Ramón e dona Fita tamén fixeran a inevitable escapada a Bélxica desde París, cando a súa viaxe de noivos de 1923, da que dá conta en varias cartas á nai Eladia, coma esta asinada en París o día 2 de setembro:

Este viaje [a Bélxica] fue delicioso: duró desde el domingo 26, en que fuimos á Bruselas hasta ayer primero que llegamos á París á medio día. Dejamos los baúles en el Hotel de aquí y así pudimos recorrer libremente Bruselas, Brujas, Gante y Blankerberge, una hermosa playa del mar del Norte llena de bañistas y de fiestas. Pasamos dos días completos en Brujas la muerta, la ciudad de los canales llenos de cisnes que tú conoces por haber leído la novela *La ciudad de las aguas muertas*. Hemos visto una porción de iglesias, museos y viejos cuadros. Todo el país de Bélgica es un encanto de paisaje lleno de vacas, de jardines y de canales y la gente muy buena y sencilla. En el viaje hemos visto muchas aldeas francesas destruidas por los alemanes y aun así no arregladas. La ciudad de San Quintín está medio arruinada todavía por los bombardeos (FOP-C-014).

Procedente de Berlín, Solovio anda de novo por estes camiños parcialmente xa vividos, paseando por Anveres, Bruxas, Gante, talvez admirando o seu luar, coma fixera Otero no seu día: “La luna en Gante y Brujas es algo romántico”, dille nunha carta do 7 de xaneiro de 1950 a un seu amigo valdeorrés (Gurriarán, 2001, 81). E chéganlle os primeiros ecos das voces ancestrais, de parentelas celtas, coas paroladas en “lingua ruda, mais tamén doce e lonxana” dos mariñeiros galeses, que escoita nun dos peiraos do río Escalda. O encontro con Galicia, a súa cultura e a súa personalidade é inminente. As voces dos mariñeiros só lle serven de heraldo da boa nova, que é a descuberta de Galicia por parte de quen quixera ser, sen éxito, cidadán de diversas culturas. Chegados a este punto, cómpre volver sobre os pasos de Solovio e fixar cal era a súa visión previa de Galicia e as relacións que con ela mantiña, para avaliar do mellor xeito a súa ulterior andaina.

Cómpre reparar en dous puntos. O primeiro, a imaxe que Solovio transmite da Galicia que deixa na partida, isto é, a familia e o medio ambiente no que medrara. Trátase do cordón umbilical que xustifica o seu retorno, porque nunca romperá de todo con aquel mundo, por máis que o desprezase ou o descoñecese. O segundo aspecto é algo xa máis elaborado: refírome á visión que os galegos que moran fóra de Galicia teñen da súa pequena patria. Esta tipificación ou estereotipo do galego coma desleigado e preso do autoodio desenvólvese case enteiramente en Madrid, por máis que as ideas da marquesa tamén coincidan substancialmente neste clixé. En suma, do que se trata é de analizar a imaxe en negativo de Galicia. Da confluencia da aprendizaxe europea de Solovio coa percepción da ausencia de conciencia dos galegos sobre a súa propia cultura nace o programa futuro de Adrián, o que xustifica toda a súa peripezia vital e, de forma directa, a súa “conversión” espiritual e o seu necesario retorno á patria antes abandonada.

* * *

O romance *Arredor de si* ten unha estrutura case totalmente binaria. O relato vai alternando o que ve ou sente Solovio nas súas andainas exteriores e o que acontece en Galicia. Nos primeiros dez capítulos, cinco deles sitúan enteiramente o relato imaxinado de Adrián na súa aldea natal ou dedícase aos “madrigalegos”, que diría o Borobó. Na segunda parte, a que sitúa a acción en París e Berlín, os contidos vanse intercalando ata que, no derradeiro, se conta o desenlace da historia: a “epifanía” do reencontro con Galicia por parte do protagonista, da que logo me cuparei. Por moito que noree polo mundo adiante, Solovio non

esquece nunca a súa familia e a súa casa petrucial: unhas veces escribe cartas, outras cavila durante as súas camiñadas ou deitado no leito sobre o que estarán a facer os seus nas ribeiras do Miño. A posición de Solovio reflicte ben unha das máximas vitais do propio Otero, tomada en 1906 cando morreu a súa avoa e debía estar máis tempo coa súa nai en Ourense ou en Trasalba. Foi daquela que decidiu entrar de “profeso” en dúas “régoas”, metade frade e metade leigo, segundo conta moitos anos andados nas súas *Lembranzas*:

Fixemos un arranxo. Eu daría no comén do curso unha volta por Madrid para me informare de mestres e programas e dende as derradeiras de xaneiro asistiría ós cursos. E así se compriu por moitos anos aínda despois de recibido nas dúas Facultás. Estaba profeso no ritmo e zodíaco de Madrid. E no tempo das labranzas e cósmicas soedás de Trasalba. Soupen acomadar entramos xiros. Si na vendima e a resaca non bulía nos estrenos dos teatros e no balbordo arredor dos libros novos, alentaba no inverno e no raiolar en tempos crecedeiros da primaveira de Madrid. E cando polo derradeiro de San Xoán voltaba seguindo o verdecente Sil esterricado en laxes de pizarra e as praias galegas frolecían coma bieiteiras, baixo o chover xa en Trasalba as medas do centeo ordeaban os ciclos do vran.
E sempre fun profeso en entramas Régoas (LMV, 44).

As dúas ordes de vida duraron moitos anos e Solovio non podía ficar á marxe destas pautas. En Trasalba le e cavila, prepara as súas viaxes e, cando está fóra, mora nas lembranzas do que deixara na Terra. O autor de *Arredor de si* describe con precisión cinematográfica, coma se fose (que non consta que tal fose) un discípulo do Alfred Döblin de *Berlin Alexanderplatz*, como se desenvolve a vida cotiá na súa casa e na aldea. E fai intervir de forma principal a tres personaxes, todos tres membros da familia, que, máis que actores de carne e óso, representan diferentes tipos sociolóxicos ideais. Son eles, a súa nai dona María (con algunha referencia á avoa paterna), o seu irmán Xacobe e o seu tío Bernaldo. Personaxes que mesturan referentes reais e valores propiamente imaxinados.

O seu tío representa a Galicia do século XIX, romántica e algo consciente da súa identidade, coa metáfora do mapa de Fontán coma soporte, unha versión oteriana do “pradairo de Taine” posto en voga por Barrès. O seu irmán Xacobe representa os novos rumos da fidalguía e da clase media galega, urbana e “sportiva”, desgaleguizada e amante dos negocios, que tamén serve de metáfora dos “bárbaros” barresianos, daqueles que non senten a necesidade de cultivar o Eu, nin de saber quen son, porque carecen de identidade, son o “non-Eu”. E, naturalmente, a súa nai dona María supón a continuidade desprovista de mensaxe explícita, pero necesaria para xustificar a conversión

do fillo. No fondo, a nai é propiamente a Galicia á que logo se entregará Solovio tras a súa “chamada” da Terra, que escoitara nunha terraza berlinesa, talvez perante a Gedaechtniskirche, daquela aínda non esbandallada pola guerra. Esta presentación abreviada das *dramatis personae*, que desenvolven a súa acción basicamente na aldea do Miño e non na cidade de Auria, pode argumentarse co propio texto do romance e, se preciso for, con outros textos oterianos acaídos ao asunto.

Primeiro, a casa natal, a onde retorna coma un novo Ulises chamado pola fumeira que cantaba o poeta “anxevino”. Non é unha casa de aldea normal. Trátase dun pequeno pazo, con criadas e cachicáns (o Ignacio das cartas ou o *Tinacio* dos contos), no que moran unha nai viúva, unha avoa tolleita e un irmán, de “rizos loiros”, ben máis novo do que o Adrián que xa gasta “cabelos brancos nas tempas”. Non sabemos cal é a fartura da casa, pero sabemos que os seus donos non traballan directamente as terras, pois a nai é chamada a “señorita” e percibe rendas. Con todo, non se valen especialmente ben, porque “Doña María calcula as rentas, as terras, o diñeiro do Banco” —“genio administrativo de primer orden”, di Otero da súa nai nalgunha carta— para ver se lle abonda para darlle ao seu fillo un “posto no mundo”. Hai un esforzo de redención pola vía da formación coma mecanismo de mobilidade social para un rapaz que ficou tan cedo orfo de pai. Non se engana nada Solovio nas súas cavilacións: as relacións epistolares de Otero coa súa nai están cheas de referencias aos cartos gastados en concertos, adquisición de libros, viaxes e cotas do Ateneo, pago de matrículas escolares... e, talvez, noutras comenencias lúdicas que non era do caso contar, porque unha nai todo o perdoa. Cos seus vinte anos cumpridos, o autor de *Arredor de si* dá conta, en outubro de 1908, da súa fachenda por se ter xa graduado:

Concluyó el Grado: ya soy licenciado en Ciencias Históricas y estoy capacitado para hacer oposiciones a cátedras y enseñar en los colegios particulares con quince duros mensúales y ropa. ¡Y cuanta gente se mantiene así!
Ahora a hacer el Doctorado en junio al tiempo que me hago abogado y se acabó la vida de estudiante (FP-FOP-C-630/1).

Os coidados dos eidos familiares, as plantacións de novas cepas de viño —as “barbadas”— ou o cobro de rendas son problemas aludidos por Solovio, pero que están moi presentes tamén na correspondencia epistolar de Otero coa súa nai. Interésase polos prezos do viño e polos pagos das rendas, así coma polo estado da facenda familiar. No romance e nas epístolas agroma

unha idea recorrente en moita parte da obra oteriana, aínda que logo Solovio a presente de forma idealizada en termos políticos e ideolóxicos: que a xente da aldea é “ruín, desagradecida, marmuradora, avarenta” (AS, 22). É a idea do paisano “raposeiro” que abusa da bonhomía do señor fidalgo e, máis neste caso, dunha viúva que carece do pai do seu vinculeiro, porque Solovio, que “era o home da casa”, cavila polas rúas de Madrid sobre “como andarían o goberno das terras”, con remorsos de ter deixado “á súa nai soia descontra a raposeira hidra labrega” (AS, 17).

Algo semellante a Solovio pensaba o mozo Otero, na súa primeira estada madrileña. Por exemplo, en maio de 1906 apunta Otero que “piensa que luego estaré junto á tí; juntos venceremos esas dificultades de la aldea que tanto te dan que hacer. Esta noche soñé que estaba en Trasalba” (FOP-C-010). Logo, moitos anos despois, cando está en París de viaxe de noivos, Otero dille á súa nai: “Cúidate mucho y no te disgustes con las cosas de los paisanos, que todo se arreglará y vendrá a bien” (FOP-C-002). Desde logo, a Solovio estas cousas non o desacougan de forma especial, pero parece evidente que nas relacións entre “señores” e “paisanos” a sospeita é a norma. Esta obsesión coa raposería dos paisanos non minguou co paso do tempo, pois nas confidencias dos anos cincuenta que evoca Franco Grande, volven a estar presentes estas sospeitas sobre os seus veciños de Trasalba.

Segunda figura deste escenario miñoto, o seu tío-avó don Bernaldo, “rico e fidalgo” e, ademais, crego de oficio. O seu pazo estaba situado na beira esquerda do Miño, fronte por fronte de Trasalba ou Santa Cruz de Arrabaldo. El cruzaba con frecuencia o río na barca, para visitar a súa irmá (a avoa Vicenta) e botar con ela unha partida de brisca e tomar un chocolate, que moito lle prestaba. Agora, “dous anos dinantes do comezo desta historia” —precisión temporal que non vén moi a conto—, ambos ían eivados a ollos de Solovio: ela “tolleita” e el “decrebadiño”. Era o final dunha época, a do longo século XIX (que, confuso no balbordo berlinés, mesmo chamaría “estúpido”), que o crego evocou coa lectura dunha carta do seu pai, do ano 1856, que moito se debía semellar ás que gardaba Otero do seu propio pai Henrique, escolante de Medicina en Compostela. Nas lembranzas de don Bernaldo desfía o autor de *Arredor de si* as súas ideas sobre o século XIX, a exclaustación dos frades, a formación nos seminarios e as súas relacións coa aldea. Pero, sobre todo, é a escusa para fixar unha idea forte: o vencello da identidade galega coa relixión cristiá, predicada polo crego nos seus tempos mozos, nun senso máis evanxélico do que facía a xerarquía eclesiástica daquela altura.

Hai, ademais, unha vaga idea de Galicia expresada de forma reiterada no mapa de Fontán, esa imaxe cartográfica da Terra que vencella a tío e sobriño na hora suprema da agonía de don Bernaldo: “Meu fillo, vai ao despacho e descolga aquilo mapa grande... Quero velo dinantes de morrere...” (AS, 110). Foi a primeira vez que Solovio percibiu con precisión a dimensión espacial de Galicia, a súas “fronteiras e costas”, o “nome e sitio” de Compostela, as aldeas e os camiños, a propia aldea da bocarribeira miñota onde xustamente estaban tío e sobriño e, por descontado, os camiños de entrada á Terra das peregrinacións europeas. Percorrido o mapa á luz dunha vela, isto é, ensinada Galicia ao seu sobriño, “Don Bernaldo morría docemente e unha negra sombra corría sobre o mapa da Galicia” (AS, 112). Era a idea da transmisión dunha herdanza inmaterial, dunha continuidade que vai alén do ámbito familiar, que fixa de consuno espazo e tradición, Terra e Memoria. A metáfora do Fontán, que actúa coma un “macguffin” dunha película de Hitchcock, volverá a guiar a Solovio máis adiante, cando retorne a Galicia definitivamente. E tamén a Otero, que fixo del un poderoso recurso didáctico para explicar a Terra: cando no peirao de Lisboa, guiado “por os vieiros da saudade” no verán de 1947, mandou subir o seu exemplar do Fontán á nao que os levaba, a Fita e mais a el, a Buenos Aires, dixo fachendoso: “Toda Galiza vai nela” (Otero, 1973, 364). Os galegos riopratenses moito lle agradeceran o galano.

A mención do mapa de Fontán é un recurso tan decisivo na conversión de Adrián como a súa discusión coa marquesa nas terras de Alemaña. A forza da metáfora non está só no que significa de expresión “cartográfica” —por tanto, construída— da Terra á que debía volver, senón porque contén a mensaxe que lle vai proporcionar a “enerxía” necesaria para actuar, primeiro de forma individual e logo integrado nunha “falanxe” de traballadores pola idea de Galicia. Creo que tamén aquí se podería traer a colación un dos capítulos máis famosos do romance de Barrès, *Les Déracinés*, aquel no que Roemerspacher pasea con Hyppolite Taine polas rúas de París, para rematar perante o edificio dos Inválidos —de guerra, obviamente— e admiraren alí unha árbore singular, un pradairo, “a árbore de Taine”, así alcumada no propio texto barresiano.

E foi alí, perante aquela unión de árbore e monumento, de “Pradairo” e “Cúpula” definidos coma categorías, onde os rapaces loreneses tomaron a súa transcendental decisión de visitar a tumba de Napoleón, ao que procuraban coma “profesor de enerxía” para se faceren uns homes. O mapa de Fontán non é unha fonte de enerxía nacional de tal calibre coma a que se lle demandaba a Napoleón, porque remite máis a unha adhesión cultural e

sentimental coa Terra, do que a unha acción política e colectiva a un heroe de Francia. A visión do Fontán é un asunto case persoal, aínda que desenvolto nun momento tan supremo coma é a morte dun familiar admirado. Máis do que enerxía, o mapa provoca emoción. Don Bernaldo non pode facer de Napoleón, pero si de patrucio que lega aquilo que, sendo case inmaterial, máis ama. É claro, por tanto, que produce resultados análogos no decurso da aprendizaxe do protagonista de *Arredor de si* porque, despois de todo, Solovio non tiña heroes nin tumbas ás que acudir.

Terceiro cadro, "more oteriano", é o composto polo seu irmán Xacobe e polas breves referencias ao pazo de Portocelos que, de forma incidental, aparece no romance coma fío condutor de Frolinda con Galicia. A figura de Xacobe é a máis interesante deste cadro, porque serve de contrapunto intelectual e vital do que é ou quere ser Solovio. No perfil de Xacobe integra o autor todos os atributos que reputaba máis representativos da Galicia urbana do primeiro terzo do século XX, aquela que en certo modo empataba en modas e actitudes coas prácticas que Solovio observa en diversos lugares de Madrid, París ou Berlín. Fronte ao intelectualismo de Adrián, Xacobe representaba o culto ao corpo, a despreocupación polos libros, a inclinación cara a novas profesións e a familiaridade con novas relacións sociais. Era, en palabras de Solovio, a expresión do "antropocentrismo do sport", o gusto polos autos, a admiración polos deportes olímpicos e, en suma, era o "apóstolo da ceibeza do corpo".

O irmán Xacobe bañábase no río na compañía dunhas mulleres, coma se fose nas beiras dun lago berlinés, e divertíase coas fillas do Aceiteiro, un tendeiro da cidade, que ten algunhas semellanzas co protagonista d'*O porco de pé* risquiano. Quería traer a "lus eléctrica" á aldea e non despreciaba a "carretera", aquela novidade que n'*Os camiños da vida* definira Otero coma a peor das noticias para a harmoniosa vida da aldea. Xacobe representaba todo o que estrañaba ou repugnaba a Adrián, aquilo que el vira nos profesores institucionistas ou nas rúas berlinesas: sport, culto ao corpo, menosprezo do terrón. Pero Xacobe era algo máis: representaba a renuncia á aldea e ao "sistema antergo" da casa, que entendía coma unha "rutina anticuada". Por tanto, estaba decidido a "montar un negocio de automóviles" ou entrar "nunha casa de Banca e comercio" da cidade, decisión que ata lle aconsellara o tío don Bernaldo.

Todo parecía vir abaixo, de non mediar a fortaleza da nai, que era a única que parecía seguir confiando no seu fillo máis vello: "unha grande alegría fíxoa correr á porta. Chegaba o carteiro e dáballo o curazón que traguía carta do

Adrián" (AS, 79). Era a compensación á tristura que lle producía a decisión do fillo Xacobe. Só a nai e mais Adrián resistían, manténdose no seu espírito romántico, que don Bernaldo comprendía, pero non aceptaba coma norma de vida para o porvir. A razón histórica parecía estar de parte de Xacobe. Ademais, ata o fidalgo de Portocelos, casado coa moza Frolinda, que viñera da "grande cidade e boa caste", tamén se pasara ao bando de Xacobe: "remocicado" polo casorio, o fidalgo fixo dun lameiro unha cancha de *tennis* e non dixo que non a unha longa viaxe turística polas apreciadas praias do Báltico, a onde ían as máis selectas elites europeas. As tentacións "imitadeiras" parecían campar polas vellas castes galegas. Non querían ser elas mesmas, querían ser outra cousa, coma tantas veces lle dixeran a Solovio algúns dos seus amigos de Madrid ou a propia Frolinda: ¿que se che perde naquela Terra? Era a imaxe negativa e pesimista de Galicia a que, unha e outra vez, se lle presentaba a Solovio en todas partes: nas rúas de Madrid e no parque do Retiro, nas conversas coa marquesa en París e Berlín e, para completar o cadro, no seo da súa propia familia e na aldea de Portocelos.

* * *

Solovio seguía perdido. Por se esta escisión familiar non fose dabondo pesada para enxergar o seu futuro, en Madrid tampouco atopara o noso protagonista unha explicación da cultura e da patria da que procedía. Era unha patria negada ou tratada de forma subalterna: cidadáns de "terceira clase", que diría por aqueles tempos o Risco de *El problema político de Galicia*. Nos primeiros pasos madrileños, xa fai Solovio algúns acenos. Alude á cidade da Coruña coma "pequeno Madrid" e menciona o desprezo do idioma galego, sexa á conta do "acento" ou das "noxentas falas galegas", idea que repetirá en máis dunha ocasión, mesmo en Fresdelval no seu breve trato con Teresa. O "acento" coma sinal da particularidade, que tantos quebradeiros de cabeza lle producía a tantos "fuxidos" da súa Terra e da súa cultura, en Galicia e fóra dela. Mesmo en Nancy o profesor Bouteiller se gababa de que un dos seus discípulos loreneses se vise liberado de "toda entonación" e "particularidade lorenesa", grazas á súa educación "desenraizadora". É o mesmo problema, formulado á inversa, que relata Morgenstern referido a Roth e os xudeus orientais, neste diálogo cun médico vienés, na década dos anos vinte:

—Ao meu ver, o único que agocha e non quere recoñecer é que é un galitziano. ¿É unha parvada o que digo, señor doctor?

—A súa sospeita, señor Schulz, están ben fundada. Porque niso Viena ten máis culpa do que Roth. En Viena, tense aos galitzianos por detestables e parvos, ata o punto de que hai aquí algúns galitzianos aos que se lles fai moi costa arriba confesar que son de Tarnopol [cidade da Galitzia austrohúngara] (Morgenstern, 2000, 87).

Pero as alusións de Solovio ao “acento” non pasaban de ser unhas poucas pingas no estanque da autoimaxe dos galegos. O asunto era presentar as razóns que os galegos, situados en Madrid, teñen para desprezarse a súa Terra. Isto é o que autor fai no capítulo VII do romance, por tanto no seu eixo central, coa escena de ducia e media de figurantes galegos no parque do Retiro de Madrid. Eles compoñen, no seu conxunto, unha imaxe coral da Galicia “madrileña”, nunha sorte de “auto sacramental” inventado polo “fidalgo calderonián” que nalgunha ocasión se considera o Solovio. Por máis que semelle un tópico, o recurso oteriano é dunha gran forza explicativa que, ademais, se podería entender mellor con algunhas citas comparativas, coma as que contan nos seus textos memorialísticos autores cataláns coma Gaziél, Segarra ou d’Ors. Todos tres constatan que existe na capital madrileña algunha reticencia fronte á cultura catalá e, nomeadamente, á política “rexionalista” que introducira a Lliga no debate político dos primeiros anos da monarquía de Afonso XIII. Pero tamén perciben un feito singular: que en Madrid se identifica aos intelectuais de Barcelona coma “catalanistas”. Isto é o que lle di d’Ors ao poeta Maragall, en carta de 1904: “un dels més grans triomfs del catalanisme a Madrid consisteix en la presunció fortíssima que aquí existeix de que tot catalá de cert talent i cultura és catalanista” (Cacho, 1997a, 160). ¿Podería afirmarse algo semellante dos galegos?, foi a pregunta dun xornalista que acompañaba a Adrián no paseo do Retiro.

“Ao Adrián endexamais lle praceran os galegos de Madrid” (AS, 29). Tiña razóns para pensar así. Eran moi numerosos, pois ían desde as “greas de ministros” ata os oficios máis baixos. Xente traballadora que gobernaba os pescantes dos coches de punto, servía coma mozo de corda ou atendía os mostradores de pequenas tendas e casas de hóspedes. Xente aforradora, que non gastaba un can. Pero Solovio atópase con paisanos doutro estilo, aqueles que estaban moi vencellados á política e á administración. Había deste persoal a dar cunha zoca. Xa dixera Camba que todo galego que vai a Madrid é que fora ministro ou tiña a pretensión de volver a selo. A política da Restauración non desmente esta percepción de Camba, pois non houbo goberno que non tivese dous ou tres ministros —os “indispensables ministros galegos”—, alén da enxurrada de altos cargos que isto comportaba.

Pero os galegos de Madrid tiñan un problema, a xuízo do Solovio: eran “sempre subalternos con mando”, gobernaban pero estaban botando a perder a propia España. Sucedía ao contrario dos cataláns, que mandaban sen gobernar directamente. No perfil de Moreno López, alude Otero a un grupo de “algús vellos e ilustres gallegos [de Madrid], solteirós, boa xente, moi da Restauración no tocantes ó espírito, a relación ca terra galega, á Política” (LA, 12). Deste estilo son os que comparecen na escena do Retiro, nun paseo “á hora do solpor” nun mes de maio calquera, sentados a carón da estatua do “Ánxel Caído”. Era un paseo que Otero coñecía ben, porque o fixera unha chea de veces nos seus anos madrileños. Os figurantes do coro son unha representación das elites galegas en Madrid, non dos traballadores manuais: “ex ministros, senadores, deputados, rexistradores, un notario, maxistrados, un médico de sona e unha personalidade política chegada pola mañán de Galicia”, cansada de pretender favores nas oficinas dos ministerios: talvez un alcalde de capital de provincia ou un Poncio calquera (AS, 82).

Non se precisa facer un esforzo por identificar estes posibles “paseantes en Corte”, porque na biografía de Otero hai abondosas mencións do coñecemento directo que ten das elites políticas galegas, desde Bugallal, o marqués de Figueroa, Espada ou Montero Ríos, de rexistradores coma Portela Valladares ata altos funcionarios coma Taboada Tundidor, poetas e cregos, máis ou menos goliardescos, coma Rey Soto e Basilio Álvarez ou xornalistas coma López-Aydillo, o seu vello condiscípulo ourensán. De todos eles lle fala a súa nai nas cartas madrileñas ou menciónaos nas súas *Lembranzas* memorialísticas, coma temporeiros moradores á beira do Manzanares. Pero tamén se poden imaxinar detrás destas caretas algúns dos seus amigos madrileños menos coñecidos, logo evocados no *Libro dos amigos*, coma Quesada ou San Martín. Como non pensar neste último, cando un dos figurantes do Retiro, “un señor hastra o de entón calado e caviloso escrama: ‘¡Ay, Noya de mi alma!’” (AS, 86), que compón unha imaxe que cadra totalmente co perfil que Otero lle dedica no seu tratado “de amicitia”: un xogantín vividor que só se emocionaba cos recordos da súa vila natal asentada na foz do Tambre. Non será a última vez que a vila de Noia figure nas lembranzas oterianas: o texto *Morte e resurrección* (1931) remata cunha evocación dela.

A conversa está chea de ideas tópicas sobre Galicia, desde as bondades da súa comida ou a beleza das súas paisaxes, ata as súas riquezas potenciais en mineiría ou turismo. Non negan a súa condición étnica que mesmo se reforza cos seus xantares “enxebres” e coa súa pertenza ao Centro Galego de Madrid, fundado en 1902, con discurso inaugural da Pardo Bazán, e

presidido moitos anos polo deputado por Pontevedra, Eduardo Vincenti. Pero tampouco esconden que hai diversidade de opinións respecto de Galicia e da súa situación en España. Por primeira vez Solovio asiste a un debate político e cultural sobre Galicia, algo semellante talvez aos que nalgunha ocasión se producirían nas conferencias do Ateneo ou nos cursos sobre rexionalismo impartidos alí por Aurelio Ribalta ou por Rodrigo Sanz.

O conflito preséntase arredor de dous puntos. Dunha banda, a convicción de que Galicia é unha terra “porca, atrasada e marmuradora”. ¿Como sacala desta condición? A solución máis insistente está en achegar máis Galicia a Madrid: “camiños e vías férreas”, a alternativa do progreso económico, que todos parecen admirar pero non saben como levar a cabo. Todos os discursos pronunciados nas Cortes polos deputados galegos están cheos destes tópicos. Pero non estaba clara a razón do atraso da “dulce Galicia”. Unha voz galega ben influente daquela en Madrid, coma a Pardo Bazán, expresara esta idea na inauguración do Centro Galego da capital do Reino: “no he podido encontrar que España haya sido madrastra de Galicia; no he sabido ver las injusticias que en nuestro perjuicio se supone” (Pardo Bazán, 1999, I, 211). A solución é achegarse máis a Madrid, españolizarse máis. Os galegos do Retiro expresan esta idea ben común (antes e despois de Solovio): “os galegos para se faceren homes teñen que saír da Galicia”, di o rexistrador. Foi o que fixo Carracido, un eminente científico que deixara Fonseca e chegara a reitor da universidade madrileña, coma tamén fixeran Colmeiro, Casares Gil, Varela Radío ou Nóvoa Santos, formados en Compostela e triunfadores en Madrid. Galicia é farturenta en políticos, científicos, escritores, médicos... pero “todos precisan vir eiquí ao centro, o curazón da Península” (AS, 86).

O segundo aspecto, que provoca máis discusións, é a relación coa súa cultura, a súa lingua e mesmo a súa música. Aceptan un certo rexionalismo, para algúns “reaccionario”, pero alporízanse ante a posibilidade de seguir unha vía catalá, tal coma preconiza un xornalista que se achega ao grupo, que é acusado polo ministro de turno (con escasa imaxinación) de viaxar en “xénero catalán”. A resposta é clara: nin o galego é unha lingua de seu, nin se pode aceptar o que predicán “catro vagos da Cruña que se empeñan en facer o ridículo...”, en clara referencia ás Irmandades da Fala. Adrián asiste a esta representación de Galicia como unha realidade subalterna política e culturalmente. Fica entristecido, pero non sabe ben que facer, porque nunca como no Retiro madrileño Galicia se lle tiña aparecido coma un problema, “un máis dos moitos que estaba obrigado a resolver”. Decontado, coa morte do seu tío e a emoción provocada polo mapa de Fontán, comezaría a entender. O vento de Europa faría o resto.

Pódese recapitular esta fase final do periplo de Solovio con dous apuntamentos complementarios. A súa fuga desde a casa e o ambiente familiar era un camiño seguido por moitos galegos que se achegaban a Madrid na procura do éxito que a Terra lles negaba. Pero os resultados logrados por Solovio foron, para dicilo á moda do Huysmans que tanto amaban os homes de Nós, unha solución que ía à *rebours* das expectativas que se podían esperar. Estaba obrigado a triunfar na capital e, en todo caso, retornar cun posto oficial: en moitas das cartas de Otero á nai Eladia está presente esta idea, a de facerse un home de proveito, de triunfar nas oposicións, de “luchar por descollar y vencer”. Ao propio tempo, Solovio non cortou de raíz o seu cordón umbilical coa Terra, tanto nas relacións coa familia coma no contacto que mantivo de forma frecuente cos seus paisanos de Madrid e, mesmo en París e Berlín, onde mesmo tivo unha galega (ben que de adopción) por compañeira. Sabíase galego, pero só a efectos familiares e amicais: era un home formado en castelán, no espírito castelán e con vocación europea, pero sen raíces, sen tradición. Dos versos galegos só falaban de cando en vez nos faladoiros madrileños, coma algo romántico e pouco á moda: unha manía de “catro vagos d’A Cruña”.

¿Como explicar o retorno sen ter logrado os obxectivos fixados? A resposta non está, desde logo, nas adversidades padecidas nos estudos ou nos libros lidos, nin no abandono do cuestionario das oposicións. Solovio non volve coma un fracasado, coma se fose un retornado “americano” dunha viñeta de Castelao. A resposta está no interior de Solovio, na súa condición de home en perigo de ser un *déraciné* e de ser un rapaz galego que, coma os loreneses, perdese a súa alma na capital “imitadeira” e cosmopolita. Non sofre de forma especial, nin acomete empresas que o leven á ruína, nin acaba guillotinado coma lle acontece a algún dos antigos alumnos do profesor Paul Bouteiller no romance barresiano. Pero Solovio só se salva cando recibe unha chamada desde Fistera. Aquí comeza para el unha nova vida, que o converte de aspirante a profesor de filosofía en intelectual que debe espertar a nación durmida. Un debelador da súa “morte” e un combatente a prol da súa “resurrección”. Pero antes, ten lugar a descuberta da Galicia que levaba dentro ou que coñecía familiarmente, pero que non comprendía aínda de forma cabal. Morre o Solovio *dilettante* e “culto” madrileño e nace o Solovio intelectual galego consciente de tal.

VI. Retorno: un “camiño de redención”

*Itaca te regaló un hermoso viaje.
Sin ella el camino no hubieras emprendido.
Mas ninguna otra cosa puede darte.
Aunque pobre la encuentres, no te engañará Itaca.
Rico en saber y en vida, como has vuelto,
Comprendes ya qué significan las Itacas.*

K. Kavafis, “Itaca” (1911), in *Poesías completas*,
tradución José María Álvarez, Hiperión, Madrid, 1976

Solovio tivera moitas dúbidas sobre a súa viaxe fóra da Terra. Nalgunha ocasión cavilou se non lle tería sido mellor ficar na aldea e aproveitar de xeito as ensinanzas dos seus maiores, a “tolleitiña” e o “decrebadiño”, finados ante tempo. Eles foran, con todo, a solución para que Solovio tivese a súa particular “epifanía” ou descuberta de Galicia: don Bernaldo deulle o espazo, o mapa de Fontán; a avoa, o tempo, coa transmisión por vía oral do “alento da historia do XIX”. Tamén o propio Otero matinou moito despois sobre este asunto cando, relembando a súa estadía en Compostela cos seus dezasete anos cumpridos, pensa se non tería acertado volvendo á aldea, no canto de ir á universidade madrileña. Son cavilacións que expresan máis as indecisións do autor do que o pesar de non ter feito o que finalmente fixo. A viaxe fora de proveito para Otero, e tamén para Solovio.

E agora chegamos ao desenlace da trama: Solovio retorna ao sitio que nunca abandonara de todo, no que sempre pensara en toda circunstancia e lugar, andando polo mundo adiante. A súa toma de posición, a “definición” proclamada por moitos intelectuais coetáneos contra 1930, efectúase dun modo rápido, case repentino. O ritmo lento do romance, que reflectía tamén as dificultades interiores do protagonista, acelérase claramente desde que deixa Madrid. En París a súa estadía fora de semanas e, en Berlín, parece que pouco máis que de días. A celeridade non parece ser só un resultado do cansazo do escritor, senón que expresa outra idea: a necesidade que Solovio ten de se encontrar co seu novo destino. É como un encontro amoroso. Se o amor da marquesa se podía presentar coma unha metáfora do amor por unha determinada idea de Europa, o amor por Galicia e a súa cultura será o guieiro vital do novo Solovio, do home novo nacido desta longa aprendizaxe.

O seu retorno ilustra varios problemas que cómpre abeirar neste tramo final da “escolta” que lle vimos facendo ao protagonista de *Arredor de si*. Sabemos por que retorna, pero non sabemos aínda para que o fai. Retorna porque

encontra en Galicia o acougo que precisaba, pero isto sería unha solución concreta dun problema individual. En realidade, retorna para participar nunha empresa colectiva, apenas definida, de “resurrección” da patria moribunda. En substancia, son varios os interrogantes que se abren coa chamada escoitada en Berlín. Cómpre saber, en primeira instancia, qué Galicia atopa o Solovio, se aquela que el xa coñecía pero non sabía que era dese modo ou se, pola contra, a descuberta produce unha mutación da realidade encontrada. E cómpre saber, en segundo lugar, cal é o novo papel de Solovio: que facer a partir do seu periplo exterior. ¿Refuxiarase na súa aldea, vivirá unha gozosa vida espiritual no illamento da súa casa, ou sairá a campo aberto coa intención de propagar a boa nova?

Algunhas cavilacións de Solovio permiten imaxinar respostas a estas preguntas. Pero outras han de se procurar nos propios textos oterianos daquela época, nomeadamente nalgunhas epístolas recibidas e nos abondosos artigos de xornal que o patriarca de Trasalba produciu nos tempos en que estaba a construír a parábola de *Arredor de si*. Toda esta información suxire que Otero se atopa nunha posición de liderado da cultura e da política galeguista. Neste contexto é no que hai que entender a conversión de Solovio. Porque a razón última deste retorno á Terra é a conciencia de que Solovio inicia, coa súa viraxe vital, un “camiño de redención” dunha Terra que apenas coñecía só polo mapa de Fontán. Fora o camiño seguido polos “poetas oitocentistas”, aos que agora Adrián lía novamente, despois de que “de neno o fixeran chorar” e dos que, mozo en Madrid, “tivera vergonza”. Eles foran os que mutaran o “simple virtuosismo literario” pola empresa de redimir Galicia. O círculo sentimental de Solovio íase cerrando, co seu xustifico retorno. Chegara o momento da acción, a propia dun intelectual en tempos de definición.

* * *

Volvamos, antes de nos ocupar desta acción redentora, ao relato de *Arredor de si*, para fixar as novas posicións de Solovio. Despois dunhas breves voltas medio turísticas polas cidades, xa coñecidas, de Bélxica (Gante, Bruxas, Anveres), Solovio embarca con destino á cidade da Coruña, nun mes de setembro de ano indeterminado. A viaxe repite, coa súa alusión aos “Faros da Mancha” e algún outro, a ruta seguida polo rapaz Otero algúns anos antes, na compañía dun tío seu. Tampouco a chegada ao porto herculino merece aceno ningún. O obxectivo é chegar canto antes á casa familiar do pazo ribeirán, onde é recibido cos brazos abertos pola súa nai e pola avoa

tolleitiña, que contentas dan “ledos pasos calados” pola casa, para que o vinculeiro repouse do seu trote europeo. Era polo tempo da vendima. A partir do retorno, ábrese unha etapa radicalmente diferente na vida de Solovio, nunha dupla dirección. Dunha banda, mira a aldea con ollos diferentes. Hai unha descuberta da aldea natal, dos seus moradores e dos seus valores. E, doutra banda, hai unha nova visión de Galicia, xa sen a axuda do mapa de Fontán. Galicia como conxunto e Compostela como símbolo unificador desa realidade cultural e espiritual que é Galicia. Reparemos nestes tres aspectos, a aldea, Galicia e a cidade de Compostela, que chaman a atención do Adrián viaxeiro. Deixa de vacilar, de “estudarse fibra a fibra” e comeza a sentir novas sensacións. Era o que andaba a procurar.

A descuberta da aldea faise por un duplo contraste, fronte á imaxe anterior que Solovio tiña dela e, de forma máis xenérica, fronte á vida de cidade que acababa de experimentar longamente no seu periplo. Nas primeiras imaxes que Solovio transmite, cando mora en Madrid, da súa casa familiar, da súa nai feita unha “señorita” e dos veciños que son uns “raposeiros”, había unha vontade de fixar o cliché tradicional da aldea como lugar de xente atrasada, carente de limpeza, inculta e de pouco fiar. A conversión de Solovio permíttelle ver a súa aldea de forma case totalmente oposta, con tres acenos decisivos. En primeiro termo, a conversión da nai despois do discurso que o fillo lle bota sobre a súa nova identidade e a decisión de ficar na aldea para “salvar a súa ialma”. Nada que ver coa tese do seu irmán Xacobe, que a nai rexeita agora con máis decisión que en vida do tío Bernaldo. A nai de Solovio acepta a nova situación, pero cunha novidade propia dunha conversión: “agora a señorita fíxose señora labrega” (AS, 171). Esta é unha mensaxe fundamental, non tanto pola mutación da nai, senón polo que implica de recuperación do papel directivo da fidalguía ou dos “señores da terra”, dun liderado natural da aldea. Esta é unha tese amplamente sostida por Otero Pedrayo en moitas e variadas obras, de modo que non estraña que Adrián Solovio forme parte desta actitude.

En segundo termo, Solovio contrapón de modo directo a aldea á cidade, situando na primeira os valores da autenticidade e da enerxía creadora. Hai unha reflexión soloviana que vale por un pequeno aforismo político: “a cidade parece dobremente estrana: ao pasado e mais á campía” (AS, 174). Esta é unha idea moi epocal, que foi teorizada polo pensamento de Spengler e que chega mesmo ata Heidegger coa súa mitificación da Selva Negra, isto é, do terrón coma “único dique capaz de resitir á erosión kantiana, ao esfarelamento e á corrupción moral da sociedade burguesa” (Sternhell, 1994, 16).

A cidade carece, pois, da capacidade de empatar coa Terra e cos Mortos, coa Paisaxe e coa Tradición, co “pasado” e coa “campía”. Non ten enerxía (verba de querenzas barresianas repetida nun mesmo parágrafo), porque para iso é necesario posuír unha forza interior, a que ten, por exemplo, un libro de versos galegos. Pero máis do que un contraste culto, o que agacha este desprezo da cidade é a vida anterior de Solovio, as súas desacougadas camiñadas polas diversas “Babilonias” da época.

Unha das moitas metáforas oterianas expresa ben este contraste: “as rodeiras dos carros díronlle unha seguridade que non atopaba nos asfaltos brillantes de Europa”, coma se estivese a pensar no tránsito da berlinesa Potsdamer Platz (AS, 170). De novo Adrián se enfronta co seu irmán que, ao tomar estado, non só se asenta na cidade senón que renuncia á aldea e mesmo á súa herdanza. Isto lévanos a un terceiro elemento que reforza a conversión do protagonista: a súa actitude perante os labregos, os antigos “raposeiros” agora idealizados como depositarios das esenciais patrias. Solovio “disfroitaba nas latricadas do Señor Bieito de Medelo” (AS, 175), porque sentía que expresaba con precisión “os momentos decorrentes e fuxitivos da vida e do mundo”. Esta visión positiva do mundo rural non é orixinal da xeración Nós. O patriarca Murguía xa fixara claramente este paradigma cando proclamaba que a súa obra estaba dirixida aos paisanos galegos, que algún día a lerían. Brañas apelara aos labregos para erguer Galicia, coma en Irlanda. Pero os homes de Nós dan un paso máis, ao situar os campesiños non só como destinatarios dunha mensaxe política ou ideolóxica, senón coma posuidores dos principais sinais da identidade nacional: unha lingua, unha fonda relixiosidade, unha comunión coa paisaxe e a terra e, por tanto, son a voz da Tradición, a expresión do “espírito inmorrente” da Terra.

O retorno do converso Solovio modifica tamén a súa visión de Galicia no seu conxunto, alén da familia e da aldea na que primeiro se asenta. O primeiro síntoma é a súa relación coa lingua galega e coa súa expresión literaria. El, que se esforzara en coñecer os clásicos do romanceiro español, alén das literaturas estranxeiras, tiña da literatura galega unha percepción algo enxebre ou rexionalista, a que lle ensinaran os seus devanceiros liberais de finais do século XIX. Gardábanse no despacho do seu pai “unhas ducias de libros galegos do século XIX”, sen dúbida obras de Pastor Díaz —cuxa *Alborada* moito estimaba o pai de Otero—, de Rosalía, de Pondal ou de Curros Enríquez. Pero Solovio non falaba galego, coma todas as elites políticas e culturais da Galicia da época. Coñecían a lingua, tiñan acento galego e mesmo a empregaban en situacións diglósicas, coma Montero Ríos, que lles falaba galego aos paisanos

de Lourizán, ou o marqués de Figueroa, que se “dirixira en galego aos paisanos nos andenes do Barco de Valdeorras”, segundo lembra Otero da súa primeira viaxe a Madrid. A prosa da Pardo Bazán e de Valle-Inclán está inzada da sonoridade (e do léxico) propia da lingua galega. Pero nin uns nin outros se formaran ou escribían en lingua galega. Os propios paisanos “falaban castelán por influencia da cidade e de América”, aínda que fose un “castelán exterior e falso” (AS, 176). Tamén Solovio padecía da mesma doenza, ata que experimentou a súa conversión. Por iso lle resulta fundamental revisar os seus tópicos, aqueles que tenazmente sostén o seu irmán Xacobe, “sportivo” e funcionario de casa de banca.

Nesta oposición entre campo e cidade, só hai unha excepción, que é a visión positiva que Solovio achega da cidade de Santiago de Compostela, que describe co primeiro soño que tivo, canso da derradeira viaxe, na súa alcoba da casa familiar. A Compostela —evoca Solovio— foi dar na viaxe de retorno, antes de se achegar á casa familiar ourensá, guiado polo chofer que alugara na Coruña. A chegada a Santiago de Compostela preséntase coma unha descuberta. El, que viña de Berlín, “nunca estivera en Santiago”, como lle acontecía a tantos fidalgotes galegos que non pensaban máis que “imitar no casino a vida de Madrid”. Solovio xa percorrera o seu particular camiño de Damasco e caera do cabalo, despois de galopar pola “meseta ibérica” á procura dunha “ximnástica” que lle encauzara a súa enerxía, a súa vontade de acción. E así descobre que, fronte á artificialidade das urbes polas que pasara, Solovio sente en Compostela algo especial, que enche o seu espírito, nunha noite estrelada na praza do Obradoiro. Solovio sente que pasa da angustia á seguridade, do desalento á esperanza. Abandona a paixón por Toledo, aquela metáfora da alma española, e convértese a Compostela, cerne da Galicia católica e europea. É o primeiro chanzo para se afirmar no seguinte: identificarse con Galicia, que é o modo de se salvar el propio, coma lle conta ao seu irmán Xacobe: “Adrián falou da Galicia, da salvación do seu magoado espírito desque sentiu a presenza inmorrente da Terra” (AS, 180).

Hai nesta descuberta dunha nova Galicia un recurso propio do xeógrafo, que ama as viaxes. Tamén Solovio viaxando desde A Coruña á bocarribeira ourensá olla Galicia doutro modo, mais grazas ás latricadas do chofer, que coñece mellor do que el cada recuncho polo que pasan. Hai unha referencia culta a Compostela e, de modo singular, aos mártires de Carral, que lle permite revivir recordos familiares que lle falaran da “revolución galega”, propia de “heroes románticos”, que ben merecería estar inscrita nos “mármores da historia”, como acontecía con tantos outros feitos da historia española, gravados a

cicel nas columnas de edificios oficiais de Madrid. Pero a epopea de Carral non figuraba en ningures e había que “estudar o asunto”; dito doutro modo, Solovio tería que construír un relato histórico da nación, mediante un *lieu de mémoire* singular coma o de Carral (que, coma se sabe, foi un dos mellores empeños do rexionalismo finisecular, coroado en 1904, aínda que a demanda de estudo de Solovio non teña perdido sentido).

E nesta entusiasmada tarefa pode contar con dúas ferramentas: con “papeletas”, isto é, con datos históricos concretos arrancados de infolios e pergameos; ou con “recordos”, con historias vividas. Esta segunda ferramenta é a máis esencial para o novo Solovio. Xa tiña a herdanza inmaterial do tío Bernaldo, que lle amosara a Terra a través do Fontán. Agora, no seu retorno definitivo, Solovio aínda tivo outra achega decisiva: os recordos da avoa, a “tolleitiña”, que lle falan do século XIX e da “traxedia de Galicia”, por levar tanta “enerxía gastada en valeiro”. E de novo a morte coma rito de pasaxe da Tradición: a avoa morre e deixa unha mensaxe ao netiño, que debería ser fidel ao mandato da devanceira:

Adrián consideraba o imenso baleiro que deixaba aquila probe tolleitiña de oitenta e máis anos. Pensaba no pasamento de don Bernaldo. A Galicia anterga e señorial do século XIX aínda añudada ca tradición anterga xa non tiña representantes na casa (AS, 179).

Esta é a segunda morte que se rexistra no romance, alén das mencións indirectas á morte do pai do protagonista. Non é por acaso que se trate de dous familiares do protagonista, que son irmáns e que representan dúas variantes da Galicia “inmorredoira”. Don Bernaldo, o peso da Terra (e, talvez, da Raza) e da relixiosidade; a avoa, o peso da Tradición e, por tanto, da memoria. En suma, unha mensaxe de novo barresiana, artellada da forma máis eficaz, a través da idea da morte coma mecanismo de transmisión. Fronte aos conflitos provocados por amores imposibles, que guían os romances barresianos ou o propio breviario patriótico de d’Ors, no caso de Solovio a morte adquire un valor explicativo esencial. Pero o valor da morte non está na percepción de que se trata dun final de caste ou de estirpe, ao modo dun Lampedusa que sitúa a “imaxinería” da morte en diversos momentos clave da vida de Fabrizio, sempre coma algo necesario, coma unha liberación persoal dunha vida que non ama nin quere prolongar (Gilmore, 1994, 178-180). A morte en *Arredor de si* ten outra función: a de vencellar o protagonista coa Terra e coa súa Tradición, por tanto, é unha morte que transforma a Solovio, que lle permite afrontar a súa conversión e sentirse cómodo na súa nova vida dedicada a

Galicia. Solovio sabe por fin quen é, ten a Terra no mapa de Fontán e ten o Pasado nos recordos da avoa: pódese considerar un “enraizado”, un galego de pura cepa.

A Galicia que atopa o Solovio retornado é moi semellante á fixada polos estereotipos das súas elites cultas, fidalgos e cregos de aldea ou profesionais ilustrados de cidade. Pero a súa conversión obrígao a mudar aquela Galicia en dúas direccións: a) aceptarse coma unha cultura diferenciada, cunha lingua de seu, expresión dunha Terra que podería tratar de igual a igual “outras terras ibéricas”, coma as que el ben coñecía, en Burgos ou en Toledo e, por tanto, deixar sen efecto a diagnose dos galegos do Retiro madrileño, segundo a cal a solución aos problemas de Galicia sería depender máis de Madrid; e b) superar a súa dependencia de Castela ou, máis amplamente, do “Estado español” grazas á súa vinculación coa cultura europea, enxergada basicamente desde Compostela: “En Santiago, Adrián sempre se coidaba na Europa e máis galego que nunca” (AS, 184). Unha das pasaxes máis citadas desta obra, que ten algo de ladaíña ou *memento* de oficios relixiosos de funeral (negación da morte, canto á resurrección), é aquela de “Por Galicia e na Galicia era Adrián europeo e pranetario” (AS, 181).

Esta dupla confesión soloviana ilustra un proceso de autoafirmación da identidade colectiva, que é Galicia, e un proceso de liberación da dependencia política pola vía da igualdade cultural: cada pobo con cultura de seu pode ter unha relación directa coa historia universal, sen ter que pasar pola peaxe dos estados politicamente constituídos, chámense España, Italia ou Alemaña, que son algúns dos exemplos evocados por Solovio. Por se houberse dúbidas, Risco xa insistira neste matiz herderiano nos seus *Elementos de metodología de la Historia*, publicados pouco antes. Chegados a este punto, morre o Solovio anguriado e desacougado, que “xa é historia” na advertencia do autor, e aparece outra persoa, comprometida nun “apostolado” de redención da súa Terra. Aquí comeza a segunda vida de Solovio, o pedagogo que seguiu un “itinerario de perfeución”, e que devén un intelectual galeguista. Son andanzas que o romance non pode contar, pero que nós debemos axexar, coma fixemos con outras peripecias anteriores.

* * *

Se o romance *Arredor de si* é un metarrelato de Galicia, parece obvio que o seu autor entra na categoría tan propia daquel tempo de ser un intelectual que actúa como voceiro dunha comunidade nacional, que expresa por escrito

ou en conferencia o que gran parte dese pobo aludido non pode facer. Solovio tamén aspiraba a ser un intelectual, coma o eran na España da época figuras coma Ortega ou Unamuno. O propio texto oteriano refírese en varias ocasións a Solovio coma “inteleitoal”, unhas veces “español”, outras veces “errante” ou “sensitivo” e finalmente “galego”. A proposta de Solovio é a de se converter no “tipo dunha xeneración”, isto é, nun mestre ou guieiro de todos os bos e xenerosos, aquí chamados os “ben intenzoados” a prol da “liberación da Galicia en ben de Europa, do Mundo e do Espírito inmorredoiro” (AS, 185). Poida que Otero fale por boca de Solovio.

Esta autoconciencia de ser un intelectual non era nada estraña, dada a relevancia que Otero Pedrayo estaba a adquirir no seo da cultura e da política galegas de finais dos anos vinte. Ademais, a percepción dos homes de Nós de seren algo así coma os intelectuais orgánicos da nación xa se viña expresando desde o seu ingreso nas Irmandades da Fala, en 1917, e desde a fundación da revista que lles dá nome, en 1920. Pero a evolución política do movemento das Irmandades ficara medio coutada coa escisión da asemblea de Monforte, de 1922 e, logo, coa chegada do golpe de estado de Primo de Rivera, que arrastrou temporalmente a varios membros do grupo (Risco, Losada...), seducidos pola retórica rexeneracionista e anticaciquil do ditador. O peso do grupo Nós, con ser relevante no momento da súa aparición, non se consolidou ata finais da década dos vinte, cando Otero Pedrayo se converte no autor máis prolífico e ubicuo de todos eles. A explicación deste liderado intelectual pode entenderse en termos endóxenos de historia da cultura, pero non se pode eludir o contexto histórico no que se produce.

Convén evocar o ambiente social, cultural e político no que aparece *Arredor de si*, isto é, o ano 1930. Foran os anos vinte un tempo de fondas mudanzas estruturais da sociedade española, que proseguían as alegrías propiciadas pola neutralidade mantida durante a Gran Guerra. Mudanzas que en Galicia foran, se cadra, máis importantes pola súa dimensión cualitativa do que pola expresión cuantitativa. Porque os anos vinte presenciaron unha intensa transformación do mundo rural (propietarización masiva, introdución de melloras científicas, mercantilización) e unha consolidación dos grandes núcleos industriais vencellados ao mar, nomeadamente na ría de Vigo. Foi, ademais, o tempo no que a emigración masiva a América viviu o seu último período dourado. Unha nova estrutura social se foi deseñando na Galicia dos anos vinte, caracterizada por un meirande protagonismo dos campesiños propietarios (que desprazaron aos fidalgos), dos emigrantes retornados e de novas capas medias de residencia urbana e profesións novas. E foi tamén

un tempo de intenso equipamento cultural, coa fundación de empresas emblemáticas de comunicación de masas (*El Pueblo Gallego*, en Vigo) ou a aparición de institucións coma o Seminario de Estudos Galegos ou a Misión Biolóxica de Galicia. Mudanzas económicas, sociais e culturais que decorreran por debaixo dunha fonda crise política do réxime liberal, que se decantou por unha solución autoritaria co golpe de Estado dado por Primo de Rivera en 1923, que na política galega arrombou as vellas estruturas caciquís e abriu o paso a novos líderes, recrutados entre os católicos, os agrarios, os retornados e os técnicos “neutros”. Os “outros” e os “novos”, que diría Risco en 1930. A experiencia ditatorial de Primo de Rivera acabara abruptamente, co disenso entre o ditador e o monarca Alfonso XIII. O descrédito que estaba a sufrir a monarquía era moi intenso, grazas á oposición que estudantes universitarios da FUE, intelectuais ansiosos por unha vez de se definiren, e unhas clases medias que se decatara de que a monarquía era incompatible coa democracia. O republicanismo, que aínda era pouco máis do que unha utopía cando Manuel Azaña redacta no verán de 1925, estando de forma accidental na cidade da Coruña, o seu manifesto “Apelación a la República”, volvérase unha opción política posible a principios de 1930. Os grandes intelectuais españois, de Ortega e Unamuno a Azaña, fixaron a súa posición neste ano prolífico en “definicións”: “si algún año merece ser adjetivado como de intelectuales, es 1930”, observa un estudoso recente da historia intelectual española contemporánea (Juliá, 2004, 208 e ss.). Estaban a favor, con matices, da democracia e da república, en suma, de facer saltar polos aires o “arco en ruína” que detectara Ortega na crise de 1917. A monarquía chegara á súa fin, por ser un obstáculo para a democracia e para a presenza das novas clases medias no teatro da política. A sentenza do “delenda est monarchia” de Ortega, por ser o día que se pronunciase, retumbou en toda España.

Algo semellante acontecía en Galicia: “o que de ningunha maneira se podía era estar calados e quedos”, confesa Otero referíndose aos anos vinte (Freixanes, 1976, 25). As Irmandades estaban desartelladas e sen dirección precisa, coma unha mea sen corda. Pero algo comeza a moverse cara ao final daquela década, presidida polo réxime de Primo de Rivera. O propio Risco escribe por aquelas datas, no libro *El problema político de Galicia* (1930), sobre a necesidade de crear unha “política galega” que lle dea forma á personalidade de Galicia, á súa conciencia. Supera o “apoliticismo” da época da Asamblea de Monforte. A fins de 1929 fora creada na cidade coruñesa, con decisivo impulso inicial dos galeguistas das Irmandades da Fala, a ORGA, concibida, segundo se di en carta de Ánxel Casal a Ramón Martínez López,

coma “unha orgaizazón para traballar en Galiza e por Galiza sin agardar nin ter nada que ver con Madrid” (Dobarro/V. Souza, 2003, 227). Entre os diversos ambientes da cultura galega, da Coruña a Ourense, de Santiago a Vigo ou Pontevedra, albiscábanse aires de mudanza. Un atento Ánxel Casal, que aínda moraba na cidade herculina, escíbelle a Otero, en agosto de 1929 e, por tanto, antes da caída da ditadura e da propia fundación da ORGA, que “os catalás deben ventar troque de tempo e prepáranse pra dirixiren o goberno do seu país, eiquí cómpre estar preparados tamén para que ninguén máis que os galegos interveñan nas nosas cousas” (FOP, C-077).

Infelizmente, as expectativas non se cumpriron de todo, pois xa no decurso do ano 1930 as diferenzas políticas xurdidas entre republicanismo e galeguismo fixéronse patentes, simbolizadas nos pactos de Lestrove e de Barrantes. Pero é obvio que a caída de Primo de Rivera foi sentida coma unha ocasión de reanudar o traballo político, tamén no seo do nacionalismo, por desartellado que este estivese daquela. Como lle recoñece Ramón Villar Ponte a Otero, en carta desde Viveiro, escrita o día 30 de xaneiro de 1930, dous días despois da dimisión de Primo de Rivera:

Estou ateigado de ledicia cō fin da Dictadura. Non supoñía eu que o señor Primo tería de caere tan prontamente coma caeu. Coido que, no sucesivo, xa poderemos respirare. Se me non finxe que agora van escomezare pra nós os tempos de traballo e de loita. Dimpois da folganza a que nós forzaron as circunstancias, eu supoño que todos se acharán dispostos pra reanudare a loita con máis (pulo) que nunca (FOP-C103).

Un dos loitadores cara ao que se dirixían moitas miradas era xustamente Otero Pedrayo, figura que experimentara na década dos vinte unha mutación extraordinaria, pois pasou de ser un *dandy*, que mesmo exasperaba a Risco polo seu tépedo compromiso con Galicia, a se converter nun autor celebrado e, sobre todo, nun defensor afervoadado da identidade nacional de Galicia en razón da súa cultura de raíz europea, celta e católica (Beramendi, 2001). Collera o papel de guieiro que tivera Risco dez anos antes. No ano 1930 é elixido membro do Consello Executivo da Irmandade de Galicia, na asemblea celebrada na Coruña e, pouco tempo despois, foi obxecto dunha homenaxe na cidade de Ourense, á que concorreron máis de trescentas persoas, segundo a puntual crónica d’A *Nosa Terra*. Ata Risco, desde Berlín, argallou un telegrama de adhesión que, malia non ter chegado nunca, revela o liderado que se estaba a incubar na persoa de Otero Pedrayo. Era un *maître-à-penser* da cultura galega e un dirixente político en estado de espera da ocasión para

actuar, coma tantos intelectuais da altura, de formación ateneísta e fonda pegada cultural europea. No xogo dos “corsi” e “ricorsi” do napolitano Vico (autor que en Trasalba tiña vara alta), Galicia estaba en 1930 “no inicio dun ‘corsi’ triunfal”, segundo apreciación oteriana (PM, 68).

* * *

Antes de nos referir ao programa de acción que se albisca para Galicia en 1930, non estará de máis botar unha ollada, en termos comparativos, á posición dos homes de Nós (e, concretamente, á posición de Otero) coma intelectuais da nación. Porque eles foron, propiamente, os primeiros que en Galicia son merecentes de tal nome, non só pola obra publicada (que, nese suposto, os grandes do Rexurdimento tamén merecerían esta definición), senón e sobre todo polo momento histórico en que aparecen. Son o correlato galego da xeración española de 1914, do grupo *noucentista* formado en Barcelona arredor de figuras coma d’Ors e Pijoan ou, alén Miño, dos intelectuais republicanos portugueses agrupados arredor da revista *A Aguia* e, logo, de *Seara Nova*, con Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra e António Sérgio coma os grandes cabezaleiros. Todos teñen en común unha formación de base francesa, de raíces vitalistas e bergsonianas e atópanse profundamente implicados no debate das súas respectivas nacións. A cuestión nacional define estas xeracións de intelectuais. Esta é, probablemente, unha das grandes achegas da xeración Nós á cultura galega. Máis do que “europeizar”, que é expresión ambigua e controvertida, o que fixeron foi homologar, con algunhas décadas de atraso, a situación cultural de Galicia dentro do panorama europeo.

A aparición dos intelectuais é un feito propiamente do século XX, alomenos no continente europeo (Juliá, 2004; Noiriél, 2005). É un dato admitido que o seu momento “fundante” foron algúns debates públicos dos anos finais do século XIX. Precísanse para iso varias condicións: autonomía do “campo cultural” fronte ao Estado, existencia de modernos medios de comunicación, profesionalización da política e prestixio personal adquirido a través da pluma e da palabra (Charle, 1998; Juliá, 2004). No caso francés, que é espello moi seguido, a controversia arredor do *affaire Dreyfus* foi a ocasión para que o debate sobre a natureza política do réxime republicano saíse dos salóns da política oficial e se instalase nas redaccións dos xornais e nas polémicas públicas. No caso de España, foi o debate sobre os procesos de Montjuich e, nomeadamente, o “desastre” do 98 o que alentou a aparición dos intelectuais.

A xeración do 98 foi o primeiro grupo que, de forma colectiva e con conciencia de tal, fixo inventario dos problemas de España e da necesidade de formulalos sobre novas bases. Logo viría a xeración de 1914, cando Ortega e Azaña distinguen entre a “vella” e a “nova” política e fan da súa voz e da súa pluma os grandes adaires da reconstrución de España coma nación. Decontado se fixeron co “poder intelectual” de toda unha xeración, grazas sobre todo ao liderado de Ortega (Cacho, 1997b, 49 e ss.).

O seu léxico é ben coñecido: tiñan “dolor” de España, sentíanse unha minoría selecta, ben formada (normalmente, no estranxeiro) e tiñan a firme decisión de actuar na política española, non de forma directa, senón mediante a súa forza coma “intelectualidade”, coma voces externas que deben guiar os pasos da “nova” política, aquela definida por Ortega no famoso discurso de 1914. Era a resposta á tímida aparición dunha sociedade de masas, onde as individualidades teñen xustamente un papel máis decisivo a xogar (Juliá, 2004, 139 e ss.). Eles foron, ao seu modo, os mestres ou os exemplos, por contraste, dos homes da xeración Nós. A andaina madrileña de Solovio foi unha boa mostra deste diálogo implícito que mantivo co intelectual español, presente na praza pública a partir do 98, por máis que mirarse naqueles espellos por veces lle devolvéase imaxes próximas ás do valle-inclanesco “callejón del Gato”....

O contexto de aparición e desenvolvemento dos intelectuais españois (de expresión castelá e residencia madrileña) é coetáneo do acontecido en Cataluña, onde os membros da xeración do 14 (d’Ors, Pijoan, Corominas, Gaziol...) padeceron unha “total subordinación” aos seus mestres finiseculares ou abandonaron ante tempo a súa militancia cultural catalanista, caso de d’Ors e Pijoan (Cacho, 1997b, 51). En todo caso, había en Barcelona unha ampla nómina de escritores e artistas que desempeñaban funcións análogas ás do intelectual madrileño, pero vencelladas a un proxecto de rexeneración cultural e de construción da nación catalá, proceso acelerado a partir do 98. Neste panorama, o caso de Galicia presenta notables diferenzas, tanto cronolóxicas coma de relacións interxeracionais. A diferenza cronolóxica é un dato importante, pero tamén os problemas debatidos e, por se isto non fose pouco, as relacións cos seus mestres. Isto explica moito da aparición, arredor de 1930 e non antes, non só do romance *Arredor de si*, senón doutros textos coetáneos, coma *El problema político de Galicia*, de Vicente Risco, coma obras representativas destas reflexións dos intelectuais na súa relación coa cuestión nacional. Escolmarei só dous aspectos. O primeiro, a demora con que se produce esta aparición “ex novo” dun grupo de intelectuais

galeguistas. O segundo, a orientación predominante dos seus debates e do seu programa de acción. Logo, coma epílogo, tratarei de enlazar o seu relato sobre Galicia co dos seus discípulos, por máis que sexa moi breve (os tempos da II República) o período de convivencia de ambos grupos.

* * *

¿Cal é o momento “fundante” dos intelectuais galeguistas? Non resulta doado contestar de forma contundente a esta pregunta, por dous motivos. O primeiro, porque en Galicia apenas tivo repercusión o debate sobre a natureza política de España provocado pola crise do 98. Naquel intre de rexeneracionismo costiano, quen falou de Galicia foi a Pardo Bazán (por exemplo, no informe de Costa sobre *Oligarquía y caciquismo*, encargado polo Ateneo en 1901) e non os rexionalistas de Ligas, cenáculos de “anticuarios” e “Covas célticas”. O debate sobre España non colleu forma substantiva, nin tampouco houbo un acontecemento que de forma especial mobilizase a opinión pública como sucedera durante o ano 1893 coa ameaza de traslado da Capitanía coruñesa, que fixo dos rexionalistas uns homes. Pero aquilo fora flor dun día (Máiz, 1984). Os debates públicos na Galicia de principios de século tiñan que ver cos efectos da emigración, o asunto das trañas, a inevitable disputa sobre o trazado dos camiños de ferro ou, no plano cultural, coa cuestión do “Colón galego” levantada por García de la Riega ou coas teses críticas co celtismo, que moito comezaron a amolar a Murguía e aos seus discípulos. Asuntos de pouca substancia para fixar a atención dunha xeración de intelectuais e pensar as bases dunha nación ou da relación da mesma co Estado central. Non foi ata a segunda década do século, co espertar económico e social de Galicia —intensa emigración cara a América, experiencia política dos “solidarios”, mobilización agrarista—, cando se fixou unha axenda de temas políticos susceptibles dun debate e dunha acción organizada: a situación da lingua, a política económica proteccionista, a necesidade de deseñar unha solución para a cuestión foral e, finalmente, a rexeneración política de Galicia, atravesada por unha malla tupida de clientelismo caciquil. As Asembleas Agrarias de Monforte poderían servir de barómetro desta axenda. Son asuntos aparentemente menores os que alí se debaten, pero indicativos da posición de Galicia no panorama da política española. Só a emigración podería ter servido de punto de encontro para un debate público e, neste caso, as teses pesimistas foron tan hexemónicas que non houbo lugar para a controversia. Algunhas pasaxes do *Arredor de si*, referidas aos “americanos”,

reflicten este desleixo polo asunto migratorio. Nos textos coetáneos de Risco, a imaxe que se dá dos “americanos” é asemade inxusta e mesmo desprezativa. E non digamos a contundencia da mensaxe que, sobre a emigración, fixou o artista Castelaio nas súas célebres viñetas: a emigración como expresión dun fracaso, pero sen alternativa posible (“En Galicia non se pide. Emígrase”).

E non foi ata os anos vinte cando apareceron modernos medios de comunicación, de concepción empresarial, coma o *Galicia* de Paz-Andrade e *El Pueblo Gallego*, de Portela Valladares, que abrían novas plataformas para a opinión e a polémica. En suma, nin efectos do 98 nin Semana Tráxica (coa cuestión Ferrer decontado), nin aliadofilia ou xermanofilia durante a Gran Guerra. Só os foros encendían paixóns e mobilizaban as masas campesiñas e vilegas, pero sen se vencellaren á cuestión nacional, que seguía a esperar a voz que a espertase do seu sono. Un panorama ben lonxano da experiencia irlandesa de finais do século XIX, de modo que o berro de Brañas (“Érguete e anda, coma en Irlanda”) ficou sen destinatario que lle retornase os seus ecos.

O segundo motivo: os homes de Nós (e, en parte, tamén os das Irmandades da Fala) careceron de mestres aos que seguir ou contra os que se revolver iradamente, que foi a forma máis común de constitución das sucesivas xeracións de intelectuais nos tempos modernos. Trátase da ausencia, entre nós, de algo semellante ao manifesto *Máis alá* (1922), de Manuel Antonio e Álvaro Cebreiro, que se revolvían contra Valle-Inclán, pero non contra ninguén da tradición cultural galeguista. Mentres que toda a xeración do 98 de expresión castelá (Maeztu, Baroja, Azorín...) sae á rúa de forma inmediata presentándose coma “intelectuais” (verba que cuñou de forma explícita Azorín), en Galicia este debate permaneceu oculto ou, cando menos, ocluído. Os homes do 98 revolvéronse contra os seus predecesores, fosen Galdós, Valera ou Menéndez Pelayo. En Galicia, os grandes nomes do Rexurdimento que están vivos á altura de 1898, coma Murguía ou Pondal, fican en silencio ou dóense da sorte da España vencida en Ultramar. Valentín Lamas Carvajal segue preso das súas trécolas satíricas das *Mostacillas*, de ambiente propiamente local. Alfredo Brañas, de poderosa presenza nos ámbitos rexionalistas peninsulares, desaparece en idade nova, en 1900, deixando un oco non cuberto por ninguén. Unha figura coma a Pardo Bazán, expresamente desvencellada da cuestión nacional galega, fai vida en Madrid ou prosegue por un vieiro ambiguamente rexionalista, de aprezo do folclore galego, pero non da súa lingua.

Os “novos” da época finisecular, coma os “modernistas” do maxisterio pontevedrés dos Muruais (Labarta, Álvarez Limeses, Bargiela, Said Armesto) ou os “solidarios” do golfo Ártabro (Golpe, Lugrís, Carré, Sanz), carecen do

pulo necesario para dirixiren unha protesta e armaren un paradigma interpretativo da posición de Galicia no contexto da cultura e da política española ou, caso de Bargiela e Said, instálanse na vida literaria madrileña. Outro membro inicial do club dos Muruais, Valle-Inclán, era xa unha figura literaria de primeira orde, pero menos influente no ámbito intelectual e, alén diso, tampouco facía vida en Galicia. Non había contra quen definirse, agás contra a Pardo Bazán ou contra unhas ducias de xornalistas “enxebristas” do estilo de Jaime Solá, que moito amolaban a xente coma o Risco nacionalista. E algunhas figuras excelentes do xornalismo, coma Vicenti ou Camba, aséntanse nos lares madrileños. Só nos eidos da emigración americana aparecen algunhas voces que trataron de dar forma institucional á cultura galega (Fontenla Leal, Castro López, o propio Curros), pero sen lograr participar de forma decidida no debate cultural que se estaba a producir en España. Agás unhas pingas de pensamento rexeneracionista, que ecoa en moitos líderes do primeiro agrarismo (Basilio Álvarez, Portela Valladares, Rodrigo Sanz, Valeriano Villanueva), nada significativo se produce en Galicia ata a aparición das Irmandades da Fala e do grupo Nós, a finais da década dos anos dez.

Pensem, por contraste, no que acontece en Cataluña, onde unha poderosa xeración finisecular (Maragall, Rusiñol, Prat de la Riba) se converte en “esperadora” da nación catalá, alentando un berro de *Adeu Espanya* coma aviso da crise do 98. Eles tiveran por mestres aos rexionalistas dos Jocs Florals, os Verdaguer, Guimerá ou Almirall (Fradera, 2000, 46). Eles serán, á súa vez, os mestres dunha nova xeración de intelectuais que se expresan no grupo de *L’Avenç* e, posteriormente, nas primeiras institucións culturais de inspiración catalanista, coma o Institut d’Estudis Catalans (Balcells, 2002). Son eles os iniciadores dun camiño propio de modernización política e cultural, dentro do triángulo Madrid-París-Barcelona. O referente inspirador era París; o obxecto da rexeneración, Madrid; a potencia rexeneradora, “imperialista”, Barcelona (Ucelay, 2003). Eran a expresión dun pensamento conservador, pero moderno, que bebía de Nietzsche, de Emerson e de Barrès. Formaron unha mesta rede de institucións culturais e colocaron o debate sobre o rexionalismo no sistema político da Restauración, baixo o liderado de Cambó. Dito de forma oteriana, iniciaron un camiño de resurrección do particularismo catalán, nacionalizando Cataluña e tentando transformar as bases do Estado centralista (Juliá, 2004, 103 e ss., Ucelay, 2003).

Creo que á luz destas pingas de natureza comparatista se entenden mellor algunhas das dúbidas do Solovio madrileño. Aquelas indecisións respecto do institucionalismo, aquela despectiva apreciación de Cataluña poñen de relevo

as febles conexións que a xeración Nós logrou establecer coas novas e máis modernas “morais colectivas” forxadas na España do primeiro terzo do século XX. Eran as “morais” forxadas nos dous vértices do triángulo: en Madrid, a representada polo institucionismo, na súa variante educativa e científica; en Barcelona, a representada polo catalanismo na súa variante de rexeneración política, de crítica da ineficacia do Estado central, de “factor de modernización” de España no seu conxunto (Cacho, 1998). Estes aires de cambio que, ao seu xeito, apareceron noutras capitais españolas (o Bilbao da revista *Hermes* e da Sociedad de Estudios Vascos; o Oviedo do movemento da Extensión Universitaria dos Posada, Sela ou Altamira; a Valencia do republicanismo blasquista) apenas acadaron presenza na Galicia dos primeiros quince anos de século, agás nalgunhas experiencias desenvoltas na “parroquia de acolá”, en Buenos Aires e na Habana. Finalmente, foi en Ourense, unha pequena cidade “provinciana” de apenas vinte mil habitantes, onde foi callar a xeración de intelectuais máis fecunda dos anos de anteguerra.

No lúcido ensaio risquiano *Nós, os inadaptados* hai abondosas explicacións do proceso de formación daquel grupo intelectual. Fica claro que se consideraron, e realmente así o foron, uns autodidactas, uns buscadores que de forma persoal trataron de encontrar referencias e explicacións para o seu desacougo intelectual. O propio Solovio oteriano padece desta mesma doenza. Non tiveron mestres que lles servisen de guía ou de contraste. Certamente, recoñecían o maxisterio xa lonxano de Murguía ou o máis próximo de Brañas, pero como fonte de referencia erudita e non como educadores ou formadores do seu espírito. Repátese a longa lista de autores que cita Risco no seu ensaio: hainos de toda procedencia, portuguesa e catalá, europea e mesmo americana, incluídos “algús arxentinos raros”. Non hai ningún galego, non está claro se por esquecemento ou porque non precisaban cita. O propio lle acontece ao Solovio, que procura a Unamuno, Ganivet e Azorín, a Baroja e Pidal, a Barrès ou a Proust, cando non se consola cos grandes do romanticismo francés e alemán. As mencións galegas son estritamente poéticas ou elusivas. Nin Murguía forma parte das trescentas citas que desfía a selectiva memoria de Solovio. Sálvanse o padre Feijoo e, noutros romances oterianos, Faraldo, Rosalía ou Pondal. Nun artigo aclarador do senso último do seu citado ensaio, publicado na revista portuguesa *Seara Nova*, apunta Risco unha nova pista interpretativa —“engádega” do artigo de *Nós*, aclara Risco— do que foi a formación daquela xeración:

Coido que non foron as lecturas as que nos fixeron ser daquil xeito, senón pola contra, que por sermos nós coma eramos, foi polo qu'escholhimos aquelas lecturas. É mais doado para os historiadores e mais para os crítecos expricar o home polos libros que lê, que non os libros que lê o home.

Mais o noso caso, por sermos galegos e galegos d'aquilo tempo, e polo tanto autodidactos, pode ser probatorio do contrario; ninguén nos encaminhou, senón que fomos nós, escolmando entre a balumba de libros, dar co-aquiles que milhor acaían co noso modo de ser. Eramos, para dicilo dalgún xeito, pre-discipulos dos nosos mestres (Risco, 1935, 262).

“Pre-discipulos dos nosos mestres”, confesa Risco e non lle falla gran parte de razón. No perfil que Otero traza do seu amigo Risco con ocasión do seu pasamento, o señor de Trasalba retorna sobre este asunto cando asegura que “noso amigo non conta nas saudades nin nas arelanzas da xeneración do 98”, porque “non valía a pena cantar novas raíces da civilización racionalista e técnica na Hespaña da Restauración” (Otero, 1969, 267). Nin mestres en Galicia (os “anticuarios” ourensáns non merecían tal nome) nin tampouco en Madrid nin Barcelona ou Bilbao. Había que ir máis lonxe. Os intelectuais da xeración Nós careceron, pois, de mestres pero tamén dun elenco de problemas sobre os que se debuzar. Poida que isto explique non tanto a demora coa que se incorporan ao galeguismo, coma a devota intensidade con que despois de facelo, practicaron o apostolado da redención de Galicia, alomenos ata 1936.

Non tiñan referentes, pero tampouco límites para traballar: todo lles estaba permitido. Galicia converteuse nunha agra aberta na que, en versión de Otero, estaba todo por facer: “naquel intre, cando tan poucas cousas tiñamos, había que facelo todo: viaxar, botar discursos, escribir nos xornais, estudar xeografía, etnoloxía, historia da nosa terra, que estaba sen escribir” (Freixanes, 1976, 25). Eran conscientes, en expresas palabras de Risco contidas no artigo de *Seara Nova*, de ser “cáxeque os fundadores do nacionalismo galego”. O seu ingreso no galeguismo, por razóns algo diferentes en cada un deles, é proceso ben coñecido e analizado (Beramendi, 1981). Este ingreso ten que ver tanto coa súa evolución espiritual coma con feitos epocais importantes, entre eles a revolución soviética, a crise do réxime liberal en España e, tamén, as perspectivas abertas polo esfarelamento dos grandes imperios na Gran Guerra europea. O espello irlandés, cos ecos da loitosa revolta de Pascua de 1916, e a difusión das teses do presidente Woodrow Wilson sobre as nacionalidades deberon ser tamén factores influentes.

Pero hai unha razón última para esta decisión: foi que naquel desacougo espiritual que os caracterizaba, cheo de individualismo, elitismo e irracio-

nalismo, o único que lles podía dar ese acougo era Galicia, coa súa cultura popular de raíz campesiña e base eclesial, e un mundo organizado sobre as bases dunha vella civilización rural, que comezaba a estar en transformación. Foi por inadaptados e desacougados que atoparon Galicia e non ao revés, non era Galicia o que os desacougaba. Iso afirmou Risco e iso confirma, por outra vía, Otero en *Arredor de si*. Se, como sostén Risco, foron eles aos libros e non os libros a eles, tamén se podería afirmar que eles foron a Galicia —esa realidade externa que lles daba unha seguridade que non atopaban en ningures— e non foron os problemas concretos de Galicia os que moveron aos homes de Nós para actuaren na vida pública. Foi a descuberta dos “promontorios da Terra Nai”, dirá Otero de Risco, o que dotou ao autor do *Porco de pé* dun “fondo rexo” no que se fundamentar (Otero, 1969, 269). Cómpre ter en consta este punto de vista para entender logo o seu programa de acción, moito máis cultural do que político, máis de auto-afirmación que non de mobilización social e popular.

* * *

Este panorama axuda a explicar o segundo problema do Solovio que xa non está no romance oteriano, isto é, qué programa de acción se presenta para o futuro de Galicia. E aquí emerxe de novo todo o pensamento epocal que guiou a Solovio cara ao seu “camiño de redención”. Hai tres asuntos a considerar. O primeiro ten que ver coa definición de Galicia coma unha cultura europea. Esta insistencia na idea de Europa pode semellar un seguidismo das coñecidas teses de Ortega, expresadas precozmente en 1910, de que “España é o problema, Europa a solución”. O asunto da europeización de España foi, certamente, un dos grandes debates de principios de século, coa voz disonante de Unamuno e poucos máis (Juliá, 2004). Era unha das alternativas máis plausibles para superar a vella cuestión das “dúas Españas” e, sobre todo, do atraso e da marxinación de España no contexto europeo. A estratexia seguida polos intelectuais españois foi non só a de proclamar retoricamente esa necesidade de europeización, senón que se plasmou en toda unha política, de base institucionalista, de “ampliación” de estudos no estranxeiro. Era a formación científica un dos camiños para lograr esa europeización ou homologación europea de España. Noutro plano, algo diferente pero non menos notable no debate intelectual, situouse a cuestión do “hispanoamericanismo” como alternativa cultural á perda de posicións españolas na expansión colonial. Tamén neste caso, algúns ilustres institucionalistas e

ateneístas, coma Altamira ou Labra, participaron de modo moi directo neste debate (Sepúlveda, 2005).

Este debate sobre a europeización ten no caso de Galicia algunha singularidade. Desde logo, é evidente que se trata dun referente sistematicamente coñado pola xeración Nós. Solovio viaxou por diversos países europeos, bebeu ata se fartar da cultura europea occidental e proclamou que só cando se decatou da súa condición de galego se sentiu "europeu e planetario". A redención de Galicia, co camiño estrelado de Santiago coma referente, era posible grazas a este vencello con Europa. Parecería que se trata do mesmo discurso de tantos rexeneracionistas españois. Pero fica en pé un matiz importante: a invocación a Europa feita polos homes de Nós non forma parte dun debate intelectual, no que contrapuxesen dous modelos: o da Galicia "arcaica" e vella fronte ao da Galicia "moderna" e nova. Ortega ou Maetzu, cando matinaban sobre as dúas Españas, estaban a pensar mesmo nas cidades que as exemplificaban: para o caso galego, Vigo contra Pontevedra ou Ourense. Pero a xeración Nós nunca falou de "dúas" Galicias, coma tanto se falou daquela das "dúas" Españas. O debate en Galicia non é sobre o camiño a seguir, senón sobre o ser ou non ser.

Reparemos nun artigo de Otero do verán de 1930, publicado no vigués *El Pueblo Gallego*. Recoñece a existencia de dúas Galicias, coma expresión de dúas minorías sociais e políticas: "a Galiza mal chamada hespañola, sendo centralista, imitadora e suxeita a Madrí" que significa "Hespaña i Europa ou ista traducida por Madrí" e, pola contra, a "Galiza instintiva, capás de assimilar no seu esprito a Hespaña i Europa", que está a propugnar a "minoría galeguista" e que está sufincada "na tradiceón, na historia e sabe enxergar o futuro" (PM, 69). E de novo Europa aparece coma un referente de autoafirmación, non coma unha "solución" orteguiana a un problema. No fondo, o que esconde a reiterada afirmación europea de Galicia é unha vontade de negación de España, sen aclarar moi ben de cal das Españas se trata. Sería unha continuidade da vella tese murguiana do celtismo, pero trasladada do ámbito da raza ao da cultura. Se Galicia era europea en tanto que celta, na opinión do patriarca Murguía, tamén se podería concluír cos Solovios da época Nós que Galicia era europea porque tiña as condicións dunha nación-cultura diferente no seu ser (ou "alma") do resto de España.

Esta insistencia sobre a europeización coma sinal de identidade, que no caso dos intelectuais españois tampouco estaba de todo ausente, limitou o relato que se estaba a construír sobre Galicia á descuberta do seu ser, deixando nun segundo plano o debate sobre os camiños a seguir. O importante era

saber quen se era, coma lle acontecía a Solovio, e non que facer, coma dirán os seus discípulos, entre eles Dumbría. Por iso a posición do grupo do Seminario de Estudos Galegos ten analoxías moito máis claras co institucionismo e coa aposta pola ciencia coma instrumento de modernización cultural e de apertura ao mundo. En cambio, o grupo Nós ficaba aínda un paso atrás. O seu europeísmo ficaba vencellado á restauración dunha sociedade tradicional, de base campesiña e de fonda devoción católica, e non a unha sociedade urbana e industrial, atenta aos adiantos da ciencia e máis aberta ao mundo. Se con ser galego xa se podía ser europeo, sobran máis distingos. Había “dúas” Galicia, a da marquesa ou de Xacobe fronte á do Solovio emocionado perante o mapa de Fontán; a Galicia dos “catro vagos da Cruña” que ata escribían cousas en galego contra a dos galegos paseantes polo Retiro madrileño, que pensaban na empanada e nas rías; en suma, había unha Galicia “hespañola” e unha Galicia “galega” ou galeguista. Mais a oposición entre ambas só tiña unha solución: ser ou non ser. Europa era, para este obxectivo, un recurso útil pero non unha alternativa vencellada a unha das Galicia posibles fronte a outra. Só Viqueira, por razóns familiares, formación europea e militancia nas primeiras Irmandades da Fala, podería ter feito a amálgama de institucionismo e galeguismo.

Esta reflexión lévanos a un segundo aspecto. Aceptado que Solovio representa unha concepción nova de Galicia, cómpre reparar na súa ancoraxe social e, de forma máis ampla, na identificación de que tipo de suxeito debe protagonizar esta redención (“resurrección”) da patria moribunda. Podería pensarse que a resposta é evidente: Solovio só propugna unha solución individual e, por tanto, a propia dunha concepción elitista ou aristocratizante da acción política. Certamente, hai moito disto nos homes de Nós, non só por extracción social senón por formación intelectual, coma tantas veces pregoou Risco. A idea de que só os mellores están en disposición de dirixiren a reforma da sociedade é característica central da “revolución conservadora” desde finais do século XIX. Era o elitismo propio dunha minoría que reaccionaba ante a aparición da sociedade de masas, aquela mestura de “bárbaros” ou de “filisteos” que non acreditaban nin no parlamentarismo nin menos na democracia (Sternhell, 1994). Aínda que había “bárbaros” de moitas pelaxes. Ortega y Gasset tivo que lle advertir a Unamuno en certa ocasión que el non era un “bárbaro”. Tampouco os homes de Nós, que fixeron de tendeiros e “castellanos” e, mesmo, dos “americanos”, o estereotipo do filisteo, aceptaban tal cousa.

Pero os “filisteos” —e isto é importante subliñalo para non desenfocar a nosa ollada sobre aquela época histórica— non eran as clases populares (obreiros, campesiños), senón os que acababan de chegar, os arribistas, os novos ricos. Este debate traduce unha fractura entre elites, máis do que unha auténtica contradición de clase. É a reacción contra unha ameaza das novas capas sociais que, ademais, representan novas formas de organización social e de representación política. Son os abandeirados dun liberalismo democrático, que choca co elitismo dos instalados de vello. O conflito, no pensamento de Otero, resólvese mediante a atribución a estes novos ricos dun déficit de identidade e de compromiso cunha Terra e unha cultura. Hai unha constante denuncia da ausencia de conciencia galega por parte dos “señoritos”, que malgastaban as súas enerxías nos casinos, aos que de forma directa interpela Otero en toda a súa obra, xornalística ou literaria, destes anos finais dos vinte e primeiros anos trinta. Neles fala dos “motivos da amargura” dos homes de finais de século, porque “en troques de ollar para a Terra, agardaban o correo de Madrid” ou láíase da “vellez vencida” polas mudanzas inevitables do “progreso, do diñeiro e da democracia” (OS, I., 202, 207). Temos, pois, os malos que reúnen dúas condicións: seren pouco cultos e seren estraños á nación, estar desgaleguizados, coma se fosen casteláns aínda que runfen polas laxes das rúas galegas. Son os personaxes que, a modo de contrafigura de Solovio, andan polo romance oteriano, desde a marquesa ao seu irmán Xacobe. O círculo péchase cunha conversión: a “señorita” do pazo faise “labrega”, o seu fillo, tamén un “señorito” pisaflores que facía o ridículo na aldea, convértese en intelectual, bótase a falar galego e emociónase coas sucesivas descubertas que fai nas súas camiñadas polas congostras aldeás. Por tanto, son os labregos e os fidalgos non “imitadeiros” de Madrid os suxeitos destinados a conduciren a reconstrución espiritual da patria; os primeiros, porque souberon conservar os seus valores “inmorrentes” (lingua, relixión, comunión coa paisaxe); os segundos, porque eran quen non só de dirixir, senón de pensar intelctualmente a patria, coma cultivados espíritos europeos. A “cultura verdadeira somentes foi gardada polos labregos e mariñeiros”, advirte Otero en 1931, no seu ensaio *Morte e resurrección*. Eles foron quen de “afondaren nos vastos mundos do alén-apariencia” e entregarlle este testemuño aos “homes da chamada cultura”, isto é, os galeguistas (OS, II, 31). Os intelectuais coma solución de continuidade no “constante decorrer das formas”.

Unha terceira cuestión se lle presenta ao intelectual Solovio no seu “camiño de redención” de Galicia. Trátase de saber como lograr esta resurrección da patria,

como concienciar o pobo ou educar as masas, para que teñan, coma os intelectuais, conciencia de seren galegos, en definitiva, coma nacionalizar ou “regaleguizar” Galicia. Era unha tarefa ciclópea, para a que Solovio non dá máis do que algúns acenos. Sabemos que se quere integrar nunha xeración (“falanxe”) de traballadores por Galicia e sabemos que se gloria falando co señor Bieito do Medelo nas abas de Trasalba. Pero isto non pasa de ser unha posición propia dun intelectual consciente, aínda que distante. E sabemos, por boca do Otero escritor en xornais, que hai unha obriga moral dos intelectuais para actuaren publicamente. Por exemplo, en xullo de 1930 escribe en *El Pueblo Gallego* que “o maior deber dos dirixentes da cultura é o de afondar na alma popular, única fonte da futura forma superior dunha esaltación espirtoal” (PM, 62). Tamén se aveciñan mudanzas políticas, perante as que cómpre estar definido. Apoiándose no libro de Risco, *El problema político de Galicia*, observa Otero con vella metáfora orteguiana, que hai unha “vella políteca”, que é toda a que se define como “antigalega” (sexa monárquica ou republicana) e outra política, que será a que permita a autonomía de Galicia, para que esta se poida “administrar coma pobo” (PM, 91). Estamos a finais do ano 1930, coa democracia republicana ás portas, aínda que eles só a ventasen.

Penso que onde se reflicte máis cabalmente o ambiente político daquela época é neste libro de Risco, non só porque advirta que están perante un “período histórico que se abre”, senón pola súa apelación sistemática á política, que chega a definir coma un “imperativo categórico” para os intelectuais da época, tanto en Galicia coma fóra dela (Risco estase a referir a unha enquisa de *La Gaceta Literaria* aos “intelectuales españoles de última hornada”). En contra do “apoliticismo” alentado por el no seo do nacionalismo galego antes de 1923 (máis concretamente, na IV Asemblea das Irmandades, celebrada en Monforte), recoñece agora que “los gallegos [...] para defender simplemente su renacimiento cultural, necesitan una acción política”. Esta é unha notable novidade no pensamento risquiano, que se complementa coa súa visión negativa da política do sistema da Restauración. E ademais, hai neste libro unha confesión contundente: “primero y siempre, política”, que parece máis do que unha velada alusión ao coñecido principio de Charles Maurras, *d’abord, la politique*, que foi un dos berros de moda do pensamento conservador europeo de entreguerras. Non obstante, as posicións do Risco dos anos da II República non permiten soste que asumise plenamente este ideario maurrasiano.

¿Como se comportará Solovio nesta conxuntura? Se por Solovio entendemos a xeración Nós, a súa decisión é plural, malia esta claridade de posicións do

Risco de 1930. No decorrer da política republicana, Castelao e, de modo máis matizado, Otero camiñarán nuha dirección; Vicente Risco, tras a súa viaxe a Alemaña e as primeiras reformas da época azañista, noutra. Con todo, a tradición cuñada desde 1918 no seo das Irmandades da Fala polo maxisterio de Risco —malia esta pequena viraxe de 1930— non se rompeu de vez, polo menos ata 1935, cando o Partido Galeguista subscribe a súa incorporación á coalición da Fronte Popular. Aquela tradición dicía que a cultura e a identidade deben prevalecer sobre a política. A cuestión é saber en que medida están dispostos a practicar unha nova política, nun tempo de mudanzas e cunha necesidade de importante mobilización. Malia as boas relacións cos republicanos da ORGA, a posición dos intelectuais galeguistas fica nunha terra de ninguén. Están máis próximos ás posicións defendidas naquela altura por Ortega do que por Azaña. En 1930, Ortega pensaba aínda en termos de minorías selectas, de agrupación de intelectuais que fundasen a nación española: foi a súa Agrupación al Servicio de la República. Pola contra, Azaña apelaba á democracia, coma resultado dunha “revolución popular”: o medo ás masas transformábase en invocación a un pobo que debe conquistar o seu dereito a ser unha cidadanía libre, que leve por diante o “negocio de explotar el país en beneficio de unas [pocas] familias” acampadas nos cómaros do poder (Juliá, 2004, 208 e ss.).

Mudado o que haxa que mudar, isto é o que acontece na Galicia de 1930: o grupo Nós acaba no pazo de Barrantes, pactando con algúns “viúvos” da monarquía e populistas coma Basilio Álvarez, mentres que o grupo das Irmandades coruñesas (Villar Ponte, Peña Novo) se mantén na ortodoxia do republicanismo de inspiración casarista e, por extensión, azañista. Logo viría a República e mudaron de vez moitas cousas. Tamén para o autor de *Arredor de sí*, que foi un deputado galeguista (con Castelao) naquela importante “minoría galega” que o republicanismo xuntou nas Cortes constituíntes. Este asunto afástanos do noso tema, de modo que abonda con estes apuntamentos para encadrar a posición política de Solovio, cando volve á súa Itaca soñada. Non sabía que lle esperaban tantas posibilidades, mais polo menos era sabedor de que tiña unha idea que defender e uns discípulos aos que legar unha herdanza: os “novos” do Seminario de Estudos Galegos e da xeración (algo “inoportuna”) da II República. E ademais estaba preparado para acometer o que toda a súa xeración de *dilettantes* desexaba: actuar, ter unha “experiencia”, aplicar a enerxía interior, sentir sensacións, dar unha lección de vontade...

VII. De Solovio a Dumbría: “¿Para que son bo?”

Loubado seña Deus porque me permitiu nacer, medrar, facerme i agora envellecer neste grande reino que chamamos Galicia; neste grande reino de Fisterre que vai desde os montes hasta o mar, onde brillan os pés do vento; a este país dos mil vales, a este país fermoso e eternamente verde, Patria querida, a Terra do senso barresiano; as patrias son a Terra i os Mortos.

A. Cunqueiro, “Discurso de recepción do Pedrón de Ouro” (1980)

A xénese de *Arredor de si* é inseparable do contexto cultural e político no que se produce, máis do que dunha necesidade de marcar distancias entre a xeración de Otero e a dos seus devanceiros ou mestres que, infelizmente, non tivera moitos. De feito, nas misivas que os seus amigos cruzan arredor de 1930 con Otero Pedrayo, alén dos comentarios políticos, hai unha obsesión constante: o que cómpre é crear conciencia nacional a través da obra literaria, fose esta *Os camiños da vida*, *Pelerinaxes* ou, finalmente, *Arredor de si*. Toda esta laboría formaba parte dun mesmo proxecto, cultural e político. O que fixo Adrián Solovio foi, a partir da experiencia do propio autor, mostrar un camiño de aprendizaxe para as novas xeracións que estaban en agraz nos socalcos da cultura galega. Os mestres intelectuais de Solovio tiveran un vago perfil de figuras que tiñan por norte realidades ben diferentes á de Galicia, fosen os autores agrupados baixo o nome da xeración do 98 (Unamuno, Baroja, Azorín), fosen figuras europeas de grande influencia daquela, coma Bergson ou Barrès. Solovio non recoñece de forma explícita os seus mestres galegos, agás algunha vaga referencia a poetas do Rexurdimento, os románticos facedores de versos en galego. Pola contra, a executoria de Solovio poderá ser defendida coma a dun novo mestre que educa a mocidade. Por iso, o epílogo deste traballo levaranos de Solovio a Martiño Dumbría, que é un dos protagonistas do romance *Devalar*, tamén da autoría oteriana. Era un dos moitos integrantes da “falanxe dispersa” que traballaba en Galicia. Escribir o romance *Arredor de si*, así coma compoñer o ensaio *Nós, os inadaptados*, ten unha misión educadora, pero tamén fixadora de posicións. Un grupo intelectual que se sabía “fundacional” da cultura nacional de Galicia, precisaba construír o seu propio relato do proceso mediante o que lograsen tal posición. Este é un elemento esencial na definición dos “campos culturais” e dos grupos de poder, segundo nos ten ensinado Bourdieu. Non abonda con soste unha serie de posicións intelectuais. É preciso relatar a súa xenealoxía. Os homes de Nós non tiveran mestres, pero aspiraban a ser

mestres das novas xeracións. O patriarca Murguía tamén elaborou, con outro estilo e método, un relato da súa xeración posprovincialista e do primeiro Rexurdimento. Foi en forma de biografías, co título nada modesto de *Los precursores*, publicado en 1885. Pero os herdeiros daquela mensaxe non se fixeron cargo do testamento. Non houbo unha segunda parte, a que contase a obra do Murguía maduro e da súa xeración propiamente rexionalista. Ficou sen relato propio, agás algunhas tentativas poéticas debidas ao sempre fiel Pondal, o “étnico sacerdote guiador do pobo”, en definición oteriana.

A solución de continuidade entre unha xeración rexionalista ou “solidaria” e os nacionalistas de Nós foi o silencio, o non recoñecemento explícito, alén da positiva avaliación do Murguía historiador ou de Pondal coma bardo. Por iso é interesante reparar na posición auto-explicativa dos dous grandes de Nós. Eles trataron de explicar quen eran e por que se adheriran á causa de Galicia e da súa cultura e política. *Arredor de si e Nós, os indaptados* responden a esa necesidade. Agora, na celeridade de acontecementos que trouxo a época republicana, tratábase de dar o segundo paso: fixar a continuidade, designar herdeiros. Vicente Risco, que recoñece que o seu fora un ensaio de “definición” do que eles fixeran, ten a consciencia de que xa teñen discípulos que non partillan con eles as súas posicións. Risco verbaliza, en 1935, a existencia dunha fractura xeracional probablemente insalvable “entre os mozos da nova geración, moitos dos cuales non pensan coma nós, e que en conjunto contraponhense a nós” (Risco, 1935, 262). Otero, en cambio, sostén unha posición diferente. Manifesta a vontade, como acontece na súa propia práctica política dentro do galeguismo, de establecer algunhas pontes de entendemento coas xeracións seguintes. Escribe para os novos, esa “falanxe” de traballadores que andan por distintas Terras de Galicia. Solovio quería ter continuadores. Martiño Dumbría foi a súa encarnación.

Dumbría é un dos protagonistas do romance oteriano *Devalar*, publicado en 1935. Ten sido considerado pola crítica literaria galega coma unha obra sobre o paso do tempo e o sentido das sazóns, pero tamén coma unha homenaxe ás xentes do Seminario de Estudos Galegos (Ríos Panisse, 1992). E alí aparece novamente o tema da aprendizaxe, da formación dun carácter por parte desta figura xove, que ocupa o capítulo central do obra. ¿Quen era Dumbría? Nos datos identificativos que achega o texto hai máis dun aceno ao novo panorama cultural galeguista dos tempos da ditadura e da II República. Fronte a un Solovio fidalgo ribeirán, cangado co peso dunhas xineas recuadas e dunha familia curta, sen apenas posibilidades de sucesión, Dumbría e os seus amigos de *Devalar* son das Mariñas, dun porto de mar veciño da Costa

da Morte. ¿Aceno atlantista, coma suxiren os seus estudosos, ou desexos de compensar o peso miñoto de gran parte da romancística oteriana?

En todo caso, o que importa é observar a dimensión xeracional que lle presta Otero á xente do Seminario. Porque, na súa extracción social e tamén natal, había neles unha clara diferenza coa xente de Nós, de hexemonía auriense. Desde logo, non é do caso pescudar a identidade real de Dumbría, que non interesa. Pero abonde con saber que case todos os membros fundadores do Seminario, desde Tobío a Filgueira, pasando por Bouza ou Martínez López, veñen de vilas mariñeiras, de familias de profesionais de clase media baixa e con escasas vinculacións co mundo rural máis clásico, o de labregos ou de fidalgos. Dumbría expresa non só un cambio xeracional, senón tamén de procedencia social. Van desaparecendo os *héritiers*, os vinculeiros e veñen a primeiro plano non os “filisteos”, senón os que experimentan unha mobilidade social grazas á formación, isto é, a unha sorte de *Bildung* tedesca.

Otero non se priva de caracterizar a grandes trazos esta nova xeración. Situado en Compostela, Dumbría tamén efectúa un proceso de “desvelamento” da cidade algo análogo ao que o mozo Otero fixera na primavera de 1905, logo contado nas súas *Lembranzas* memorialísticas. Estudaba na universidade compostelá, faláballe a unha rapaza que no canto de ser unha marquesa ou unha “xamona” madrileña, era unha investigadora no laboratorio de Ciencias —talvez co químico Fernando Calvet—, cerne dunha licenciatura nova de especialización en saberes experimentais. Gustaba dos cafés e procuraba amizades, que non aparecían coma esperaba, coa mesma inquedanza que Otero tiña trinta anos antes. Pero as visitas diarias a Fonseca fóronlle abrindo un portelo de luz: encontrou uns amigos, os “galeguistas”, os mozos do Seminario de Estudos Galegos. Eran xente que a súa familia apenas apreciaba, pero cos que el conxenou decontado, porque era nobre o seu traballo e altos os seus ideais:

Precisábase na diversidade de mestres e de estudantes o elenco dos que se adicaban ás cousas da Galiza. Uns facían etnografía e apaixonados xuntaban obras de arte popular, estaban ledos cando descubrían novas verbas da linguaxe técnica dos oficios. Outros saían, coma á festa, para escudriñar nas aldeas arredadas, pórticos románicos, artellos de antigos camiños, os castros esgrevios que asombran os horizontes coma chamadas no decorrer. Discutían os libros novos, falaban sempre en galego, mais sendo irmáns non formaban couro pechado nin puñan aos máis pedriñas no camiño (Otero, 1992, 163).

A aprendizaxe de Dumbría foi, en síntese, algo semellante á de Solovio, pero realizada xa na Terra. Desde Santiago chegou ao “mapa de Europa”,

no que Galicia xurdía cinxida ás “outras patrias irmás no arelar”. O mozo Martiño transformouse de sutaque, sendo o “mellor estudante do grupo”. A súa moza, que atendía polo galeguizado nome de Baia (adeus Teresas ou Frolindas), díxollo ben claro: “estás feito un home”. A redención de Galicia podía proseguir, cunha formación máis acaída e feita de modo colectivo. Esta é a mensaxe de *Devalar* que empata co *Arredor de si*. Esta transmisión da forza espiritual de Solovio á de Dumbría non é importante só por razóns xeracionais que aseguren a permanencia dunha idea. É o complemento perfecto do que a Solovio lle faltaba de forma expresa. Porque a “europeización” que se predicaba na España na que Adrián se formara tiña unha das súas grandes fundanzas na modernización científica, na aplicación da máxima renaniana (en España, defendida por Ramón y Cajal ou polo “madrigalego” Vincenti despois do 98) de que sen ciencia aplicada á industria non son grandes as nacións. Esta arela institucionista, defendida de forma moi rexa por intelectuais coma Ortega y Gasset, ficara algo tanxencial á educación de Solovio e á súa propia visión de Galicia, excesivamente escorada cara a unha concepción filosófica e espiritualista (alén diso, nunca negada polos homes de Nós). Era a consecuencia de andar á procura de resposta para unha pregunta existencial: “¿Quen son Eu?”. Solovio atopara acougo en Galicia e facíase “historia”.

Agora a xeración de Martiño Dumbría comportábase doutro xeito: debía pensar de forma concreta o porvir. Era xente universitaria sen ter que proceder necesariamente da “boa sociedade”. Tivera profesores novos e entusiasmados, vidos a Compostela desde Madrid, Granada ou Barcelona (coma Pérez Bustamante, Pericot, Calvet ou García Labella), no canto daqueles vellos decimonónicos que padecera o Solovio oteriano. Era unha xeración que viaxaba “pensionada” ao estranxeiro e que lle pedía recomendación a Xan de Forcados sen miga de vergoña, como fixeron Filgueira, Bouza-Brey, García-Sabell ou Sebastián González. Non lles repugnaba o pretendido “xesuitismo” institucionista. En suma, tiñan unha seguridade da que carecían os condiscípulos de Solovio, non tiñan noxo do mundo no que vivían, aínda que morresen por construír outro mellor. Por esta razón, fixéronse unha pregunta algo menos patética do que Solovio, e atoparon outra resposta, considerablemente máis pragmática.

A pregunta era a seguinte: “¿Para que son bo?”, ou ¿como podo ser útil á Terra?. A resposta do Dumbría de *Devalar* é clara: mediante estudos, “papeletas”, visitas ás diversas bisbarras de Galicia. Nada de reflexións existencialistas, nada de desacougos espirituais, nin de despezos propios do “home culto”, aquel “alfa” literario do mozo Otero en *La Centuria*. No canto de iren

a Toledo ou a Burgos coma fixera Solovio, os amigos de Dumbria ían á Terra de Melide, á Terra do Deza, en excursión de aires institucionistas e paradigma de seminario alemán, con ánimo de equipo e vocación interdisciplinar. Aquel foi o Seminario de Estudos Galegos, unha expresión fecunda de institucionalización da cultura galega, nos primeiros pasos da súa profunda mutación acontecida no século XX. A versión galega, algo serodia, do Centro de Estudios Históricos da Institución Libre de Enseñanza ou do Institut d'Estudis Catalans, que todo tiña un certo "aire de familia".

Aquí está o "omega" do arco oteriano. Esta nova xeración de novos galeguistas, encadrados no Seminario e no Partido Galeguista, nas Mocedades e nos Ultras, na revista católica *Logos* ou no semanario de esquerdas *Ser*, apaixonados pola cultura e a política da Galicia republicana, estaba composta por aqueles que Otero consideraba os seus auténticos herdeiros. A forza da herdanza estaba na decisión do mestre, pero tamén no seu recoñecemento de por parte dos mellorados. A tradición, a herdanza, a continuidade xeracional son valores constantes no pensamento de Otero, expresados en moitos textos públicos da altura, pero tamén en documentos privados. Un deles, a "Estadea ou pranto polo Seminario de Estudos Galegos", exhumado por Alonso Montero, pranto que está composto en verso por Otero en setembro de 1936. Cita nestes versos unha parte das figuras do SEG que ficaban na Terra (desde Risco ou Cuevillas ata Bouza-Brey, Filgueira Valverde ou Xocas), coas que espera xuntarse de novo algún día: *concilium celebraremus / in dolmenicum eremus / ossa nostrae sonaremus* (Otero, 1998, 35). Outro deles, a súa vontade testamentaria. ¿Que mellor mostra deste aprezo á institución da que el foi derradeiro presidente elixido en maio de 1936, que ler o primeiro dos testamentos ológrafos do propio Otero, redactado na súa morada de Trasalba (27 de agosto de 1941) —e non será preciso que chame atención sobre o contexto—, e comprobar que deixa por herdeiro do seu patrimonio material e intelectual xustamente ao Seminario?:

Instituyo por heredero universal, sin perjuicio de los legados que siguen, a la Sociedad titulada "Seminario de Estudios Gallegos de Santiago", en el caso de que esta Institución haya sido restaurada en sus fines propios y términos, pues en el momento de redactar ésta mi voluntad testamentaria está suspendida y virtualmente disuelta. Exijo coma condición indispensable que sea la misma de la que he sido Presidente y con los mismos fines, y no otra semejante (FOP).

Deixo á beira a esexese da vontade oteriana, no que atinxe á situación do Seminario, que o testamento non oculta (de feito, o "enterro" político do Seminario

tivera lugar en abril de 1940, en presenza do propio Otero). O que me importa agora sinalar é que a idea da morte, que tanto rondou na poética oteriana, considerada coma rito de transmisión, coma herdanza instituída pola vontade do testador, adquire nesta decisión un sentido político, de política cultural nacional. Como lle acontecera ao propio Solovio cos benfeitos recibidos dos seus devanceiros (de don Bernaldo, da avoa tolleitiña), o Seminario herdara non un patrimonio material (que por parte de Otero non era pingüe), senón unha idea de Galicia e un compromiso co seu ser. Hai unha explícita vontade de permanecer, de legar un capital simbólico, de situar a mensaxe galeguista *sub specie aeternitatis*. É a expresión do respecto aos ditados da Tradición, que aprendera nos seus mestres de ultraportos, nomeadamente en Taine e en Barrès. Non é casual que Albert Thibaudet, precoz biógrafo de Barrès, alcumase o seu pensamento de *philosophie d'héritier*. Como explicar senón as "mil primaveiras" soñadas por Cunqueiro, sen estaren chantadas na tradición e na terra, "no senso *barresiano*", que un corrector menos culto do que pensaba quixo fixar coma *bardesiano*. Barresiano e do máis sutil é o texto do considerado coma testamento literario de Cunqueiro, quen debía estar tan familiarizado co retrato do lorenés, que mesmo llo apoñía coma marca persoal ao seu amigo Castroviejo, de quen dicía que "cuidaba un bigote a lo Maurice Barrès", mentres que entraba e saía do cárcere, por mor das súas andanzas anarco-traditionalistas dos seus tempos mozos (Cunqueiro, 1989, 28).

* * *

Terra, herdanza, morte, resurrección, enerxía, néboa, vontade, desacougo... son palabras que nos acompañaron nesta viaxe soloviana. Agora chega, coma no fado coimbrán, a hora da despedida para Solovio e para nós, que na súa compañía tamén andamos mundo. Outros nomes e outras palabras irán aparecendo na galaxia imaxinada por Solovio, na Terra que o está a esperar: camiño, redención, patria, ledicia, traballo, vida... As arelas de Solovio víronse dabondo cumpridas coa "falanxe" de traballadores que inzaban nas Terras de Galicia. Eran os novos, os herdeiros da xeración Nós, os auténticos protagonistas do abrente republicano, logo rechumido en noites de sangue e ferro. A vida de Solovio adquirira un sentido preciso porque, coma se di no poema de Kavafis dedicado a Itaca, "rico en saber e vida coma voltaches, comprendes xa que significan as Itacas". Eran "as Itacas" da auto-conciencia, da superior realización do seu destino, redimido da súa morte pola acción dos "propagandistas do novo credo" que recolleran "a voz inmorrente dun

patriano deber”, coma di Otero no ensaio *Morte e resurrección*, escrito nos seus tempos de deputado republicano, polo outono de 1931. Certamente, a viaxe pagara a pena e nada facía sospeitar que cando un día Solovio partiu de Trasalba, cunha equipaxe propia do Ancien Régime”, con destino a Madrid, podería traer nas súas alforxas o que ninguén esperaba: unha Idea, no canto dun posto oficial. Foi o premio dunha aprendizaxe e o froito dunha oportuna conversión, no imaxinario camiño de Europa.

“Aquí remata o primeiro, longo e trágico estadio do vivir de Adrián Solovio”, di o autor do romance, para engadir que a vida de Solovio, “dende agora identifícase coa vida de Galicia”. Neste remate da viaxe, podería invocar de forma parafraseada un famoso dito da tradición xudía; aquel en que, na hora da partida, unha nai se laia pesarosa: “vaste moi lonxe, ¿non si, meu filliño?”; ao que o fillo lle contestaría, con total seguridade: “ai, miña nai, ¿lonxe de onde?”; Solovio nunca estivera lonxe, porque el era o centro, porque a súa vida fora unha constante viaxe “arredor de si”, isto é, arredor de Galicia. E, deste modo, deixando ao noso protagonista no medio da súa patria recobrada, dou cabo a esta andaina decorrida canda o Solovio saído do maxín oteriano. Final de traxecto.

Pensaba no inicio que grazas a esta viaxe soloviana se alumearían as fontes das que manaba o seu pensamento e, pecado non ter escoitado máis atentamente ao mestre Goethe, acabei por me decatarse de que é inútil procurar fontelas onde hai xa un río formado, que non sabe de pucharcas nin de regatos. Que río é, e non dos menos caudais, o camiño percorrido por Solovio desde unha mañá xeada na estación de Ávila ás rúas silandeiras dunha tépeda noite de Compostela. Rúas fragmentariamente alumeadas por un luar de mingunte, cando as badaladas da “lanzal fartura decorativa da Berenguela” anunciaban unha nova “luzada da alba”. Ventábase a chegada da primavera...

Dixen.

VIII. Fontes e Bibliografía

SIGLAS UTILIZADAS

AS, *Arredor de si*, 2.^a edición (Galaxia, 1970).

FOP: Fundación Otero Pedrayo, Trasalba (Ourense).

FP-FOP: Fundación Penzol-Fondo Otero Pedrayo, Vigo.

LMV: *Lembranzas do meu vivir* (Fundación Penzol).

NB: *Narrativa breve* de Otero Pedrayo (Galaxia).
OC: *Obras de Castelao* (Galaxia).
OC: *Obras completas* (Azaña, Maragall, Ortega...).
OS: *Obra selecta* de Otero Pedrayo (Galaxia).
PM: *Prosa miúda* de Otero Pedrayo (Ediciós do Castro).

FONDOS ARQUIVÍSTICOS

Fundación Otero Pedrayo (FOP-C)

CARTAS DE OTERO PEDRAYO A ELADIA PEDRAYO, AÑO 1905-1906.

Cartas a Otero Pedrayo, de diversos correspondentes, que se mencionan expresamente no texto.

Testamento ológrafo de Otero Pedrayo (1941).

Fundación Penzol (FP-FOP-C)

Cartas de Otero Pedrayo a Eladia Pedrayo (anos 1907 e seguintes).

Lembranzas do meu vivir. II. Os tempos da Universidade (1904-1912) (Fondo de Francisco Fernández del Riego).

Borrador do *Arredor de si* (incompleto) (FP-FOP).

Follas soltas (esquemas, conferencias, borradores de artigos) (FP-FOP).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE OBRAS CITADAS

Alonso Montero, X. (2000). *Oteriana*, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, Traslaba.

Azaña, M. (1990). *Obras completas*, Ediciones Giner, Madrid, 4 vols. (citado, OC).

Balcells, A.; Pujol, E. (2002). *Història de l'Institut d'Estudis Catalans, 1907-1942*, Afers, Catarroja (Barcelona).

Baliñas, C. (1991). *Descubriendo a Otero Pedrayo*, Coordinadas, Santiago de Compostela.

Banti, Alberto Mario (2005). *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Einaudi, Torino.

Barreiro, X. R. (2001). "Otero Pedrayo, historiador de Galicia", in VV AA, *Xornadas sobre Otero Pedrayo*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.

Barrès, M. (1914). *El Greco o el secreto de Toledo*, Renacimiento, Madrid [edición orixinal, 1911].

Barrès, M. (1918). *Al servicio de Alemania. Colette Baudoche*, La Novela Literaria. Editorial Prometeo, Valencia (tradución de *Les Bastions de*

- l'Est: Au service de l'Allemagne* (1905) e *Les Bastions de l'Est: Colette Baudoche, histoire d'une jeune fille de Metz* (1909).
- Barrès, M. (1996). *Los desarraigados*, Cátedra, Madrid [edición orixinal, 1897].
- Barrès, M. (1964). *Le culte du moi. Sous l'oeil des Barbares. Un homme libre. Le jardin de Bérénice*, Plon, París [edición orixinal, 1888-1891].
- Benjamin, W. (1996). *Escritos autobiográficos*, Alianza, Madrid [edición orixinal, 1985].
- Beramendi, J. (1981). *Vicente Risco no nacionalismo galego*, Edicións do Cerne, Santiago de Compostela, 2 vols.
- Beramendi, J. (2000). "O ideosistema singular de Vicente Risco", in V. Risco, *Teoría do nacionalismo galego*, Edición facsimilar, Sotelo Blanco, Santiago de Compostela, pp. 7-53.
- Beramendi, J. (2001). "A actividade política de Otero Pedrayo (1918-1936)", *Raigame* 12.
- Beramendi, J.; Nuñez Seixas, X. M. (1995). *O nacionalismo galego*, Edicións A Nosa Terra, Vigo.
- Berlin, I. (1983). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, Madrid [edición orixinal, 1979].
- Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid [edición orixinal, 1999, aínda que os textos son de 1965].
- Blasco Ibáñez, V. (1918). "Mauricio Barrès", prólogo, in M. Barrès (1918).
- Bravo Morata, F. (1970). *Historia de Madrid*, Fenicia, Madrid, 2 vols. [edición orixinal, 1966].
- Breuer, Stefan (1996). *Anatomie de la Révolution conservatrice*, Maison des Sciences de l'homme, París.
- Cacho Viu, V. (1997a). *Revisión de Eugenio d'Ors (1902-1930), seguida de un epistolario inédito*, Quaderns Crema/Residencia de Estudiantes, Barcelona/Madrid.
- Cacho Viu, V. (1997b). *Repensar el noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Cacho Viu, V. (1998). *El nacionalismo catalán coma factor de modernización*, Quaderns Crema/Residencia de Estudiantes, Barcelona/Madrid.
- Cain, G. (1905). *Coins de Paris*, Flammarion éditeur, París.
- Camba, J. (2003). *Páginas escogidas*, Austral Summa, Madrid.
- Cambó, F. (1987). *Memorias (1876-1936)*, Alianza Editorial, Madrid.
- Cannadine, D. (1992). *G. M. Trevelyan. A Life in History*, Harper Collins, Londres.
- Canetti, E. (2003). *Historia de una vida. La lengua salvada, La antorcha al oído, El juego de ojos*, in *Obras completas*, vol. II, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

- Cansinos Assens, R. (2005). *La novela de un literato*, Alianza Editorial, Madrid, 3 vols. [primeira edición, 1982, aínda que redactada ca. 1950].
- Carballo Calero, R. (1958), "Don Ramón, príncipe de Aquitania", in VV AA, *Homaxe a don Ramón Otero Pedrayo no LXX do seu nacemento*, Editorial Galaxia, Vigo.
- Casares, C. (1981). *Otero Pedrayo*, Editorial Galaxia, Vigo.
- Castelao, A. R. *Obras Castelao* (OC), Editorial Galaxia, Vigo, 2000, 6 vols.
- Charle, C. (1996). *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essai d'histoire comparée*, Seuil, París.
- Charle, C. (1998). *Paris fin de siècle. Culture et politique*, Seuil, París.
- Coll i Amargós, J. (1999). "Brunetière, Barrès i el catalanisme finisecular", *L'Avenç* 232.
- Contreras y López de Ayala, J. (1991). *Memorias (1893-1923)*, Ediciones Torreón de la Marquesa, Segovia.
- Corpus Barga (2002). *Los pasos contados. Una vida española a caballo en dos siglos (1887-1957)*, Visor, Madrid [edición orixinal, 1963 -1973].
- Cunqueiro, Á. (1989). *El pasajero en Galicia*, Tusquets, Barcelona, edición de C. A. Molina [a cita procede do artigo "El padre Benito", *Finisterre*, 1946].
- D'Ors, E. (2004) *La ben plantada*, Quaderns Crema, Barcelona [edición orixinal, 1911].
- Detienne, M. (2005). *Coma ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*, FCE, Buenos Aires [edición orixinal, 2003].
- Díaz-Fierros, F. (1998). "Os tempos xeográficos de Otero Pedrayo, hoxe", in D. Kremer (ed.) *Homenaxe a Ramón Lourenzo*, Galaxia, Vigo, tomo I.
- Dobarro, X. M.; Vázquez Souza, E. (2003). *Ánxel Casal (1895-1936). Textos e documentos*, Edición do Castro, Sada.
- Dulin, N. (1987). *El granito y las luces. Relaciones entre las literaturas gallega y francesa en la época moderna*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo.
- Dupláa, C. (1987). "El nacionalisme biolóxico de Maurice Barrès i Eugeni d'Ors", *L'Avenç* 105.
- Fernández Pérez-Sanjulián, C. (2003). *A construción nacional no discurso literario de Ramón Otero Pedrayo*, Concello de Pontevedra, Pontevedra.
- Fernández Roca, X. A. (1976). "Algunhas anotacións pra un estudo crítico de *Arredor de si*", *Grial* 52.
- Fernández Vázquez, J. S. (2002). *La novela de formación. Una aproximación a la ideología colonial europea desde la óptica del "Bildungsroman"*, Universidad de Alcalá, Alcalá.

- Filgueira, X. F. (1978). "Seis inéditos de Otero Pedrayo", *Cuadernos de Estudios Gallegos* XXXI.
- Flanner, Janet (2005). *París era ayer (1925-1939)*, Alba Editorial, Barcelona [edición orixinal, 1972].
- Fradera, J. (2000). "El huso y la gaita", *Ayer* 40.
- Freixanes, V. F. (1976). *Unha ducia de galegos*, Galaxia, Vigo.
- García Soto, L. (2000). "Arredor de si ao fio de Europa", in VV AA, *Europa: mito y razón*, Servicio de Publicacións, Universidade de Santiago de Compostela.
- Gaziel (1967). *Memòries. Història d'un destí (1893-1914). Tots els camins duen a Roma*, Aedos, Barcelona, 4.ª edición (edición orixinal, 1953).
- Gilmore, D. (1994). *El último Gatopardo. Vida de Giuseppe di Lampedusa*, Siruela, Madrid [edición orixinal, 1988].
- Gurriarán, R. (2001). "O Clube Peña Trevinca Montañeros de Galicia: correspondencia entre Gonzalo Gurriarán e Don Ramón Otero Pedrayo", *Raigame* 14.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Éditions du Seuil, París.
- Herrero, N. (1982). "Ramón Otero Pedrayo e Henri Bergson: notas para unha filosofía galega", *Agora. Papeles de Filosofía* 2, Universidade de Santiago de Compostela.
- Insúa, A. (1914). "Prefacio" a Barrès (1914).
- Insúa, A. (2003). *Memorias (Antología)*, Fundación Central Hispano, Madrid, [edición orixinal, 1952].
- Isherwood, C. (1990). *Christopher y su gente*, Versal, Barcelona [edición orixinal, 1976].
- Isherwood, C. (2002). *Adiós a Berlín*, Barcelona, Planeta [edición orixinal, 1939].
- Jardí, E. (1967). *Eugenio d'Ors*, Aymá, Barcelona.
- Juliá, S. (1994). *Madrid, historia de una capital*, Alianza, Madrid.
- Juliá, S. (2004). *Historias de las dos Españas*, Taurus, Madrid.
- Máiz, R. (1984). *O rexionalismo galego. Organización e ideoloxía (1886-1907)*, Edicións do Castro, Sada.
- Maragall, J. (1912). *Obras completas. Serie castellana. Artículos*, Gustavo Gili Editor, Barcelona, 5 vols.
- Márai, Sándor (2004). *Confesiones de un burgués*, Salamandra, Barcelona [edición orixinal, 1935].
- Marfany, J.-L. (1995). *La cultura del catalanisme*, Empuries, Barcelona.

- Mariño, L. (1976). "Joyce e don Ramón", *Grial* 52.
- Mato, A. (2001). *O Seminario de Estudos Galegos na documentación que garda o Instituto Padre Sarmiento*, Ediciós do Castro, Sada.
- McKewitt, K. A. (2003). *Fragmentos de Ulises, 1926. James Joyce, Ramón Otero Pedrayo*, Editorial Galaxia, Vigo.
- Meinecke, F. (1943). *El historicismo y su génesis*, FCE, México [edición orixinal, 1936].
- Morgenstern, S. (2000). *Huida y fin de Joseph Roth. Recuerdos*, Pre-Textos, Valencia.
- Morgenstern, S. (2005). *En otro tiempo. Años de juventud en Galitzia oriental*, Minúscula, Barcelona.
- Murat, L. (2003). *Passage de l'Odéon. Sylvia Beach, Adrienne Monnier et la vie littéraire à Paris dans l'entre-deux-guerres*, Fayard, París.
- Noiriel, G. (2005). *Les fils maudits de la République. L'avenir des intellectuels en France*, Fayard, París.
- Nora, O. (1986). "La visite au grand écrivain", in P. Nora (dir.) *Les lieux de mémoire, II. La Nation*, Gallimard, París, vol. 3.
- Oller, N. (1962). *Memòries literàries. Història dels meus llibres*, Aedos, Barcelona.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid, 12 vols.
- Otero Pedrayo, R. (1927). *Escrito na néboa*, Lar, A Coruña [cita pola colectánea *Narrativa breve* (NB). Galaxia, Vigo, 1993].
- Otero Pedrayo, R. (1926). "Meditaciós de Sant'Yago", *Nós*. 31
- Otero Pedrayo, R. (1930). *Arredor de si*, Editorial Nós, Santiago [citado AS, pola segunda edición, Editorial Galaxia, Vigo, 1970].
- Otero Pedrayo, R. (1931). *Romantismo, saudade, sentimento da Raza e da Terra en Pastor Díaz, Rosalía de Castro e Pondal*, Editorial Nós, Santiago de Compostela.
- Otero Pedrayo, R. (1935). *Devalar*, Editorial Nós, Santiago de Compostela [citado por edición de M. C. Ríos Panisse, 1992].
- Otero Pedrayo, R. (1939). "D. Cándido Cid", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, tomo XII.
- Otero Pedrayo, R. (1943). *Vida del doctor don Marcelo Macías y Garcia, presbítero, príncipe de la oratoria y del diálogo, de la cátedra y de la ciencia histórica (1843-1941)*, Editorial Moret, La Coruña.
- Otero Pedrayo, R. (1953). *O libro dos amigos*, Ediciones Galicia, Buenos Aires (citado LA).

- Otero Pedrayo, R. (1969). "Lembranza do mestre Vicente Risco", *Boletín da Real Academia Galega*, XXIX.
- Otero Pedrayo, R. (1979). *A historia dun neno*, Edicións do Patronato, Trasalba.
- Otero Pedrayo, R. (1980). *Florentino L. Cuevillas*, Editorial Galaxia, 1980 [Versión galega de "Florentino López-Alonso Cuevillas", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, 1959-1960, tomo XX].
- Otero Pedrayo, R. (1988). *Adolescencia*, Fundación Barrié, A Coruña [edición orixinal, Buenos Aires, 1944].
- Otero Pedrayo, R. (1992). *Vida del doctor don Marcelo Macías y García. Presbítero, príncipe de la oratoria y del diálogo, de la cátedra y de la ciencia histórica (1843-1941)*, Breviarios de la Calle del Pez, León [edición orixinal, 1942].
- Otero Pedrayo, R. (1998). *A Estadea*, Edición de X. Alonso Montero, Alicerces 10, Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela.
- Otero Pedrayo, R. *Lembranzas do meu vivir*, Manuscrito inédito, Fundación Penzol, Vigo (citado, LMV).
- Otero Pedrayo, R. (1973). *Obras selectas, I. Parladoiro* (edición de C. Baliñas), Galaxia, Vigo (citado OS, I).
- Otero Pedrayo, R. (1983). *Obras selectas, II. Ensaíos* (edición de C. Baliñas), Galaxia, Vigo (cita OS, II).
- Otero Pedrayo, R. (1988). *Prosa miúda. Artigos non coleccionados (1927-1934)*, (edición de Aurora Marco), Edicións do Castro, Sada (citado, PM).
- Otero Urtaza, E. (1994). *Manuel Bartolomé Cossío. Trayectoria vital de un educador*, Residencia de Estudiantes, Madrid.
- Pardo Bazán, E. (1999). *La obra periodística completa en 'La Nación' de Buenos Aires (1879-1921)*, Deputación de A Coruña, A Coruña, 2 vols.
- Pardo Bazán, E. (2003). *Viajes por Europa (Mi romería, Al pie de la Torre Eiffel, Por Francia y Alemania, Por la Europa católica)*, Bercimuel, Colmenar Viejo (Madrid).
- Pardo Bazán, E. (2005). *La vida contemporánea*, Hemeroteca Municipal de Madrid, 2005, (citado VC).
- Pérez Gutiérrez, F. (1988). *Renan en España*, Editorial Taurus, Madrid.
- Pla, J. (1967). *Sobre Paris i França*, in *Obra completa, volum 4*, Edicions Destino, Barcelona.
- Pla, X. (2004). "Presentació" in d'Ors (2004).
- Porrás, A. (1996). "Introducción" a M. Barrès (1996).
- Porto Ucha, J. A. (2005). *La Institución Libre de Enseñanza y la renovación pedagógica en Galicia*, Edicións do Castro, Sada.

- Quintana, X. R.; Valcárcel, M. (1988). *Ramón Otero Pedrayo. Vida, obra e pensamento*, Ir Indo Edicións, Vigo.
- Reich-Ranicki, M. (2003). *Siete precursores. Escritores del siglo XX*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
- Renan, E. (1983). *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Gallimard, París [edición orixinal, 1882].
- Richard, L., dir. (1993). *Berlín, 1919-1933. Gigantismo, crisis social y vanguardia: la máxima encarnación de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid [edición orixinal, 1991].
- Ríos Panisse, M. C. (1992). "Introducción" a R. Otero, *Devalar*.
- Risco, V. (1930). *El problema político de Galicia*, CIAP, Madrid.
- Risco, V. (1933). "Nós, os inadaptados", *Nós* 115 (cita por Leria, Galaxia, Vigo, 1961).
- Risco, V. (1933). *Mitteleuropa*, Editorial Nós, Santiago de Compostela.
- Risco, V. (1935). "Pra a autocritica d'unha gèracion", *Seara Nova* 425.
- Rivas Cherif, C. de (1981), *Retrato de un desconocido. Vida de Manuel Azaña*, Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- Rodríguez Fontela, M.^a A. (1996). *Poética da novela de autoformación. O "Bildungsroman" galego no contexto narrativo hispánico*, Centro Ramón Piñeiro, Santiago de Compostela.
- Sagarra, Josep M. (1967). *Obres completes. Prosa*, Editorial Selecta, Barcelona [edición orixinal das *Memòries*, 1954].
- Salgado, X. M. (2001). "Tres entrevistas a Otero Pedrayo", *Grial* 150, pp. 209-226.
- Sepúlveda, I. (2005). *El sueño de la Madre Patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Fundación Carolina/Marcial Pons, Madrid.
- Sirinelli, J. F. (2005). *Comprendre le XXe siècle français*, Fayard, París.
- Sobejano, G. (2004). *Nietzsche en España, 1890-1970*, Gredos, Madrid [edición orixinal, 1967].
- Soldevila, C. (1942). *El París que yo he visto*, Argos, Barcelona.
- Soutelo, R. (1999). *Os intelectuais do agrarismo*, Servicio de Publicacións, Universidade de Vigo.
- Spender, S. (1993). *Un mundo dentro del mundo*, Muchnik Editores, Barcelona [edición orixinal, 1951].
- Steiner, G. (2004). *The Idea of Europe*, Nexus Publishers, Amsterdam.
- Stern, F. (2003). *El mundo alemán de Einstein. La promesa de una cultura*, Paidós, Barcelona [edición orixinal, 1999].
- Sternhell, Z. (1972). *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Presses de

- la Fondation National Scientifique, París [cita por Éditions Complexe, 1985].
- Sternhell, Z. (1994). *L'éternel retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París.
- Sternhell, Z. (2006). *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, París.
- Storm, E. (2002). "Los guías de la nación. El nacimiento del intelectual en su contexto internacional", *Historia y Política* 8.
- Storm, E. (2004). "Las conmemoraciones de héroes nacionales en la España de la Restauración. El centenario de El Greco de 1914", *Historia y Política* 12.
- Taine, H. (1953). *Ensayos de crítica y de historia*, Aguilar, Madrid [edición orixinal, 1858].
- Taine, H. (1986). *Les origines de la France contemporaine*, Laffont, París [edición orixinal, 1879].
- Tarrío, A. (1988). "Otero Pedrayo e a renovación da novela no século XX", in Departamento de Filoloxía Galega, *Otero Pedrayo na revista "Nós", 1920-1936 (Escolma)*, Universidade de Santiago de Compostela.
- Tharaud, J. et J. (1928). *Mes années chez Barrès*, Plon, París.
- Thibaudet, A. (1921). *La vie de Maurice Barrès*, NRF, París.
- Thiesse, A. M. (1997). *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Maison des Sciences de l'Homme, París.
- Thiesse, A. M. (1999). *La création des identités nationales. Europe XVIII-XX siècle*, Seuil, París.
- Tobío, L. (1995). *As décadas de T. L.*, Edición do Castro, Sada.
- Ucelay-Da Cal, E. (2003), *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, d'Ors y la conquista moral de España*, Edhasa, Barcelona.
- Unamuno, M. de (1975). *Recuerdos e intimidades*, Tebas, Madrid.
- Valcárcel, M. (1998). *Pé das Burgas. Estudos de historia, literatura e xornalismo*, Caixa Galicia, Ourense.
- Varela, J. (1999). *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Taurus, Madrid.
- Villacorta, F. (1980). *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*, Siglo XXI, Madrid.
- Villares, R. (1997). *Figuras da nación*, Edicións Xerais, Vigo.
- Villares, R. (2002). "Terra e memoria en Otero Pedrayo", *A Trabe de Ouro* 50.

- VV AA, (1958). *Ramón Otero Pedrayo. A súa vida e a súa obra. Homaxe da Galicia universal*, Caracas.
- Watson, P. (2002). *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona [edición orixinal, 2000].
- Weber, E. (1985). *L'Action Française*, Fayard, París [edición orixinal, 1962].
- Weber, E. (1991). "Héritage et dilettantisme: les idées politiques de Barrès", in *Ma France. Mythes, culture, politique*, Fayard, París.
- Winock, M. (1997). *Le siècle des intellectuels*, Seuil, París.

CITAS TEXTUAIS

Dado que se fixo un uso moi abundante de textos moi diversos (tanto publicados coma inéditos), adoptáronse os seguintes criterios

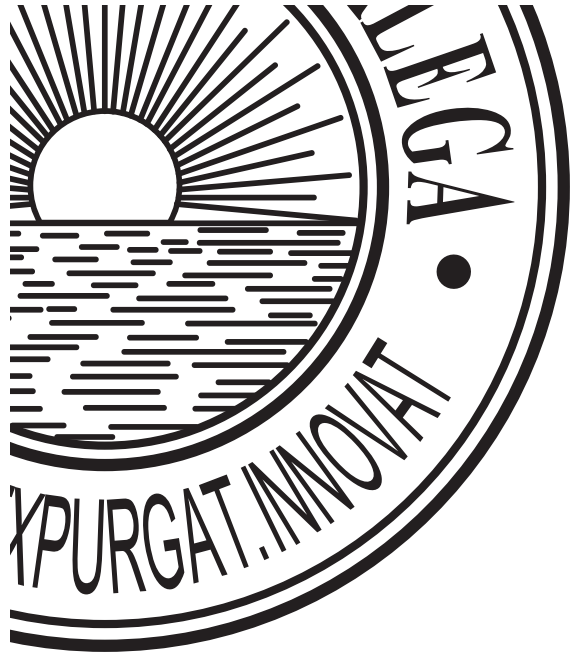
- a) Os textos de autores galegos (nomeadamente, os de Otero Pedrayo) cítanse de acordo coa lingua na que están escritos e na normativa que tiñan na última edición en vida de cada autor. Así, *Arredor de si* (edición de 1970 e non 1930) ou "Nós, os inadaptados" (1961, edición de *Leria*, e non 1933). Nas cartas tamén se seguiu o mesmo criterio.
- b) Os textos de autores hispánicos (casteláns, cataláns) cítanse na lingua orixinal na que están escritas as citas, sen versión galega.
- c) Os textos de autores estranxeiros citados no texto foron verquidos ao galego, ben do orixinal, ben da edición manexada, agás no caso de Du Bellay, Chateaubriand e Kavafis (do que se segue a versión castelá).

AGRADECIMENTOS

Por me ter asesorado nalgunhas cuestións lingüísticas (aclaración da frase en alemán do encabezado do borrador de *Arredor de si*) ou prestado materiais inéditos ou artigos de difícil localización, quero deixar constancia da miña gratitude ás seguintes persoas:

- Francisco Fernández del Riego (Fundación Penzol)
Pilar Vilaboi (Fundación Penzol)
Afonso Vázquez-Monxardín (Fundación Otero Pedrayo)
Xosé Luís Axeitos (Real Academia Galega)
Eric Storm (Universidade de Groningen)
Ramón Baltar (Universidade de Santiago de Compostela, cando "pensionado" en Múnic)

Xosé Manuel Núñez Seixas (Universidade de Santiago de Compostela)
Xosé Manuel Salgado (Universidade de Santiago de Compostela)
Antón Santamarina (Instituto da Lingua Galega, USC)
Elías Torres Feijó (Universidade de Santiago de Compostela)
Maria Xosé Justo Martín (Arquivo Histórico, USC)
Xosé Ramón Fandiño (Instituto Galego de Información, Santiago de Compostela)
Ricardo Gurriarán (IES Xelmírez II, Santiago de Compostela)
Miguel Anxo Seixas (Consello da Cultura Galega)



Resposta do excelentísimo señor don
Víctor F. Freixanes

Excelentísimo Señor Presidente da Real Academia Galega, señoras e señores académicos, miñas donas e meus señores:

Acepto con especial emoción a manda que a Academia me fai de recibir nesta casa ao doutor Ramón Villares Paz e responder ao seu discurso de ingreso, que veñen vostedes de escoitar hai uns momentos. Acepto con emoción a encomenda e considérola, ademais, unha honra. Poucas persoas, na Galicia de hoxe, con tantos méritos para ingresar nesta institución, que este ano cumpre cen anos de existencia. Poucas persoas, tamén o digo, tan apreciadas e queridas por min, pois compartimos soños e traballos, amizade e ilusións dende a mocidade, e nunca deixamos que estiñase o noso afecto. Poden vostedes comprender, pois, a miña emoción, que non é retórica, e o apuro que me produce participar activamente neste acontecemento.

Recibimos ao doutor Villares Paz no vello paraninfo da Universidade de Santiago de Compostela, que tamén é a nosa casa. Aquí iniciamos xuntos os nosos primeiros estudos universitarios, el nas ciencias da Historia, eu na Filoloxía, e nestas aulas compartimos algúns mestres: Carlos Alonso del Real, Manuel Díaz y Díaz, Alberto Balil, J. A. García de Cortázar, Antonio Eiras Roel, Serafín Moralejo... Tamén algunhas experiencias. Foi no curso 1968-69. Poucos meses antes de nós chegar, Compostela vivía a primeira importante mobilización da mocidade galega contra a ditadura do xeneral Franco e a prol dun novo horizonte, con preocupacións nalgúns casos semellantes ás que por entón se estaban a producir noutras partes do mundo, dende Praga a Berkeley, dende París a México DF, mesmo adiantándose cronoloxicamente a algunhas destas manifestacións. A aquela Compostela chegamos nós, mozos da Galicia dos primeiros excedentes, fillos algúns da pequena clase media urbana, outros da Galicia rural, e aquí nos encontramos. A Universidade de Santiago, cunha matrícula que non chegaba aos 9.000 estudantes, era o cruxol onde confluían e, en certa maneira, renacían (ou tiñan oportunidade de renacer) todas as Galicias posibles: rapaces e rapazas que chegaban de Vigo, da Terra Chá, do Ribeiro, das Mariñas de Lugo, do Val Miñor, da cidade da Coruña, da Ferrolterra, da

Ulloa, do Bierzo, da Fonsagrada, de Vimianzo, e que pouco a pouco aquí ían recoñecéndose como partes dun discurso común, sumatorio, integrador, ata construír unha especie de *koiné* non só lingüística, senón sociolóxica e emocional, ás veces incluso política (na acepción máis aberta e plural do termo), que sen dúbida axudou a configurar o imaxinario da Galicia de hoxe. Compostela, a universidade compostelá daqueles anos, integraba Galicia coma unha totalidade, ou así a percibiamos nós, mozos e mozas de dezasete ou dezaioito anos, a idade dos grandes descubrimentos. Incorporabámonos á vida coma pezas dun gran crebacabezas por armar, por construír. Mais ilusionante.

Vou utilizar varias veces a palabra “ilusionante” na miña intervención. Eran días axitados os daquela Compostela do curso académico 1968-69, á que chega dende as súas terras da chaira luguesa o novo académico, mais tamén cheos de pulo vital e, ¿por que non dicilo?, de enerxía, expresión que tiveron vostedes ocasión de escoitar no discurso do profesor Villares referida á xeración de Otero Pedrayo. Rafael Dieste definiu nunha ocasión a súa etapa de formación e mocidade, nos anos da II República, como “un tempo de entusiasmo”. Cada xeración ten o seu tempo de entusiasmo, o seu proxecto común, que a ilusiona e a activa, aínda que ás veces as circunstancias a frustren, ou non a deixen lograr de todo. Naqueles días da Compostela do 68 e do 72 incorporábase á construción dunha Galicia nova a xeración que Ramón Villares Paz representa esta tarde, xeración na que nos sentimos integrados algúns outros membros desta Academia, nun proceso de renovación que se iniciou hai algúns anos, baixo a presidencia de Francisco Fernández del Riego, e que hoxe continúa. Dalgún xeito entramos de novo na casa todos con el.

Moi axiña, aquel estudante mozo, entusiasta e activo, que participaba nos movementos universitarios da política e da cultura galeguista a prol dunha sociedade nova, democrática e aberta, comprometida coa causa dos novos tempos, foise definindo cara ás disciplinas nas que logo sobrancearía cunha dedicación, unha vocación e un rigor que todos recoñeciamos, os seus compañeiros de xeración e os seus mestres, méritos que a Academia considerou demoradamente á hora de incorporalo á institución e que na miña intervención, necesariamente breve, non podo máis ca resumir.

Fillo de campesiños da Terra Chá (Cazás, 1951), irmán maior nunha familia de labregos, que marcha novo ao seminario a estudar, coma tantos rapaces do seu tempo, e ingresa despois nas aulas de Compostela, onde se licencia en Xeografía e Historia e onde se doutorará no ano 1980 cun traballo de investigación dirixido polo profesor Eiras Roel, as primeiras preocupacións do

doutor Villares centráronse no estudo da propiedade da terra, nas súas tensións sociais e nas súas transformacións, dende os modelos próximos ao Antigo Réxime ata os nosos días, consciente da necesidade de explicar e integrar a realidade campesiña no discurso xeral de Galicia. Fronte a outros modelos, máis centrados no relato histórico tradicional, acollido ao que consideramos grandes feitos ou á presentación máis ou menos crítica de figuras e institucións sobranceiras, Villares Paz entendeu moi cedo que a historia da nación é un acontecer colectivo, cheo de voces e de ecos diversos, caras complementarias dun poliedro rico, variado e complexo, pois todas participan do mesmo concerto, e que as forzas sociais, constituídas as máis das veces por moreas de xentes anónimas, xentes do común, coas súas angustias e os seus intereses, os seus mitos e os seus soños, as súas angueiras, os seus traballos e as súas maquinacións, configuran un discurso dialéctico, non sempre ben comprendido, non sempre ben informado, mais que sen a súa comprensión, información e coñecemento é imposible explicar o país.

Dende moi cedo, o profesor Villares Paz asumiu o desafío, que me atrevo a cualificar tamén de xeracional, de explicar o país para melloralo, ou para participar na súa mellora e na súa transformación, na procura da modernidade e da contemporaneidade, na procura do lugar e do tempo precisos, afondando no estudo dos axentes que o configuran e nos factores que o condicionan, pois a preocupación pola historia só se comprende (e así me consta que o comprende el) dende a preocupación do tempo presente. Dialogamos coa historia para explicarnos a nós mesmos e mais para interrogarnos sobre o noso futuro. Por iso cada xeración escribe ou tende a escribir o seu propio relato, ou tende a querer explicar o pasado que a condiciona e sobre o que necesariamente ha de construír e pensar o futuro. Non é a primeira vez que falo da teoría das placas. Os nosos paisanos constrúen as casas chantando primeiro os alicerces e deitando logo unha placa. A primeira xeración (a dos pais) ocupa a casa como pode. Detrás veñen os fillos. Se a casa está ben feita, ben construída, e o núcleo familiar avanza, os que veñan detrás (as novas xeracións) encárganse da seguinte placa, do alicatado e da carpintería, da elección do parque e da mellora das leiras. A casa, símbolo da propiedade familiar e da afirmación do territorio, é un proceso en construción, nunca totalmente rematado, que se amplía e se renova, que se actualiza e vivifica a través do tempo. Cada xeración ten a responsabilidade de aquelar e mellorar o patrimonio que herdou dos seus pais e dos seus avós, transformándoo, modificándoo, consonte as mudanzas e as necesidades de cada época. Así se escribe tamén a historia dos pobos, das colectividadeas.

En 1982 publicou o profesor Villares o seu primeiro libro. O seu primeiro libro importante, quero dicir, materialización daquela tese de doutoramento na que investiu os seus primeiros anos e que, na miña opinión, había de condicionar o seu desenvolvemento futuro (e mais o seu recoñecemento): *La propiedad de la tierra en Galicia, 1500-1936* (Siglo XXI, Madrid), descrición e análise da significación da terra na sociedade tradicional galega e moi especialmente na sociedade campesiña, á que por orixe pertence. Pouco despois aparece a súa seguinte achega: *Foros, frades e fidalgos. Estudios de Historia social de Galicia* (Xerais, Vigo, 1982), e en 1984 un título especialmente significativo: *A historia*, na colección de divulgación Biblioteca Básica da Cultura Galega, que promovía daquela a Editorial Galaxia. Nestas tres referencias están as bases, os principios, as preocupacións fundamentais que caracterizan toda a produción posterior do profesor Villares Paz como autor e como investigador, tamén como formador de investigadores dende a cátedra de Historia Contemporánea, que obtén por oposición no ano 1987.

Non é cousa de enumerar a longa lista de publicacións, libros, artigos, conferencias, participación en congresos e traballos que o novo académico, durante todos estes anos, veu desenvolvendo. A Academia valorounos cando considerou e decidiu a súa candidatura. Estou seguro de que están na mente de todos os presentes. Tampouco os labores de xestión ou representación, asumidos con eficacia e brillantez: dende o seu paso polo reitorado da Universidade de Santiago de Compostela (1990-94) ou, posteriormente, a dirección en Galicia da Universidade Internacional Menéndez Pelayo ata a súa actual condición de Presidente do Consello da Cultura Galega, que nos honra a todos. Aínda así, salientarei algúns títulos do seu extenso currículo: "Notas sobre la prensa local gallega en el primer tercio del siglo XX" en *Typologie de la presse hispanique. Actas du Colloque* (Rennes, 1985); "A agricultura galega 1870-1930: unha época de grandes transformacións" en *Les campagnes portugaises de 1870 a 1930: image et réalité* (Fundación Gulbenkian/Centre Culturel Portugais. París, 1985); *Historia de Galicia* (Alianza Editorial, Madrid, 1985), versión para lectores non galegos de *A historia*, anteriormente citada, e da que hai tamén versión portuguesa editada en 1991 (Livros Horizonte, Lisboa); *Historia do mundo contemporáneo. Textos escollidos* (Galaxia/SM, Vigo, 1986); *Donos de seu. Estudios de historia agraria de Galicia* (Sotelo Blanco, Barcelona, 1988); *La ciudad y el mundo urbano en la historia de Galicia* (Universidade de Santiago de Compostela, 1988), *Señores y campesinos en la Península Ibérica*, en colaboración co profesor Pegerto Saavedra (Crítica/Consello da Cultura Galega, 1991); *Desamortización e réxime de propiedade* (A Nosa Terra, Vigo, 1994);

Historia da emigración galega a América, neste caso en colaboración con Marcelino Fernández (Xunta de Galicia, 1996); *Historia do mundo contemporáneo*, en colaboración con Ángel Baamonde (Santillana, Madrid, 1996); *Figuras da nación* (Xerais, Vigo, 1997); *O conflito foral nos séculos XVII e XVIII* (Biblioteca de Clásicos Agrarios Galegos, 1997); "Política y mundo rural en la España contemporánea. Algunas consideraciones historiográficas" en *La politisation des campagnes au XIX siècle. France, Italie, Espagne, Portugal* (École Française de Roma, 2000); "Naissance et déclin du celtisme dans l'histoire de la Galice", en *Nations en quête de passé. La péninsule ibérique: XIX, XX siècles* (Presses de l'Université de Paris. Sorbonne, 2000); *El mundo contemporáneo. Siglos XIX y XX* (Taurus, Madrid, 2001); "Reflexións sobre historiografía galega", en *Ensinar historia de Galicia: aspectos historiográficos e didácticos* (Universidade de Santiago de Compostela, 2002); "La ciudad de los dos apóstoles" en *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela* (Concello de Santiago de Compostela, 2003); outra vez a *Historia de Galicia*, nesta ocasión ampliada e profundamente revisada (Galaxia, Vigo, 2004); "La renovación de la historia agraria española", en *Sociétés rurales du XXe siècle. France, Italia. Espagne* (Collection de l'École Française de Roma, 2004); *Galicia siglo XX*, entrega por fascículos semanais publicados nas páxinas de *La Voz de Galicia* (2005), nunha liña semellante á que xa realizara no ano 1991 para *Faro de Vigo*, naquela ocasión referida á historia toda de Galicia, traballo (o de *La Voz de Galicia*) polo que recibiu o Premio de Xornalismo Fernández Latorre...

Se fago esta demorada escolma de traballos do profesor Villares non é tanto para salientar os seus méritos, aos que habería que engadir premios e recoñecementos varios, como para salientar as súas grandes liñas de preocupación intelectual, presentes nos títulos que acabo de enunciar: Galicia como un todo, unidade de investigación e reflexión, a descubrir e acaso a reescribir ou reinterpretar, consonte a vocación xeracional á que antes fixen referencia; as raiceiras campesiñas coma un dos compoñentes constitutivos dese discurso identitario, non coma unha enumeración de feitos senón dende a consideración dos movementos sociais e dos factores de todo tipo que os explican e determinan; preocupación polos cambios da modernidade, dende o século XIX ata os nosos días, reformulando interpretacións ás veces tópicas ou excesivamente esquemáticas (como o papel da emigración no noso discurso social, as marcas de modernización da sociedade galega contemporánea ou o papel constitutivo das cidades na identidade da Galicia do noso tempo); revisando ou volvendo ler os nosos clásicos (non é casual a elección da novela de Otero Pedrayo para o seu ingreso na Academia, nin o seu interese por

Castelao, ou por persoeiros como Peña Novo, Porteiro Garea, Montero Ríos, Casares Quiroga, Villar Ponte, etc.)..., e todo iso complementado, ademais, con dúas liñas a maiores que en ningún momento o doutor Villares deixou de man: a vocación didáctica, non só de carácter universitario, senón tamén nos ámbitos do ensino medio, e a necesaria proxección de Galicia e da cultura e o pensamento galegos fóra dos estritos lindes do país, moi especialmente cara a Portugal e a Europa e tamén cara a Latinoamérica.

Neste salón están presentes moitos alumnos do profesor Villares Paz, que se iniciaron nas ciencias sociais e nas ciencias da historia co seu maxisterio na cátedra da Universidade. Varios deles son xa autoridades na materia. Estamos diante dun catedrático de catedráticos. Mais non exclusivamente, e tamén quero salientalo. Unha parte da produción intelectual do novo académico centrouse na elaboración de material para o ensino medio, principalmente o bacharelato, actividade na que traballou dende moi cedo coa colaboración dos seus primeiros alumnos e compañeiros de xeración. Esta dimensión didáctica, tanto no plano universitario (de formación de investigadores e especialistas) como no ensino medio (formación de cidadáns) é outra das dimensións da persoa a quen hoxe recibimos, actividade no seu caso moi consciente, na preocupación de dotar ao sistema educativo de materiais, textos e información axeitada para a construción dun discurso moderno e axeitado ás necesidades dos novos tempos.

A outra dimensión, non menos importante, tanto en termos académicos como en termos políticos, é a proxección exterior. O profesor Villares foi un dos fundadores da Asociación de Historia Contemporánea (1989), que reúne investigadores de toda España. Presidiu a súa Comisión Xestora e foi logo segundo presidente da Asociación (1996-2002), despois do profesor Miguel Artola. Algúns dos títulos aos que fixen referencia están publicados en coleccións ou universidades de Portugal, Italia ou Francia, así como noutras universidades españolas, nas que a voz (a nova voz) da historiografía galega, enxergada cunha nova perspectiva, hai tempo que é recoñecida. Como profesor convidado ou como investigador, o profesor Villares Paz participou e participa en numerosos proxectos tanto dentro como fóra de Galicia.

Non quero deixar pasar esta oportunidade sen unha referencia á significación da nova xeración de historiadores galegos que se incorpora ao discurso da identidade nacional e ao discurso da modernidade de Galicia a partir da década dos 70 e os primeiros anos 80. A esa xeración, como apuntei ao principio, pertence o novo académico.

Na miña opinión, hai tres materias que, dende os anos 70 para acó, veñen amosado un importante papel na transformación e modernización dos estudos académicos en Galicia, materias ou áreas de coñecemento fundamentais para a construción, en termos modernos, da nosa identidade e aínda diría máis, fundamentais para a necesaria construción da nosa viabilidade social, política e nacional. A elas heime referir máis adiante.

Nas primeiras décadas do pasado século XX, a Universidade galega era un ermo, fraca intelectualmente e afastada do compromiso e os intereses da sociedade á que tiña que servir. A creación do Seminario de Estudos Galegos en 1923 foi en gran medida o resultado dese baleiro, resposta que algunhas persoas, poucas pero sinaladas, profesores universitarios, estudantes as máis delas, artellaron para poñer en marcha un proxecto novo de país, un proxecto ilusionado, que Otero Pedrayo enuncia emocional e intelectualmente en *Arredor de si* (1930) e evoca sobre todo na súa novela *Devalar*, publicada no ano 1935. Son os anos de ilusión e de entusiasmo para a súa xeración, anos de construción e sementeira, na esperanza dun proxecto que comezaba a camiñar, aínda que logo parcialmente se frustraría. Digo “parcialmente” porque axiña volverei sobre esta idea.

A Universidade galega era daquela un ermo, e os homes do Seminario de Estudos Galegos, que son continuadores da xeración Nós e continuadores asemade do espírito renovador das Irmandades da Fala (1916), actuaban para encher aquel baleiro (aquela carencia), loitaban contra o tempo, loitaban para vencer o tempo histórico, para recuperalo, conscientes do valor e da significación da cultura e, moi especialmente, do valor do estudo e do coñecemento, que formulan dende a interdisciplinabilidade, dende o método científico, cunha curiosidade aberta e universal que reclama para Galicia e para a cultura e a lingua galegas un lugar no mundo e na contemporaneidade. Galicia célula de universalidade. Tal foi a ambición e a semente daquela xeración certamente luminosa. *Arredor de si* é a crónica daquel momento, moito máis ca unha peripecia particular; é un testemuño compartido, unha declaración xeracional.

A Guerra Civil frustrou aqueles soños. Os que non entregaron a vida, emprenderon o camiño do exilio, ou do exilio interior, como o propio Otero, condenados ao ostracismo, á represión e ao silencio. En Buenos Aires, en Montevideo, en México, nas universidades norteamericanas nalgúns casos resistiu o facho da dignidade, remol da ilusionada fogueira que non se resignaba a morrer. Velaí a obra de Castelao, de Luís Seoane, de Eduardo Blanco Amor, de Emilio Pita, de Antón Baltar, de Núñez Búa, de Alberto

Vilanova, de Rafael Dieste, de Carlos Velo e o grupo de *Vieiros* en México, de Martínez López, de Emilio González López, de Álvarez Gallego, de Luís Tobío e o grupo de Montevideo, de Suárez Picallo dende Chile, de Xosé Velo, Antonio Somoza e Silvio Santiago no grupo de Caracas, de Fernando Luís Iglesias "Tacholas", de Neira Vilas, que se incorporou despois, e tantos outros. Aquí, na Terra, pouco se podía facer. Isaac Díaz Pardo trae o orixinal d'A *esmorga* de Blanco Amor, para que se publique na acabada de crear editorial Galaxia, e a obra sofre tales estragos a causa da censura que ten que ir de volta. Luís Seoane publicouna en 1959 na editorial Citania, en Buenos Aires, unha das varias empresas editoriais que promoveu este autor.

En 1950 créase a editorial Galaxia. Non foi a única iniciativa do galeguismo interior, pero de todas elas foi acaso a máis consciente, estratexicamente deseñada, e a que logrou un discurso máis integrador, renovado e continuado ata os nosos días. Os promotores de Galaxia, acurrados polas circunstancias, forzados a actuar no territorio do posible, nun tempo certamente difícil, vense obrigados tal que a volver a empezar, coma quen. A realidade era así de escura. Pero non partían de cero. Ramón Otero Pedrayo preside o primeiro consello de administración da editora. O mesmo don Ramón de *Arredor de si*. O mesmo don Ramón de *Devalar* e da *Romaría de Xelmírez* (1934). O mesmo don Ramón de *Fra Verner* (1934), acaso a máis audaz das súas obras, e do *Ensaio histórico sobre a cultura galega* (1933). O mesmo don Ramón que traduce e publica a Joyce nas páxinas da revista *Nós* en 1926. Estaban obrigados a volver a empezar. Pero non partían de cero, repito. De aí a miña observación anterior cando falaba dun proxecto *parcialmente* frustrado.

O discurso da nación (e da cultura da nación) é un río, unhas veces cheo e caudaloso, outras veces estiñado e resistente, pero un río no que nos recoñecemos, que nos alimenta e continúa. O que arestora somos é o resultado do que antes se fixo ou fixeron outros, os nosos devanceiros, e o futuro ha xurdir do esforzo, a ilusión e o traballo dos que nos continúen, máis tamén do talento, a intelixencia, a xenerosidade e o pulo que saibamos dar os que agora vogamos nas súas augas. A sementeira da xeración Nós e daquel "tempo de entusiasmo" ao que Rafael Dieste se refería nos días ilusionados da II República e a elaboración do Estatuto de Autonomía de Galicia plebiscitado en 1936, non se estragou no coñal nin se perdeu nas pedras. Está aquí, esta tarde, e máis no feliz rexurdimento que se produce, non sen traballo, non sen contradicións e reviravoltas, tampouco sen erros, porque nada humano é perfecto, a partir da década dos 50 e, moi principalmente, a partir da década dos anos 70 e 80. Un novo pulo. Unha nova xeración, que se constrúe dende

a esperanza e dende a memoria dos que antes foron e nos axudaron a ser: os nosos pais, os nosos avós... Así traballaron eles (con esta consciencia) e así debemos entendelo nós, os seus fillos, os seus netos...

A partir do ano 1963 comezan a volver os exiliados: silandeiramente, disimuladamente en moitos casos, pois non podía ser doutra maneira. Algúns ficaron no camiño. Castelao, por exemplo. Mais os que puideron facelo, regresaron. Nesa data nace o proxecto do Laboratorio de Formas de Galicia, que había de concretarse no grupo empresarial das cerámicas do Castro e Sargadelos, o museo Carlos Maside, o intento de resurrección do Seminario de Estudos Galegos, as Edicións do Castro e mesmo o Instituto Galego da Información. Velaquí a crónica do que somos: os ríos que conflúen na construción (ou reconstrución) do proxecto, animado polas voces críticas das novas xeracións que, fillos deles, se incorporan ou nos incorporamos á Galicia dos novos tempos. ¿Quen dixo que se perdeu a guerra? Os pobos viven porque alimentan a esperanza de ser e non renuncian á vida.

O profesor Villares Paz, o noso novo académico, salienta no seu ensaio que unha característica da xeración de Otero Pedrayo, moi especificamente do denominado Grupo Nós, que se aglutina arredor das páxinas daquela revista, certamente decisiva no discurso cultural da Galicia contemporánea, unha das características máis significativas daquela xeración, advirte o profesor Villares, foi o feito de non dispoñer ou non recoñecer mestres anteriores.

Alfredo Brañas, seguramente o pensador máis cualificado da xeración do Rexurdimento do século XIX, morrera moi novo, con 41 anos. Manuel Murguía xa dera o mellor de si, certamente. Antón Villar Ponte publica o seu artigo "Verbas mortas" na segunda década do século (vid. *Pensamento e sementeira*, Ediciones Galicia, Buenos Aires, 1971). Nel denuncia "el regionalismo bien intencionado", "el regionalismo sano", "el regionalismo práctico" dos logreiros que, por oportunismo, se apropian da significación das vellas palabras, baleirándoas de contido. En certa maneira está a romper coa xeración anterior (ou con algúns elementos da xeración anterior), ao tempo que reclama máis pulo, máis firmeza, máis convicción, unha nova expresión da identidade nacional de Galicia. Adrián Solovio, que polas mesmas datas viña de facer a súa viaxe de iniciación ou descuberta, parece que tamén constrúe (ou reconstrúe) a historia, a súa posición no mundo, a partir de cero, coma quen necesita negar todo o que lle precedía, porque non lle serve. Certo. Pero só relativamente. Esa Galicia, a que Solovio e o seu grupo xeracional soña ou constrúe é, no fondo, unha recuperación, reelaborada (neste caso entendo que é así) por

unha nova visión da realidade e da contemporaneidade, novas experiencias, novas lecturas, novas necesidades, novos tempos. Pero unha recuperación, acaso unha relectura, non unha produción *ex novo*. Paréceme importante telo en conta. Cada xeración constrúe o seu discurso desta maneira. Adrián Solovio tampouco partía de cero. Detrás había unha realidade, a do propio país, encarnada nas súas xentes, na súa cultura popular, no seu idioma, aínda que agochado nas silveiras ou parcialmente obrigado a sobrevivir coma unha flor ventureira. Rosalía non foi unha invención, igual que tampouco a obra de Murguía e dos Precusores, que tamén están detrás do discurso de Adrián Solovio-Otero Pedrayo, aínda que non necesariamente explícita. O padre Martín Sarmiento non foi unha invención. Detrás da *Carta xeométrica de Galicia* de Domingo Fontán, o mapa que o vello don Bernaldo, o tío cura da bocarribeira, amosa a Solovio coma un tesouro, coma un segredo escondido, pouco antes de morrer, e no que o protagonista reconece, paso a paso, os lugares concretos de si mesmo, do seu país, é a memoria do que algún día outros antes ca el soñaron, e que levaban dentro, coma unha fonte de vida, tamén de esperanza, agardando que alguén viñese beber nela, para tonificarse e rexurdir de si mesmos, coma quen aviva o remol da fogueira. Esta é a nosa fogueira: o lume da vida que habemos de saber alimentar e transmitir. Detrás do vello cura e mesmo da avoa tolleitiña están os días apaixonados de Faraldo e de Añón, Rodríguez Terrazo e os mártires de Carral, cuxo monumento Adrián Solovio visita, de volta da súa viaxe por Europa e esgotados os amores de Frolinda, a marquesa do pazo de Portocelos. Di literalmente o noso protagonista:

Alí, si, unha revolución galega. Polos meados do século. Don Bernaldo, algún outro vello téñenme falado dos afulamentos. Héroses románticos. Agora recordo como meu pai —seino polas conversas da miña nai—, púñase pálido falando da sanguenta bandeira de Carral. Si fora un feito acontecido na Europa central habería nos museus litografías dos héroses xenerosos e unha citación nos mármores da historia. Pasou na Galicia. Terei que estudar o asunto (*Arredor de si*, pp. 167-168).

Estudar o asunto. Velaquí outra afirmación que non debemos deixar pasar. A xeración de Otero, a xeración de Adrián Solovio e, posteriormente, a de Martiño Dumbría e os mozos do Seminario de Estudos Galegos, decidíu, en definitiva, poñerse a estudar o asunto. Coñecer. Na información e no coñecemento está o principio das cousas, daquela igual que agora. Nos primeiros anos do pasado século XX, repito, a universidade galega era un ermo. A xeración de Adrián Solovio-Martiño Dumbría puxo en marcha un

proceso, reactivouno, instalándoo na ambición e na modernidade, cuxos primeiros resultados axiña se produciron (velaí ese proxecto ambicioso e moderno que é *Terra de Melide*, por poñer un caso, ou a participación de moitos intelectuais do grupo na elaboración e nos estudos previos do Estatuto de Autonomía de 1936), aínda que as circunstancias históricas, como dixen, tronzasen ou adiasen traxicamente aquel soño compartido. Pero a semente ficou nos sucos, e eles mesmos, en parte, na medida en que puideron, e sobre todo os que viñeron despois para continualos, souberon facela xerminar. Nós somos o seu froito, a súa vitoria contra a fatalidade, que non nos venceu.

A partir da década dos anos 70 prodúcese na universidade e na intelectualidade galega, minoritaria, pero activa, un rexurdir obxectivo. Antes falei de tres grandes liñas de estudo ou coñecemento que constitúen, de feito, as grandes achegas deste período ao discurso da modernidade e, en parte, do novo rexurdimento: a Economía, a Filoloxía e a Historia.

Non é o momento de afondar nas dúas primeiras, que empatan cos traballos da xeración da República e que se desenvolven despois nas obras de Valentín Paz-Andrade, Xosé M. Beiras Torrado ou a xeración da *Revista de Economía de Galicia* (1958-1968) que dirixía en Vigo Xaime Isla Couto, e que se materializan nas fornadas de licenciados e investigadores que a partir do ano 1967 comezan a saír da Facultade de Económicas, creada daquela na Universidade de Santiago de Compostela. A Filoloxía Galega avanzou poderosamente dende a creación do Instituto da Lingua Galega (1971) e os traballos da Facultade de Filosofía e Letras, no departamento de Filoloxía Románica. Non é posible esquecer os traballos de Constantino García e os seus discípulos, que en parte o continúan dende esta Academia, así como os do profesor Carballo Calero, que se fixo cargo da primeira cátedra de Lingua e Literatura Galega no ano 1972.

Paga a pena pararnos algo máis, non obstante, nas novas xeracións de historiadores que polas mesmas datas se forman na Universidade de Santiago e á cal pertence o novo académico, o profesor Villares Paz, e mais o noso actual presidente, o profesor Barreiro Fernández, froitos logrados daquela xeira.

No discurso da nación contemporánea (a nación que rexorde) estes tres piares son fundamentais: Economía, Filoloxía e Historia. A Historia representa os ali-cerces, a memoria crítica, o documento, tamén a tradición e a consciencia do que somos, elaborada ou reinterpretada cun novo pensamento crítico, mesmo cunha nova metodoloxía, como corresponde. Decía ao principio da miña intervención que cada xeración tende a escribir ou reler o pasado á súa maneira, segundo os seus propios intereses, preocupacións, emocións e necesidades. Tal é o discurso dialéctico. Verea de Aguiar, Benito Vicetto, moi principalmen-

te Manuel Murguía construíron unha idea de Galicia a partir da súa visión da Historia, procurando no pasado as súas marcas de identidade, mais proxectándolas moi especialmente cara ao futuro, pois o historiador le a historia dos feitos dende o tempo presente e interrogándose respecto dos grandes desafíos do porvir. A xeración das Irmandades da Fala, a xeración Nós e a xeración do Seminario de Estudos Galegos fixo o mesmo. Velaí a obra de Vicente Risco, de Florentino López Cuevillas, de Bouza-Brey ou do propio Otero Pedrayo, por citar só algúns exemplos. Certo que a Guerra Civil e a prolongada posguerra significaron un importante paso atrás, ou se queremos velo doutro xeito: un freo obxectivo naquel pulo modernizador, nesta materia igual ca noutras. Nos anos 70 xorde na Universidade de Santiago, da man dalgúns mestres que xa se citaron nestas intervencións (García de Cortazar, Eiras Roel, Alberto Babil, J. García-Lombardero, etc.) unha nova xeira, unha nova metodoloxía, un pulo novo que esta tarde celebramos. Á par deles, ás veces en paralelo, traballaba e florecía o esforzo dos resistentes. Novas maneiras para reescribir os vellos textos. Viño novo a renacer na flor das antigas pipas patrucias.

O ingreso na Real Academia Galega do profesor Villares Paz, de traxectoria intelectual abondo contrastada, é un exemplo do que digo: exemplo brillante e ilusionante. Os mozos e as mozas que se formaron naquelas aulas e con aqueles mestres, mais que souberon procurar outras fontes de información alén das estritamente académicas, dentro e fóra da Universidade, na procura de si mesmos, coma o Solovio que retorna, cheos de preguntas, cheos de ilusión e enerxía, aquela mocidade nova que se incorpora á Compostela de finais da década dos 60 e nos anos 70, digo, mesmo coas limitacións da época, que tamén as había, constrúen unha nova xeración e, coa perspectiva destas tres décadas, confirman un corpus de traballo, información e coñecementos certamente impagable, por non dicir tamén que decisivo. Eles (nós) son a expresión non precisamente do fracaso, moito menos da derrota, senón da esperanza, colleita feliz (aínda que non sexa perfecta, porque nada é perfecto) dos que nos precederon. Así avanza os pobos a través da Historia, mentres se senten vivos.

Nunca soubemos tanto de nós, nin tan ben, nin tan contrastadamente. E non partiamos de cero. O lume estaba aquí. O lume de Solovio. O lume de Martiño Dumbría. O soño ilusionado e ilusionante dos devanceiros. A nosa responsabilidade, coma nas vellas lareiras do país cando chega o ano novo, ha de ser saber transmitirlo, máis rico cada día, máis esixente, máis crítico, máis universal e, por universal, máis noso.

Dixen.

ÍNDICE

DISCURSO DE INGRESO DO ILUSTRÍSIMO SEÑOR DON RAMÓN VILLARES PAZ	7
I. Laudatio da “cadeira”	11
II. Un romance “rápido” e “actual”	16
III. Fuga a Madrid: “¿Quen son Eu?”	34
IV. Vento de Europa: París	60
V. A chamada da Terra: Berlín	85
VI. Retorno: “un camiño de redención”	106
VII. De Solovio a Dumbría: “¿Para que son bo?”	129
VIII. Fontes e bibliografía	135
RESPOSTA DO EXCELENTÍSIMO SEÑOR DON VÍCTOR F. FREIXANES	147