

FUGA E RETORNO DE ADRIAN SOLOVIO

Sobre a educación sentimental dun intelectual galeguista

Ramón VILLARES

Indice

0. Prólogo para “no gallegos”.

I. Un romance “rápido” e “actual”. II. Fuga a Madrid: “quen son Eu”, III. Vento de Europa: París, IV. Berlín: a chamada da Terra, V. Retorno: “camiño de redención” VI. De Solovio a Dumbría: “para qué son bó”. VII. Fontes e bibliografía.

0. Prólogo

El texto que sigue es amplio y, en ocasiones, tal vez algo prolijo. Trata de un autor como Otero Pedrayo, de enorme facundia expresiva, por veces excesivamente barroca, que quizás se traslade a mi propio texto; y, en segundo lugar, está centrado en una obra, *Arredor de sí* que, escrita en gallego en 1930, no ha sido jamás traducida a ningún otro idioma y que, por tanto, no es familiar para un lector actual, por culto y atento que esté a la literatura peninsular del siglo XX. Por esta doble razón, me parece obligado redactar un breve resumen para lectores no gallegos, que permita acotar autor, obra y época en el marco general que se examina, que es el de la construcción de un relato literario e intelectual de la formación de una generación, como la *Xeración Nós*, que fue esencial en la cultura y la política de Galicia desde 1918 hasta, al menos, 1936. Trataré de sintetizar la cuestión en tres aspectos, con un colofón final.

En primer lugar, conviene presentar al autor y a su obra. El autor es Ramón Otero Pedrayo, nacido en Ourense en 1888, en el seno de una familia de profesionales liberales (padre, médico; abuelo, abogado), con algunas posesiones rurales en las cercanías de la ciudad, en la aldea de Trasalba, donde tenían un “pazo”. Es una zona de valles cercanos al río Miño o de transición hacia las comarcas más montañosas del interior, que el propio Otero definió como de “bocarribeira”, palabra que aparece con frecuencia en la prosa oteriana. Trasalba es aquí utilizada muy frecuentemente como sinécdoque de autor, protagonista y, a veces, incluso de toda la obra oteriana.

Otero era hijo único y quedó huérfano de padre a los diez y seis años, apenas terminados los estudios secundarios. Esto explica sus estrechas relaciones con su madre, que algo se mencionan en el texto que sigue. Su formación reglada y la “informal” se hizo en varios círculos. En el Instituto ourensano, donde encuentra grandes maestros, en la Universidad o en el Ateneo de Madrid. Pero también se forja en su “cenáculo” ourensano, con Risco y López-Cuevillas, donde leen literatura, discuten y se constituyen en personas “cultas” en una capital de provincia. Son autores “autodidactas” formados básicamente a través del torno cultural que era entonces la cultura francesa. Muchos de

ellos no sólo viven en la misma ciudad, sino en la misma calle e incluso en la misma casa, como sucede con Otero y Risco. Ellos constituyeron la llamada *xeración Nós*, así llamada por la revista *Nós*, que comenzó a publicarse en 1920, como un “boletín mensual” de la cultura gallega, escrita en lengua gallega.

Otero Pedrayo tarda mucho tiempo en “definirse” como un intelectual. Aunque forma parte de las primeras aventuras generacionales dirigidas por Vicente Risco (*La Centuria*, 1917; revista *Nós*, 1920; *Irmandades da Fala*, 1918), su “conversión” al galleguismo es un proceso lento, que no concluye hasta 1923. Durante la Dictadura de Primo de Rivera es cuando se perfila este autor como un geógrafo profesional (*Guía de Galicia*, 1926), un apasionado de los viajes (*Pelerinaxes*, 1929), un novelista que construye grandes frescos históricos (*Os camiños da vida*, 1928) y un intelectual que reflexiona sobre su relación con la cultura y con Galicia. El río al que llegan todos estos afluyentes es, justamente, la novela *Arredor de sí*, escrita en 1929. Luego, vendrían, entre otras obras, dos esenciales: *Ensayo histórico de la cultura gallega* (Madrid, 1933) y *Devalar* (1935). De forma paralela a esta obra intelectual (literaria, ensayística, periodística...), Otero se convierte a partir de 1930 en un referente de la política galleguista. En 1931 sería elegido diputado en las Cortes constituyentes, en 1936, presidente del Seminario de Estudos Galegos. Aunque parece no haber cortes, lo que sucede a partir de la guerra civil es ya bastante diferente de toda la trayectoria vital e intelectual de Otero y esto nos aleja de la cuestión analizada aquí, aunque no dejaré de aprovechar sus textos memorialísticos, escritos en los años sesenta, dado que se centran en los tiempos del Noviciado y del Ateneo, para encuadrar mejor la peripecisa sentimental del protagonista y de su creador.

En segundo lugar, conviene presentar de forma sintética el contenido de la obra *Arredor de sí*, para guiar al lector de las páginas que siguen. El protagonista, Adrián Solovio, es un trasunto del autor y de la propia generación a la que pertenece. La estructura de la misma está organizada con (casi) un único personaje, que a veces cuenta sus pensamientos y en otras ocasiones describe (él o el narrador) lo que ve. En la primera parte, la acción se desarrolla entre Madrid y la aldea de la que había partido. Luego, se desplaza a Francia en busca del “viento de Europa” aunque la acción transcurre solamente en París, más tarde en el Rhin (Colonia) y brevemente en Berlín, donde recibe unha “llamada” de la Tierra. Su retorno, por Amberes, lo lleva a La Coruña y Santiago y, finalmente, a su aldea natal, donde acaba su proceso de conversión e inicia su “camino de redención” de la Tierra, esto es, de Galicia. La obra consta de catorce capítulos, de los que siete de ellos se sitúan fuera de Galicia y los otros son, bien descripciones de su casa y familia, bien de Galicia en su conjunto.

El objetivo central de la obra es, obviamente, el de contar un proceso de “autoformación” o de “autoconciencia”, al estilo de las novelas del tipo *bildungsroman*. Se trata, pues, de una novela de “tesis”, en la que el protagonista debe experimentar un proceso interior de transformación de su previa formación, como un aspirante a profesor de filosofía, a ser un intelectual de la nación dormida, que está llamado a despertar o “resucitar”. Las reflexiones del protagonista plantean el contraste entre su formación como intelectual “castellano” o “español” (con su larga estancia en Madrid, sus excursiones a Toledo y Burgos, sus referencias a la ILE o al Ateneo) y su carencia de sosiego (“acougo”), de no tener una vida con sentido, con un fin concreto: la obsesión de toda una generación “desdeñosa” y “decadente”. Por eso, abandona Madrid (y Castilla) y va en busca de Europa. El eje central de la acción se sitúa en París, donde admira la obra y el pensamiento de Bergson y, sobre todo, de Maurice Barrés y donde encuentra a una mujer, que le sirve de nuevo de contraste entre su idea de Galicia y la

que tiene su amada. Finalmente, su retorno a Galicia se produce en Berlín, como lugar de frontera entre la europa románica y la eslava.

En tercer lugar, el retorno a la Itaca natal. Este reencuentro con Galicia se estructura en dos planos diferentes. De entrada, gracias a la descripción progresiva de lo que es Galicia y su aldea natal, su familia y sus antepasados, así como la idea tópica que de su tierra tienen los gallegos que viven en Madrid o una gallega “cosmopolita” como su amante, la marquesa, a la que reencuentra en París. Luego, la sucesiva “epifanía” de los lugares de su infancia, en los que aparecen dos elementos de contraste: a) los antepasados (el tío Bernaldo, la tía-abuela, la madre), que le transmiten un legado histórico, el sentimiento de la Tierra, la religiosidad, la Tradición y el compromiso con la cultura gallega. El momento central es la visión del Mapa de Fontán (una “Carta geométrica de Galicia”, compuesta por el matemático Domingo Fontán hacia 1840) que actúa como un recurso parecido al “plátano de Taine” de las novelas de Barrès: es la llave de la conversión del protagonista, de su epifanía de Galicia, como el “plátano de Taine” lo es para los muchachos loreneses que buscan la “energía nacional”; b) la posición de los “filisteos” o no comprometidos con la Tierra, que se simboliza en su hermano Xacobe, un tipo moderno y “sportivo” que abandona la aldea y se instala en la ciudad, como empleado de Banca.

En su reencuentro con Galicia, Solovio se considera un intelectual gallego, precisamente por su experiencia europea y por su capacidad para sentir una tradición, que es la que descubre con su retorno. Adopta entonces un compromiso cultural y político que no tenían ni los gallegos de Madrid, ni la marquesa en Berlín ni tan siquiera sus coterráneos de pazo y su propio hermano. Es una parábola de la conversión del protagonista, desde luego también del autor y de su generación, y una apuesta de carácter doctrinal para ilustración de las generaciones venideras. El texto de Otero termina con la referencia de que con su retorno a Galicia, acaba el periplo de Adrián Solovio, que se “hace historia” y a partir de entonces comienza su etapa de “redención” de la patria dormida. Esta redención no es obra sólo del protagonista, sino de una “falanxe” de seguidores, que en mi análisis se identifican con las jóvenes generaciones que se integran en el Seminario de Estudos Galegos y en la experiencia política de la II República, a través de la figura de Martiño Dumbría, uno de los protagonistas de la novela del mismo autor, *Devalar*, publicada en 1935.

Como colofón, un apunte sobre los referentes intelectuales con los que he intentado contrastar la obra de Otero. Su explicitación deriva del propio análisis de las novelas, pero también de la formación intelectual y sentimental del autor. Es evidente que *Arredor de sí* es una novela intelectual, que tiene tanto o más de ensayo doctrinal que de relato propiamente literario. El meollo de su discurso es la elaboración de una propuesta alternativa a la formación académica y sentimental recibida en su juventud, como una metáfora de lo que estaban haciendo entonces las élites cultas gallegas. Hay un conocimiento directo de obras de la generación del 98, algunas de ellas expresamente citadas (Azorín, Baroja...), y de la generación del 14 (Ortega, Azaña..., citadas indirectamente). Pero lo más relevante es la conexión de Otero Pedrayo con el pensamiento conservador francés, de raíz romántica, con la figura de Maurice Barrès en primer término, en el que se resumen Chateaubriand, Stendhal o Taine. Esta remisión a Francia nos obliga incluso a reparar en la cultura nacionalista catalana “noucentista” y, de forma especial, en D’Ors. El aire de familia existente entre algunos textos de Azorín (*La voluntad*, 1902), de Barrès (*Les déracinés*, 1897) y de D’Ors (*La Ben Plantada*, 1911) parece más que evidente. El resultado es la afirmación de una generación intelectual, compuesta por Otero, Risco y otros, que se hace a la vez gallega y europea, que es el modo de oponerse o de rechazar la formación intelectual castellana.

El objetivo último de este ensayo interpretativo de la novela y, por extensión, de la figura de Otero Pedrayo alrededor de 1930 es el fijar su posición como un intelectual comprometido con la construcción de Galicia como una nación-cultura, con sus referentes ideológicos y sus rupturas generacionales que, en parte, se resuelven como un “momento fundante” o, como diría Risco, como resultado de ser “pre-discípulos” de sus maestros. Pero también se trata de situar a estos intelectuales en un marco “epocal”, en el que con algunos decenios de diferencia, emergen similares problemas a los de otros ámbitos intelectuales y políticos españoles, sean los vinculados con la ILE, sean los más “ateneístas” o sean los comprometidos con tareas similares (aunque poco permeables por la “estanqueidad” de las culturas nacionales periféricas) en el caso de Cataluña. La diferencia viene marcada, tal vez, por el tono o “punto de vista” adoptado, al ser predominante la materia literaria sobre la propiamente histórica.

Debo advertir, finalmente, que en el texto que sigue hay varias voces que, en la medida de lo posible, se ha intentado separar o no mezclar. Está la voz del protagonista, Solovio, que cuenta lo que piensa o lo que ve, a través de citas textuales de la obra. Está, en otro plano, la voz del autor, Otero Pedrayo, que unas veces se expresa en el propio texto novelado y otras en obras diferentes (ensayos, memorias, epistolario) que sirven, más que de contraste, de refuerzo de las posiciones de Solovio. Aunque uno y otro son figuras bien diferentes, las confluencias son bien notorias. Y está, en tercer lugar, la voz del investigador actual, que quizás de forma algo tramposa argumenta, compara, aduce información que no siempre, ni mucho menos, estuvo a disposición ni de Solovio ni de Otero. Son las ventajas del historiador que obra sabiendo cual es el “futuro del pasado”. Pero también son las obligaciones del científico social que ha de hacer de todo texto, próximo o remoto, un texto contemporáneo, esto es, un texto actual.

I. Un romance “rápido” e “actual”

“*Begann die Werke*”. Así, con esta certeza, está encabezado o modesto caderno no que Otero comeza a redacción de *Arredor de sí*, 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 extrañamente 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 como “romance rápido” ou, como diría o seu autor meses máis tarde, unha “novela actual, case actual” (Salgado, 2001, 215). *Arredor de sí* ten moitas características propias dun *roman à thèse*, na que ademáis de formación do protagonista, hai vontade de fixar unha mensaxe. È unha obra na que non suceden cousas, nen abundan as persoaxes –certamente, só hai unha figura central rodeada de cando en vez por unha ducia de figuras moi pouco perfiladas-, nen hai dramas terribles, senón que hai argumentos e razóns que explican as decisións tomadas, a roita escollida polo protagonista, tanto na fuxida desde a súa casa familiar, como no seu retorno. È 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 como de persoaxes históricas, pero tamén de cidades e vilas, ruas 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 eso se tén definido esta obra de Otero como un romance cultural ou intelectual, cando non pertencente ao ramo da “novela lírica”.

O seu protagonista é Adrián Solovio. Trátase dunha figura de ficción, por tanto inexistente, o que acarrea 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. Sen embargo, son estes dous planos os que me interesan: a ficción de Solovio, a realidade intelectual do seu autor, Ramón Otero Pedrayo. Delambos serán protagonistas, 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*.

O romance *Arredor de sí* ten sido considerado como unha obra de forte contido autobiográfico, no que o seu autor trata de explicar a educación sentimental de Adrián Solovio como un 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 pretensamente superior, e a sensibilidade do protagonista, que non logra acougar ata que se produce a conversión ou a descuberta de Galicia como a súa propia e íntima cultura. Que Solovio, como 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” (*Galicia emigrante* (1955, núm.15). Menos claro está o asunto de se esta obra reflicte a peripecia do autor ou, de forma máis alargada, a da xeración *Nós*, á que el mesmo, con Risco, Cuevillas, Losada ou Castelao, pertencía. Vicente Risco así o quixo asentir no seu coñecido ensaio *Nós, os inadaptados*, escrito só tres anos despois da publicación do romance oteriano, cando afirmou que “*Arredor de sí*, 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 ten sido discutida por autores como Carlos Casares, para quen sería unicamente o propio Otero quen está detraís da figura de Adrián Solovio, o certo é que na obra atópanse moitos compoñentes de natureza xeracional ou mesmo epocais que nos permiten achegarnos a ela desde unha perspectiva de historia da cultura, que nos situe 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” son ben coñecidas e, ademais, aquélanlle totalmente á obra de Otero Pedrayo, que en concepto de tal ten sido analisada como 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 heroi xove que, mediante a experiencia da viaxe e das relacións afectivas, pasa da ignorancia ao coñecemento de sí 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, J.S., 2002). O que acontece é que en *Arredor de sí* a figura do protagonista resulta ser especialmente dependente desa colectividade, ata o punto de que é unha persoalidade colectiva a que experimenta o proceso de formación e non únicamente o individuo concreto. Adrián Solovio representa ao autor, a un grupo xeracional pero, sobre todo, ao intelectual que se ocupa da “resurrección” da patria dormida, 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, como 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 como no estranxeiro. Ramón Otero Pedrayo gostaba moito das viaxes, dos camiños, das pelerinaxes. Era unha forma de facer patente a súa formación intelectual de raíz romántica, na que o gosto pola paisaxe, o contacto coa natureza pero, sobre todo, a concepción da vida individual como 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 como 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 minga de mencións ao desprazamento no espacio e no tempo: *Os camiños da vida*, *Devalar*, *A Romeiría de Xelmírez* e, naturalmente, *Arredor de sí*, a expresión máis acaída do movemento, como unha viaxe interior do protagonista.

A viaxe comeza como unha fuga, un abandono do lugar natal, ao que se desprezia ou, cando menos, non se lle dá valor. É unha idea moi común neste tipo de “novelas de formación”, que se serven da viaxe como 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 inmenso 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 como na Europa mediterránea, como recoñecía no prefacio das súas obras completas, botadas ao mar da lectura en 1826: “Eu véxome decote como un navegante sempre rio arriba no seu vaxel” (Hartog, 2003). Como 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 Palestina. Os intelectuais e artistas de finais do século XIX, que se volveron unha miga románticos, gustaron asemade da viaxe como 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 Barrés, poden servirnos de exemplo. Pero é que a viaxe resulta ser a chave fundamental para a descuberta de un mesmo ou da patria á que se pertence.

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 persoas (darredor dun cento) perderon vidas e patrias no século XX. O panorama cultural europeu está inzado de escritores, básicamente centroeuropeus, que fuxen das novas fronteiras deseñadas polos tratados de paz a partires de 1918. Entre estes fugados atópanse rusos alérxicos á revolución bolchevique, milleiros de hebreos de raiz vilega

e procedencia oriental, que se deslocan ás grandes capitais da *Mitteleuropa* (Viena, Berlín) ou *dandys* occidentais que procuran outra vida na Europa mediterránea ou que fuxen 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 xudea– poden servir de referente individual destas prácticas certamente colectivas e masivas. Dalgúns deles botaremos máis como comparanza da peripecia soloviana.

* * *

A formación de Otero Pedrayo, á altura de 1930, é a propia dun intelectual que gastou moitos días da súa vida máis en leituras, viaxes e tertulias, do que nunha educación estritamente regulada. Nos anos de mocidade, como logo se verá á conta do Solovio, cubriu cómodamente 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 cadeira de Xeografía e Historia. Foron anos de dúbidas e de buscas desacougadas, como lle 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 parlamentares) 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 *dilettantes* ou, dito á moda orteguía, uns “espectadores” renuentes 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 subxetivismo, 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 fíxoio dun modo rápido e drástico, a partires de 1918 e cun entusiasmo máis que notable, despois de norear pola teosofía e polo orientalismo, que cómodamente “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 Dictadura de Primo de Rivera, malia a súa participación intermitente en eventos significativos, como 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 servírnos de sebe que demarque a roza feita polo autor no *Arredor de sí* do monte abertal en que consiste o conxunto da súa obra.

Na obra de Otero Pedrayo hai algúns conceptos que están decote presentes e que rexen todo o seu labor como escritor, romancista e mesmo como investigador da xeografía e da historia. Un destes conceptos, talvez o primeiro de todos, é o seu

sentimento da Paisaxe ou da Terra como 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 acadamos maior concreción e relevancia. Podería pensarse que deriva da súa especialización profesional como xeógrafo, pero non é razón suficiente. O sentimento da Terra expresa cabalmente unha gran parte da súa formación intelectual: o seu gosto 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 sí de mutua interacción; posición que Otero aprendeu nos textos da xeografía rexional francesa, tan debruzada no estudo da interrelación entre *milieu* e *race*; e, enfin, 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 como elemento explicativo da vida dos individuos. Otero chega a admitir que ata sente “climáticamente as falas” (LMV, 114). Esta importancia da Terra poráse 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). Algúns dos autores máis lidos por Otero, como Goethe ou Chateaubriand, son vigas mestras do romantismo europeo. Alén do aprecio da paisaxe e das viaxes (con frecuencia, á procura de “ruínas” ou monumentos esquecidos ou pouco apreciados), o romantismo impuxo un xeito particular de relación coa Historia, consistente no feito de que ningunha realización dun pobo se pode someter a un criterio universalista. Cada pobo, por tanto, ten a súa historia, en tanto que froito dun *volksgeist* ou espírito popular e nacional, como con tenacidade defendeu Herder fronte á elegancia universalista dun Voltaire. Esta idea do romantismo 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, nen 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, como moitos outros autores, transforma en aprecio pola Tradición. O respecto pola Tradición pode levar a posturas ideolóxicas consideradas, normalmente de forma despectiva, como “tradicionalistas” ou “reaccionarias” no ronsel dos autores que enxuiciaron 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 como suma de individuos senón como agregación de unidades orgánicas colectivas, é máis plural e complexa do que aparenta. A obra toda de Otero é unha boa comprobación 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 decilo ao modo de Renan, é unha das expresións dese respecto pola Tradición e polo pasado que emana do todo o romantismo 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 podentes

metáforas: as albres son as suas preferidas, como 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 Terrachá, esoutras albres (tilos, talvez) que olla no xardín do Ateneo mentres debulla libros...son metáforas análogas ás empregadas polo seu mestre Barrès, como a do chamado “pradairo de Taine” perante o monumento parisiño dos Inválidos, que logo se porá en relación -por analogía explicativa- co oteriano mapa de Fontán. A “metáfora vexetal” da albre 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 albres presentan continuidade e espiritualidade, forza da natureza e ansia de contacto coa divindade, enraizamento na terra e dirección cara o ceo. Qué mellor metáfora para expresar o senso inmorrente da Vida.

Alén de Paisaxe e Tradición, ou sexa, de Terra e 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 certezaas científicas nas que vivira o pensamento europeo da segunda metade do XIX, entre os paradigmas de Spencer e Darwin. Otero formouse intelectualmente na crise daquelas certezaas, como moitos dos seus coetáneos da *fin-de siècle* europea (en España, a xeración do 98 e mesmo a de 1914; a xeración *Nós* en Galicia). O positivismo debía deixar paso ao vitalismo e a certas formas de irracionalismo, de apelación aos sentimentos antes do que á razón. Por eso Otero (e Solovio) nunca chegan a entender a Kant (saiban ou non alemán) e beben con máis gosto da fonte de Bergson e do seu *élan* vital que dos textos do sabio de Koenigsberg. Estas tendencias ideolóxicas, por partilladas que fosen pola mocidade europea de finais do XIX, non eran inocuas nen 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 como 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 reximes representativos, que disolvían a identidade das elites no acto electoral; laiouise da presenza pública dos “bárbaros” e dos “filisteos” como representantes da multitude, no sentir de Le Bon ou das “masas” do ensaio de Ortega. O rexeitamento destas posicións ten que ver coa aparición das sociedades de masas, un feito evidente despois da Grande 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 Spengler puxera en boga (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 G.M. Trevelyan, quen dixera a principios de século que “os filisteus capturaron a Arca da Alianza”, amósase moito máis pesimista despois da Grande Guerra. Nunha carta á súa nai, escrita en 1921, confesa que “curiosamente é distinto vivir antes da guerra que despois. Esfumouse a certidume da permanencia” (Cannadine, 1992, 88). Era a percepción da perda de seguridade e tamén do trunfo 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, como Stefan Zweig, nas suas lembranzas do “mundo de onte”.

Aplicados estes presupostos ao romance *Arredor de sí*, 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 do Adrián Solovio reflicten, antes ca nada,

un desprecio pola sociedade de masas na que comeza a vivir e unha desesperada búsqueda dunha identidade persoal que o distinga do resto dos individuos. È o drama dos “vinculeiros” perante a aparición dos “filisteos” (os *heritiers* contra os *boursiers*, dos que fala Eugen Weber, adiántandose á xerga popularizada polo Bourdieu) que no romance oteriano representan dous irmáns: Adrián fronte a Xacobe. A obra oteriana resulta, pois, algo enganosa nas súas apariencias. 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 lograr atopar un programa de acción, un camiño para desplegar a súa enerxía e exercer a súa vontade redentora. E ese programa está na identificación con Galicia, como Terra e como Tradición, á que pretende restaurar (no senso clásico da palabra) mediante un “camiño de redención”.

* * *

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. È un dato admitido que *Arredor de sí* 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 eus contidos diverxen notablemente e, desde logo, nada permite presumir no primeiro texto a fartura de reflexións e referencias que ten *Arredor de sí*. Trata de escribir un romance de tese, como 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 cómodamente no rubro de romances. No caso d’orsiano, téñese definido a obra tanto como “novela”, “ensaio filosófico” ou “poema en prosa” (X.Pla, 2004, X), na liña que o propio autor pensaba cando, en carta a Unamuno en febreiro de 1912, decía 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’anarquía i la confusió de doctrines i de tendències que avui domina” (D’Ors, 2004, 126). Algo semellante se podería decir das obras de Barrès 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 o que escribiu [Barrès] tivo unha finalidade política” (Blasco Ibáñez, 1918, 22). As 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 a obras barresianas en 1923: “son labor tan patriótica como artisticamente nula” (O.C., IV, 439).

A este mesmo fin responden as obras maiores dos membros da xeración *Nós* – pensemos só n’*Os camiños da vida* de Otero ou no *Porco de pé*, de Risco, delambas

publicadas no mesmo ano 1928 e, talvez, templadas na mesma forxa da revista ourensá-, que é o 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 despertar a patria dormida (Fernandez Pérez-San Julián, 2003). *Arredor de sí* non é obra teórica ao estilo da *Teoría do nacionalismo galego* do Risco de dez anos antes, nen destila a carraxe do *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 risquián desempeñara nos primeiros anos vinte. O seu contido doutrinal non é tan explícito como na obra do catalán *Xènius* e os conflitos ideolóxicos 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.

O paralelismo desta obra oteriana é claro con obras da xeración do 98 publicaron, como *La voluntad* de Azorín ou *Camino de perfección*, de Pio Baroja, delambas 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. Pero as dúas mentadas obras de Baroja e Azorín teñen especial importancia, por seren de temática análoga á ensaiada por Otero no *Arredor de sí*. Son obras que Azaña considerou no seu tempo como 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, como en *Arredor de sí*, 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”. Veleiqué a diagnose dun fino crítico literario como Azaña, á altura de 1930: aqueles romances son “testimonios irrecusables” do ambiente de principios de século, de malenconías e solpores, de palabras maiúsculas (Verdade, Vida, Espírito...) e de “moral nietzscheana”, de loita constante por algo, aínda que non se soubese ben porqué había que loitar (Azaña, O.C., I, 629).

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. 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 de contado á etapa de formación de Solovio no Madrid dos primeiros anos do século. Logo acompañaremos a súa excursión europea, reducida na práctica a dúas cidades especialmente representativas e parcialmente opostas: París e Berlín. 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 como entre os galegos de Madrid ou nas súas conversas europeas coa súa amada Marquesa: unha Galicia vagamente sentida, de orixe romántica, pero subalterna cultural e politicamente.

II. Fuga a Madrid: “quen son Eu”

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, como a fixera o seu creador, Otero Pedrayo, quen botou unha minga de anos en Madrid, entre 1905 e 1919. Solovio deixara atrás os seus lugares da infancia e primeira mocidade e voltaba 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, no outono de 1908: “se acabou la vida de estudiante, primera etapa de la *hombría* (...). 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 qué 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.

Cómpre comezar por ollar o Madrid que atopa Solovio, guiados polo que o propio Otero vira desde a súa chegada á capital no ano 1905. Gobernaban os liberais, que presidía o galego Montero Rios, 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. Tamén lle era familiar pola amizade que o “golpe de Lourizán” 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 para o seu bufete madrileño sito na rua do Duque de Alba. Na primeira viaxe a Madrid, en tren “en día de diputados”, coñecera a Luis Espada, deputado polo distrito de Verín, e ao marqués de Figueroa, falangeiro e populista, que mesmo lles falara en galego aos paisanos na estación do Barco de Valdeorras. E levaba cartas de presentación (para Sánchez-Moguel, Salés y Ferré, González Garbín...) e mesmo algunhas botellas de tostado para sí e de “cañeja” para Bugallal. A vida cortesana oficial era a fonte principal de noticias e de acontecementos: visitas de mandatarios estranxeiros, como 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 Xurisdiccións, a guerra de Marrocos.....De todo esto fala Otero nas súas cartas á familia.

A carón desta vida oficial, hai un Madrid plebeu que percibe a mozo Otero nada máis baixar do tren. È o Madrid cheo dun bafo de “acento popular de chaves de navalla de Albacete”; é a cidade dos bairros sureños, 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 ruas e casas, engalanadas con azulexos que moito lle sorprenden ao mozo ourensán (LMV, 29). Era Madrid unha mestura de “xenialidade” e “chabacanería” (en apreciación orteguía), que literariamente reflectira un dos mestres imaxinarios de

Otero, o granadino Ganivet no seu romance *Los trabajos de Pio 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, como antes Otero, chegaba por primeira vez a unha grande cidade.

Madrid era daquela unha urbe en proceso de rápida transformación, como 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 ademáis tiña por diante á 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 Comunicacions, Telefónica...).

Un exemplo paradigmático foi a construción 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 crónica para o xornal arxentino *La Nación* en abril de 1910 (Pardo Bazán, 1999, I, 376). Tardaría decenios en se rematar. Esta nova arteria madrileña –que nas cavilacións 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, como Solovio, vivían en casas de hóspedes das ruas próximas a San Bernardo (Estrella, Luna, Silva, Tudescos...). Unha desas ruas, a de Jacometrezo, que foi a máis desventrada pola nova arteria urbana, será evocada por Otero como 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 respeito do Solovio que, entre malencónico e fracasado, retorna a Madrid e pasa de novo polos seus lugares máis que coñecidos, vividos longamente. Era unha cidade “en fase de renovación”, na que ía entrando o “confort doméstico”, como observaron Azaña ou Pla en diferentes evocacións da urbe madrileña, escritas cara 1930.

* * *

A vida estudiantil de Otero, aínda que atemperada polas longas estadias en Trasalba e pola estreita relación coa súa nai, sobxace en moitas pasaxes do *Arredor de sí* e, con outra intención, en varios perfís 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”, perto 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 W. Benjamin. Foi a época dourada dos cafés e das tertulias de Madrid, como 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. 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 enxuiciar sistemáticamente irónico sobre as cousas” (LA, 18).

Aquila 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 boga en Madrid, que a gastaban moitos intelectuais, desde Menéndez y Pelayo aos irmáns Quintero e os Machado (Bravo Morata, 1970, I, 555). Unha sorte de “dandysmo” en estado puro, como propio dunha minoría que non tiña máis problemas perante a vida que a de descubrir quen era e non tanto para qué servía. Era a vida propia dun “señorito de Madrid e provincias imitadeiras”, carente de entusiasmo, que tiña as “azas cansas”, como 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 despreciaba (AS, 17). É unha escea 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, ademáis, relatado en diarios “íntimos” (Azaña, O.C., III, 810)-, a coincidencia ten máis valor epocal que simplemente referencial.

* * *

A vida de Solovio neste Madrid do primeiro tercio do século XX desenvólvese, basicamente, darredor 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, Escorial, Burgos...). A súa formación intelectual é, como a de tantos coetáneos, basicamente a propia dun autodidacta, pero con algúns matices. O acceso á universidade é unha experiencia importante da que, sen embargo, 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 sí* tiña da vida universitaria non era especialmente positiva, dacordo coas notas deixadas na súa lembranzas estudiantís. Algúns dos profesores madrileños, como Garbín, Sales y Ferré ou o “sabio filólogo” Sánchez Moguel eran “algunas de las grandes amistades de Don Marcelo” (Otero, 1992, 99 e ss.), de modo que entra de contado en contacto con eles. Sen embargo, poucos profesores o chegaron a entusiasmar e non de todos se lembra o propio Solovio; só evoca expresamente aos profesores de Letras, Morayta e Garbín, mentres que cos de Dereito apenas empatiza. Houbo profesores que deixaron algunha pegada máis forte no Otero universitario, como 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” 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, como discípulo que se consideraba de Cossío, e logo derivou cara as campas do socialismo obreiro, chegando a ser deputado na República, canda o propio Otero.

Adrián Solovio tiña certa preguiza para lembrar o seu paso pola universidade e as figuras dos seus catedráticos: "Ecos castelariños, sudadas sistemáticas krausistas, sentido común de dereito badoco nunha néboa fedente de xardín da Universidade", lle decía en entrevista a Johan Carballeira, a comezos de 1930 (Salgado, 2001, 214). Pero recoñecía de forma implícita que fóra 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 perderse camiño da América" (LA, 41), onde había ser imprentado como foi o romance *Adolescencia*. Nas suas 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 sua 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 extraña esta indiferencia respecto dos mestres universitarios -moito menos amados que os do Instituto ourensán, se tomamos como indicador o elenco do *Libro dos amigos*- que podería explicarse pola sua 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 como, sobre todo, en Dereito onde apenas lle prestaban nen o profesorado nen o alumnado. En todo caso, a precisión con que na sua vellez, cando redacta as *Lembranzas*, evoca figuras, nomes e mesmo escenas universitarias, indica que esta experiencia escolar do señor de Trasalba non foi resultado de ir polo atallo.

* * *

O profesor de liceo en Ourense, Moreno López, animara ao mozo Otero a entrar en contacto coa xente da Institución (ILE) en Madrid. Pero é mandato que nen Otero nen Solovio cumpren axeitadamente. Había algo no universitario Otero que non o inclinaba cara o institucionalismo, fose por razóns de prácticas relixiosas, fose por renuencia ao "estilo" da "casa". As querencias do Otero estudante estaban máis próximas do profesorado de raíz liberal, mesmo republicana, que do institucionalista. Vese con algunha claridade nas suas *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" institucionalista: "Non entrei na cadeira de D. Francisco Giner de los Ríos. Nestora dóeme", confesaría Otero moitos anos despois (LMV, 46).

Otero coñece, desde logo, a trama institucionalista, pero non se achega a ela, aínda querendo ser un profesor de filosofía, como se achegaron por exemplo algúns catalanistas, como Gaziel ou D'Ors, empeñados asemade en ser catedráticos de filosofía, aínda que delambos fracasasen nas suas 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 da Alemaña e convertido en guieiro da vida intelectual española). Exemplifica esta distancia sentimental coa 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 ruas madrileñas, deixa caer unha sentenza definitiva: "Os da Istitución sempre pensan en Marburgo cando cruza unha real muller" (AS, 15).

¿Porqué 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. Desde logo, non é por descoñecemento dos institucionistas. Ademais, hai algunhas querencias ideolóxicas fortes, como o gosto polo panteísmo spinoziano, o amor á natureza e, en certo modo, a aceptación da diversidade rexional de España, que debían facilitar a entrada de Otero naquela “casa”. Certamente, Giner tiña unha antiga relación con Galicia. Primeiro, a través de 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, esas relacións afortaláronse a través do seu discípulo primeiro, Manuel B. Cossío, casado cunha vástaga da familia López –Cortón Viqueira, da quinta de San Victorio, 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, como López Suárez, *Xan de Forcados* –cuñado de Castillejo-, os Varela de la Iglesia, os eumeses Tenreiro e moitos máis. O institucionismo produciu en Galicia algúns resultados notables, tanto en número de “pensionados” (Nóvoa Santos, Castelao, Risco...) como na creación dalgunhas institucións emblemáticas, como a Misión Biolóxica (Porto Ucha, 1986).

Todo isto permite dicir que o institucionismo 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 dos canles institucionais para se relacionaren entre sí. Ben é certo que esas relacións terían, a partir de 1918, no malogrado Xoán Viqueira (o “Juanito” da correspondencia gineriana) un intermediario excepcional, pero tampouco o grupo *Nós* conxenaba 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 demáis, partillada por líderes como Castelao, quen nunha cea co *president* Maciá celebrada en Barcelona en agosto de 1933 –na que estaba presente tamén Otero Pedrayo-, acusa aos institucionistas en longa carta a Bóveda, non só de seren uns “xesuitas laicos”, senón tamén de ser a ILE a “entidade hespañolista máis temible no tocante á orde cultural” (O.C., VI, 200). Era unha idea tamén oteriana. Nos seus relembrs do Madrid estudantil afirma de modo contundente: “nin xesuita nin institución” (Salgado, 2001, 214).

Con todo, Solovio segue moitos dos pasos dos institucionistas, ata o punto de que un crítico literario como Ricardo Gullón chegou a afirmar que “a influencia de Giner de los Rios e da Institución Libre de Enseñanza é, para gloria de Otero Pedrayo, a que impregna este libro [*Arredor de sí*] desde a primeira liña ata a última” (Gullón, 1990, 207). Só en parte se pode aceptar esta diagnose. Porque hai unha diferenza fundamental: Solovio non acepta as consecuencias ideolóxicas do institucionismo, sobre todo no tocante á súa concepción dun nacionalismo español, que o protagonista de *Arredor de sí* quere rexeitar, aínda que tardaría en saber como facelo. O peso do institucionismo non era, con todo, doado de evitar. O propio Solovio segue en grande medida os carreiros formativos que, alomenos parcialmente, están nos lindeiros 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 abondosas referencias neste sentido. Unha delas é a afición 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 gosto pola paisaxe, a natureza e as cidades “puras”, como Toledo e en xeral todas as cidades de Castela, que actúan como 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 roitas son seguidas por Solovio, pero delambas 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 tercio 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 contradecilos.

* * *

“Tarde de Ateneo”, é a excusa dun Solovio dubidoso perante unha convocatoria de oposicións que non chegaba ou da que adrede esquivaba 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). Comprou un cigarro habano, 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 blasóns imaxinarios, perdidos en provincias nunca visitadas. Espotroado nun dos “sillóns de palla” do Ateneo, Solovio 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 xuventude 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 demáis contertulio de Otero no “caserón” da rúa do Prado (García Martí, 1948, 205).

Esta familiaridade ateneísta tamén se acredita cabalmente na correspondencia epistolar de Otero coa súa nai Eladía, a quen lle escribiu centos de cartas co membrete 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 nove e en carta do día dez 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 doce xa constata que “ayer me hice socio del Ateneo”, donde “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 á 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, O.C.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 que aparece varias veces nas Lembranzas oterianas dos tempos madrileños. E foi tamén o espacio onde se visualizou unha das grandes transicións da vida cultural española do primeiro tercio de século: a revolta dos mozos contra os seus mestres, despois do Desastre do 98, porque o manantial de donde 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 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 primera sala” (AS, 57) foi desexo cumprido polo Solovio. O Ateneo, por tanto, marcou de forma máis precisa a formación de Otero do que a propia universidade e Solovio non desminte esta afirmación.

* * *

Otero gostaba das viaxes e das excursións, por formación académica, por querencias 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. 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 Rios, quen durmía en plena serra coa ventá aberta, cama dura e unha simple manta, como conta Gaziel da etapa do seu catecumenado institucionista (Gaziel, 1967, 452 e ss.). Solovio decátase, nunha ocasión, desta práctica (“Debería camiñar a pé como no outro tempo D. Francisco Giner”, AS, 96), pero as paseatas de Otero foron máis ben por Galicia adiante, da que chegou a coñecer de forma directa todos os concellos e vilas. Algunha destas viaxes, como 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 gostaba. O que procuraba era unha satisfacción espiritual no contacto coa natureza, como medio de afirmar unha personalidade e poder encontrar unha seguridade impermeable ás reviravoltas da vida cotiá. O excursionismo tiña un compoñente de descuberta da nación “auténtica”, tanto na versión institucionista como, 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 sirviu de soporte para actividades culturais (Marfany, 1995, 293 e ss.). Nada semellante se produciu en Galicia -agás na experiencia dos Ulteiras-, 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, Avila, Burgos, Palencia, Alcalá, Aranjuez, Escorial). Nos seus tempos madrileños, a cidade que a Otero lle privaba era Toledo, a onde foi

unha minga 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 o que das 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 memoire*. O interese pola pintura do Greco e por Toledo foi obra basicamente dos institucionistas, 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 condessa das Torres de Meirás (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, como 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”, en apreciación do poeta Maragall, para quen “aquellos cuadros del Greco eran extraños, pero, en fin, todos creíamos en el modernismo. Y aquello era un acto” (Maragall, O.C., 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 castelán ou, en palabras de Barrès, “un pintor cuyo genio consiste en pensar a la española”, como *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).

Talvez 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 persoalmente a Castela, “didiante 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 gosto artístico. A descuberta do Greco é indisociable do entusiasmo que estes escritores de principios do século XX sentiron pola paisaxe castelán e polas pequenas cidades españolas, que era un modo de recuperar as esencias patrias e, de paso, fustigar 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.

O capítulo VIII de *Arredor de sí* está dedicado enteira a Toledo e á estada 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, como Bécquer e como Barrès. A referencia ao lorenés é ampla nas cavilacións do Solovio,

adiantando moito do que logo voltará 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 persoalidade”. 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 Pirineos. Era preciso mudar de vida e de pensar, pero non sabía aínda ben en qué 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 espírito de Castela”, de se debruzar en Calderón e Cervantes, de se achegar a Menéndez Pidal e o “poema do Cid”. Describe con algunha precisión o traballo que está a facer “unha nova xeneración” que non é outra que a mocidade agrupada darredor do Centro de Estudios Históricos, auspiciado pola ILE desde 1910 e dirixido por 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 descripción cabal da formación do intelectual español, do que pensa en Castela como “robur Hispaniae”, de todo o programa ideolóxico que unha xeración de escritores e de investigadores, desde Azorín a Ortega, de 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 asentar é que a identidade futura do Solovio intelectual se forxa no contraste -decir 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 como 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 deletrear, 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 visita burgalesa era da mesma madeira que a de Toledo, El Escorial ou Avila. Era un último intento de entender a cultura castelán, de remedar dalgunha maneira as viaxes dos institucionistas e dos filólogos, nomeadamente de Pidal, polas “terras de pan, ondeadas, verdecetes” 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 chateaubrianesco a figura de Napoleón que por alí pasara -sempre as alusións a Chateaubriand e a Barrès, entre eles de contino entrambolicados-, e medio se namorou dunha rapaza na súa paseata por Fresdelval. Ela chamábase Teresa, como a protagonista de *La Ben Plantada* de D’Ors e,

como 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 endexamáis” (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. Voltou a Madrid pensando ser un castelán e “ter conquerido 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 institucionista, que baixaba “dos altos do Hipódromo” fateado con “traxe seriamente sportivo” e acepta facer unha “volta por Europa”, aínda que non sexa un pensionado de forma oficial. O lugar, coñecido tamén como “colina de los chopos” onde xa estaba aberta a Residencia de Estudiantes, é a primeira vez que se menciona no romance oteriano: Solovio non era un opositor “residente”, como o catalán Gaziél, senón un morador de casas de hóspedes. O interlocutor de Solovio era, pola contra, un “amigo de grande predicamento” na ILE. Pola descripción, 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 de algún galego influente na “casa” institucionista, fosen Carracido ou Casares, fose xente máis nova como Xan de Forcados ou Sánchez Cantón. Importa menos coñecer a súa posible identidade, como a vontade de Otero de vencellar a formación de Solovio 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” como o foron os dous milleiros de españois que, desde 1907, a JAE mandou ao estranxeiro; entre eles, algúns galegos ben amigos de Otero (os dous Riscos, Castelao, Sobrino...). Solovio tiña que se valer por si mesmo: “¿I tiña cartos, ¿non sí?”. 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 talvez 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 “hombre culto” da España do seu tempo, como con algo de sorna di o mozo Otero en *La Centuria* polo ano 1917. Medio século máis tarde, cando compón as suas Lembranzas, faise esta mesma pregunta e a súa resposta non deixa de ser coerente coa propia peripecia soloviana, chea de urxencias vitais e de compromisos familiares como o seu autor:

“¿Por qué, como outros, non cumprín co vado de Europa? Moitas veces saindo á rua indiferente e mirando fuxir polo río, como 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 alboredas de Tubinga, ou na lus peneirada das bibliotecas de París, de Milán, na Mazarina, na Ambrosiana (...). De moi novo soupen do fracaso” (LMV, 62).

III. Vento de Europa: París.

No proceso de aprendizaxe e de autoconciencia a que se somete o protagonista de *Arredor de sí*, unha visita á cidade de París era algo necesario. Tratábase da aproximación á vida dunha grande 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, estaba que a Solovio non lle pasa desapercibida (AS, 16). Pero a viaxe a París supoñía algo máis do que unha visita a unha grande cidade. Era o recoñecemento a unha cultura como a francesa que se reputaba daquela, alomenos na Europa latina e eslava, ser a mellor expresión da cultura europea. 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 grande 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). 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 N.R.F. tamén evocada algunha vez polo Solovio), os grandes laboratorios das novidades literarias do primeiro tercio do século XX (Murat, 2003, 31).

A biblioteca de Trasalba, ben debulladiña pola 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 sí* 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, como a de moitos dos seus coetáneos peninsulares, aínda que coñecesen mellor ou peor outras linguas. Vicente Risco díxoio 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 “espacio cultural” de referencia, no senso bourdeano (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). 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 como unha necesidade intelectual pero, sobre todo, como 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” do Solovio metido a intelectual (AS, 123).

* * *

A estaba 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?”. A presenza de Solovio en París, alén doutras consideracións, interésanos por tres razóns. En primeiro lugar, para indagar na influencia da cultura francesa en España e nos vieiros polos que se achegou á península. En segundo lugar, como 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 qué procura Solovio en París, a quen quere ver e cómo se insire esta experiencia intelectual no seu proceso de descuberta da súa identidade, como galego e como europeu.

Que a cultura francesa exercía unha forte seducción 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” (O.C., I, 208). Pola contra, o escritor Pio Baroja, que botou longas tempadas en París, sostíña con frecuencia que a influencia francesa, aínda sendo evidente, era “perniciosa”, opinión que a un xove francófilo como Manuel Azaña lle parecía inxusta e desmedida (Azaña, O.C., I, 81-83). Esta polémica, desenvolta cara 1911, parece estar presente nunha das matinações de Solovio cando, ao mencionar a despectiva frase de Bergson sobre a capital madrileña, evoca a un Pio Baroja defensor de Madrid, para engadir que “Adrián riu como un neno lembrando a Silvestre Paradox” (AS, 16). Grazas ao institucionalismo, a vella hexemonía cultural francesa comenzaba 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).

O que acontecía era que a influencia francesa en España era moi desigual, tanto en ámbitos intelectuais como desde o punto de vista rexional. “Cada español tiene su Francia”, observou Emilia Pardo Bazán en 1905 (VC, 6/11/1905), unha autora que non só coñecía ben a cultura francesa, senón que tratara persoalmente a moitas das súas figuras, desde Huysmans ou Zola até Barrés, dos que deixou perfíles persoais nos seus artigos xornalísticos agrupados baixo o rubro 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 estadía en París cara 1886, cando trata a Goncourt e Zola, tertulias á que se xuntaron algúns cataláns como Oller ou Yxart (Oller, 1962, 75-101), que parece debecían tanto pola Pardo Bazán como 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, voltaría con frecuencia, como 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 como 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, como Cataluña, que é un exemplo de recepción de certa cultura (e ideoloxía) francesa que, certamente, nos podería 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 Taine e Mauricio Barrès, entre outros (VC, 1/11/1897). Eran os autores que tamén se lían na biblioteca do Ateneo barcelonés, segundo recordaría máis tarde Francesc Cambó, que os alcuma como “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”, concluiu o futuro líder da Lliga catalana. (Cambó, 1987, 24 e 51)

Como propagandista das ideas rexionalistas, Barrès fíxose moi popular en Cataluña a finais do século XIX, ata o punto de que Narcís Verdager o chegou a convidar como 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-, esto indica a relevancia que Barrès estaba adquirindo para a xeración finisecular de políticos e intelectuais cataláns (Coll i Amargós, 1999). Non era difícil, por tanto, cohonestar esta mensaxe barresiana coa posición dos homes da futura *Lliga Regionalista* catalana, empeñados en construír un discurso que fíxese 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 XIX foron varias persoas. É claro, desde logo, que Prat de la Riba foi unha delas, así como o avogado Narcís Verdager e, tamén, o propio Cambó. Outra vía de chegada deste pensamento de procedencia francesa foi o romancista Narcís Oller, artistas como 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 darredor 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-resume, titulado “La energía nacional”, que revela un perfecto coñecemento do autor o do seu pensamento (O.C., II, 115 e ss.). O texto maragalliano foi considerado por Verdager como unha mostra do grande interés que a “nova elite catalana” tiña por estes temas, segundo a carta que lle manda a Barrès para que aceptara 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 como 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,

como corresponsal de *La Veu de Catalunya*, entre 1906 e 1909. Alí presenciou as consecuencias do *affaire Dreyfus* e tratou a algunhas figuras do “nacionalismo integral” francés (Barrès, Bourget, Maurras), alén de frecuentar ao filósofo Bergson a quen catalogou nalgunha das suas Glosas como “maestro” (Cacho, 1997a, 36). De mozo, ademáis, gustaba de asemellarse a Renan, aínda que a súa proverbial inmodestia non lle privaba de querer ser algún día como 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 catalana 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 desprecio da razón e o predominio do sentimento como guía da acción individual. Era unha mestura da herencia de Taine coas novas posicións de Bergson e, naturalmente, de Barrès, que era quen tiña maior influencia como político e como intelectual. A acollida do lorenés en Cataluña non puido ser máis cálida, algo que non lle pasou desapercibido a un observador agudo como 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” (O.C., 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 inxerencias e as propostas que, desde finais do 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 apenas ter coñecemento dela. Os catalás éranlle tan antipáticos como a Royo Villanova. Xa o dixo o Dante: “L’ avara povertá di Catalogna” (AS, 33). Tampouco parece coñecerla 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, primo de Picasso] (Risco, 1961, 49). Ademáis, sábese que Otero tiña participado na campaña por Galicia de Francesc Cambó en 1917, pois formou parte da comisión que o recibira na estación de Monforte.

Pero os nacionalistas galegos, tanto do grupo *Nós* como 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 como unha traición, acrecentada pola obsesión “librecambista” da política económica das Irmandades, que tropezaba de modo frontal co proteccionismo imperante. A figura de referencia desta animadversión contra o proteccionismo foi Cambó, promotor do arancel de 1921, na súa segunda xeira como ministro da monarquía. 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 ao Solovio, dabondo suxeito á súa formación intelectual castelán 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.

* * *

Asentado xa en París, cómpre interrogarse sobre aquilo que Solovio procura ou quere atopar na cidade e saber en qué medida esta viaxe lle resolve os seus desacougos e angustias intelectuais. Hai alomenos tres aspectos a considerar. O primeiro é a imaxe que Solovio se fai de París (e de Francia) como corazón de Europa e, por tanto, de columna á que se poder agarrar. O segundo aspecto ten que ver cos seus mestres imaxinarios, aos que máis que visitar, albisca nun lusco-fusco, como Barrès: ¿por qué Solovio procura a “pálida” figura do escritor lorenés, inmortalizada por Zuloaga? E, en terceiro lugar, comeza en París a plantexarse o nó da cuestión, mediante o artificio da relación de Solovio con Frolinda, a Marquesa de Portocelos, representando cadansúa 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 como unha sucesiva construción histórica, na que se advirten moitas máns, desde o seu fundador, Xuliano “o primeiro europeo”, pasando polo “Grand Siècle”, para rematar nos tempos máis recentes da monumentalización propiciada pola Terceira República. Unha cavilación de Adrián resume esta percepción: “O fio non está crebado como 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 seudónimo de Martín Piñol (19/12/1911), 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” (O.C., III, 650).

Sería difícil decir en menos palabras o que representaba París para un “intelectual da raza latina”, como era Azaña. Ao seu xeito, tamén Otero Pedrayo tiña esta percepción de París e da cultura francesa, da que tanto se gaba en ducias de textos literarios ou de artigos de xornal. Importa suliñar 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 como decir 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 como 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). Aspiración que 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”.

Podem semellar extraño que sexa xustamente en Francia onde Otero e moitos coetáneos seus atopan 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 como máis acaído ao caso, o do historiador Hyppolite Taine, a mellor reformulación finisecular das posicións de Tocqueville respecto das relacións entre antigo rexime e ruptura revolucionaria. Esta foi, ademais, unha idea moi constante no pensamento de Otero. Tradición ou continuidade definen, aos ollos destes visitantes españois, o cerne da cultura francesa. Pero Solovio non se esquece de 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 extraña 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* como espacio 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.).

As matinacións de Solovio apuntan cara unha posición que, na actualidade, se coñece mellor grazas ás pesquisas 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 boga 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 detraís 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 guapa metáfora da concepción de Europa como 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 Chateau-briand, bretón, como Lamartine do Jura, como 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. È a poética da visita, real ou figurada, ao grande escritor. Naquela época soloviana, sucedía en Madrid, coas visitas a Valera (xa ceguiño), 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: Barrés 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 gracia ao mestre de Trèguier. Solovio non cumpre de todo con este rito, non se sabe se porque non é quen de facélo ou porque non lle interesa. En todo caso, hai un recoñecemento destes mestres que, na lonxanía da súa torre de almasí 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 xiquera acenos de se chegar ás súas famosas leccións maxistrais. Azaña assistira a algún dos seus cursos no *Collège de France*, así como 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, como 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, como os de devalar (unha forma de expresar a *durée* bergsoniana) e os de *elan* 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 querencias pola intuición, o sentimento e a musicalidade como 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 o miña ollada sobre Barrès, un autor polo demáis 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.. Un casual compañeiro de universidade, nunha serán outoniza das primeiras choivas, sinálalle a Adrián a “testa alongada, ensoñadora, quizais terca, demasiado angustiosamente tendida cara o porvir”, esto é, o “pálido” autor de *Le culte du moi*, como se acostumaba a definir a partir do retrato que

lle fixera Zuloaga. Maurice Barrès ía nun taxi cara o centro da cidade, traxecto que cubría con frecuencia cando se deslocaba á Asamblea 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 sinceiras de toda a súa andaina vital, como se ollar a Barrès xustificase a súa viaxe a París:

“Adrián envexaba a seguridade do escritor. Orgulo chateaubrianesco, longa experiencia de Nietzsche como ensaio de valores, logo a fortaleza de ser francés” (AS, 133-134).

¿Porque este interés 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 grande difusión en España, entre outras razóns, pola proximidade do lorenés con España e a súa cultura, que decía amar pola “violencia de sus sensaciones, la exasperación de todo su ser” (E. Pardo Bazán, VC, 1/11/1897), isto é, polos clichés fixados no seu día polos viaxeiros románticos franceses. Barrès fixo periódicas visitas a Madrid e 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; Insua, 2003, 209).

Logo está, en segunda instancia, a afinidade ideolóxica e, sobre todo, a seducción 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 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 biografiado (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, O.C., IV, 438). Tiña Barrès, ademáis, querencias intelectuais das que Otero se sintiu ben próximo, como Chateaubriand, Stendhal e Michelet, ademáis de Leconte de Lisle ou Hyppolite Taine, autor que homenaxea de forma especial en *Les Déracinés*. 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 Dorotea*, segundo confesan 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”.

Non é extraño 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 Barrés” (O.C., IV, 440) e certificábano na altura as protestas contra él dos surrealistas. Desencanto do seu estilo e rexeitamento das súas ideas que se fixo patente nos anos vinte, pero que non chegou a ignorancia até despois da segunda guerra mundial, cando padeceu un esquecemento proporcional á influencia que exercera en vida: un exemplo claro do “pendularismo” dos sistemas literarios. Pero o descoñecemento de ogano non debe agochar a súa relevancia pretérita, como se recoñece na historia cultural francesa máis recente, desde M. Winock a Ch.

Charle ou G. Noiriel, que suliñan a súa relevancia alcumando a Francia de fin de século como a da “*époque Barrès*”.

* * *

A figura admirada por Solovio marca, desde logo, unha etapa fundamental na historia intelectual da Francia da III República, aquel réxime fundado sobre os escombros dos efectos da derrota de Sedan, do medo producido pola Comuna parisina e do aldraxe prusiano de ocupar o Salón dos Espellos de Versailles para proclamar o segundo imperio alemán. Da derrota de 1870 deriva unha fonda reflexión sobre a condición de Francia como nación, que un atento Renan vai teorizar en obras coetáneas, pero que autores como Barrès, Anatole France, Bourget ou Maurras levarán logo ás últimas consecuencias. De toda esta fonte intelectual bebeu a xeración *Nós*, como o propio Risco non deixa de recordar no seu ensaio autobiográfico dos “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, deslocándose a París onde non tardou en trunfar como xornalista (dirixiu *La Cocarde* e foi toda a súa vida un prolífico escritor de xornal) e como político, xa que se converteu en deputado aos seus 27 anos. Escritor de éxito desde fins 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. Gostaba 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 como a mantida coa poeta e condesa de Noailles, a quen lle adica o seu *Le voyage de Sparte* –libro moi apreciado por Otero, que o glosou nun texto da postguerra-. Un dos seus primeiros discípulos foi Leon Blum –que rompe co seu mestre nos debates “dreyfusards”-, ao que seguirían outros máis serodios e ben diferentes entre sí, desde Mauriac ata Malraux, Drieu la Rochelle e o propio Louis Aragon (Weber, 1991, 300 e ss.).

Dunha vaga militancia xuvenil anarquista (como 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, O.C., 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 convertiu 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 como 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 como “o primeiro intelectual no sentido

moderno da palabra”, mesmo por diante do romancista Emile Zola, a quen se lle ven atribuíndo esta primacía (Storm, 2002, 54; Sirinelli, 2005, 159). O seu enfrentamento con Zola foi sistemático, malia manter encontros literarios periódicos, pois non deixaba de ver nel un italiano que “naturalmente pensa todo como un veneciano *déraciné*”, sen raíces como 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. Sen embargo, a súa estrela intelectual comezou a 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” (Insua, 1914, 17). O período da guerra europea e os anos da postguerra afondaron a súa perda de liderato intelectual, acabando por ser acusado nun hipotético xuízo literario organizado por A. Bretón 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: Gide, Larbaud ou Proust, de sutaque convertido nun autor de culto na postguerra (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 como 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, como único valor sólido fronte ao malestar e a decadencia da sociedade circundante, na que os “bárbaros” son identificados como “estranxeiros”. A forza do Eu está na súa capacidade para crear unha “regla de vida interior” que supla a ausencia de certidumes externas. Son libros, en opinión de A. Insua, de “mecánica moral” ou de “gimnasia de la conciencia”, que todos os mozos españois “deseosos de formarse “su yo” debeiran leerlos” (Insua, 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 como membro dunha colectividade (unha “raza”) e como un “instante” dentro da liña da historia ou como “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 diversos 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*, converteuse 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 razónamentos segundo o medio no que vivimos” e os Mortos son os depositarios das voces ancestrais que guían as vidas dos presentes: “non poido vivir máis que segundo os meus mortos”, exclaman varias persoaxes dos romances barresianos. O medio natural no que situa Barrès a acción dos seus romances son, con

irrecuencia, 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 tiveron máis obxectivos que a recuperación de Metz e de Estrasburgo. Todo o demais ficou en segundo lugar”.

O argumento da obra, concebido como 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 enfrentar en París ás máis variadas solucións vitais. Na capital do Sena viven unha crise de ideas, perden o 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, como *Arredor de sí*, 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, aillamento 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, xudeo 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 as persoaxes dos romances volven a estar determinadas, na súa conducta 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 de Brandeburgo destinado en Metz, que tiña por moza unha “fermosa valquiria” en Koenigsberg, pero que cai namorado da lorenesa Colette. Esta, finalmente, 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 “presencia dos mortos” lembrados nunha solemne función de *Requiem* na catedral mesina, no trinta e cinco 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 nietzscheniana 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 conducta dos protagonistas dos romances barresianos. Por eso, é autor máis seguido do que explícitamente citado, pois Otero prefire encomendarse a Stendhal ou 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. A prosa sensual barresiana, que tamén se ten advertido en Ortega, inzou moita da obra oteriana. Non quería escandalizar, como o lorenés, pero o de Trasalba pretendía emocionar, transmitir o senso da vida, bater nas cordas do corazón.

O propio Solovio emprega, en moitas ocasións, un léxico plenamente barresiano, coa invocación á “enerxía”, á “vontade” e, sobre todo, ás metáforas das albres como expresión do enraizamento e do asentamento do individuo nunha tradición. Só as albres ben chantadas na Terra resisten os abaneos do vento, manténdose ergueitas trala

ventisca. 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 decía Primitivo R. 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 rua Rivoli, lendo a Huysmans, aconteceu algo inesperado: o encontro cunha “dona loira, madura e ceibe”. Era Frolinda, a Marquesa de Portocelos, coa que 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 exténdese polos “bastións do leste”, as capitais do Rhin e 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 plebeu. 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 Parque Luxembourg. Frolinda, ademáis, serve de imaxe de contraste entre as dúas Galicias que representan os protagonistas. A Galicia superficial, descastada, cosmopolita, “sportiva” e, en suma, *déraciné* que defende a Marquesa fronte á Galicia liderada polos seus señores naturais, os fidalgos conscentes 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 sí*: 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 conscente 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.

¿Qué 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 como un lugar de nacemento ou un destino para as vacacións de estío. A Marquesa de Portocelos tamén padecía deste mesmo mal e despreciaba Galicia, como unha terra que “naceu para serva”. Adrián Solovio comezaba a dudar. Quería manter o amor da Marquesa, libértala 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 mín” (AS, 144). A estratexia de Adrián foi a de iniciar unha nova viaxe, unha fuxida de París en dirección á *Mitteleuropa*, nunha sorte de “fuga sen fin” rothiana, pero sen traspasar os lindeiros da Marca de Brandenburgo. Rusia e a revolución soviética non lle interesaban, moito menos aínda que a Roth que levou ata Bakú a algúns dos seus protagonistas literarios. O materialismo de Marx non lle prestaba, nen *O Capital* figuraba entre os seus libros de cabeceira, que él, romántico confeso, acumulaba 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 da 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 tedescas.

IV. Berlín: a chamada da Terra.

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. Despois dunha curta viaxe polo Rhin, coa obrigada estaxe turística en Colonia, o destino de Solovio e de Frolinda é a capital de Brandenburgo, que estaba daquela no seu máximo esplendor cultural e artístico. Era, ademáis, unha marca fronteiriza da *Mitteleuropa*, o lugar de encontro do occidente co “misterio slavo”, onde tantos xudeos orientais e escritores rusos facían parada na súa carreira cara Occidente e a onde se estaban a chegar con moita curiosidade, alén de ingleses e franceses, algúns españois e mesmo americanos, como o repentino amigo da Marquesa. A estadia 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 dalí sairán cada ún 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 como 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 naceuse a súa “vocación” ou chamada.

* * *

A cidade Berlín dos tempos da república de Weimar era non só a capital oficial do *Reich*, senón a maior aglomeración urbana da Alemaña, con catro millóns de habitantes, dos que unha grande 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 seductora 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 como Brecht, Tucholsky ou Döblin, aínda que tamén se falase moito dos irmáns Mann e de Schnitzler. Como xornalista unha miga itinerante, alí morou un tempo o austriaco Joseph Roth, que colaboraba no prestixioso *Frankfurter Zeitung*. E no teatro, do que tanto gostaban os berlineses, sobranceaba a figura xa veterana de Max Reinhardt mentres que novos nomes como os de Piscator ou Brecht emerxían como líderes vanguardistas 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 F. Armesto lle fixera ver ao Tobío cando alí estaban.

A cidade de Berlín deixara de ser a urbe aburrida e ordenancista que describira Fontane e que visitara, como tutor da emperatriz, Jules Laforgue nos anos oitenta do século XIX, cando a avenida *Unten der Linden* era, máis que despois, o centro neuráxico da cidade. Logo, cando Solovio visita a cidade, o centro de gravidade da mesma deslócárase á parte occidental do *Tiergarten*, na zona que rodeaba a *Bahnhof-am-Zoo*, atravesada pola longa avenida “Kudamm”, ou nos bairros de Wilmersdorf e Charlottenburg. Era o novo Berlín. Alí viviron en fondas e casas de hóspedes os “pensionados” galegos, sitas en ruas que levan por seu 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 atribuí á historia na capital tedesca. Son as ruas por onde o leva o 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 roita sentimental para o noso Solovio que, urxido polas suas cavilacións, non tivo tempo para recorrer co necesario vagar.

Era Berlín unha cidade totalmente diferente de París. Era industrial e obreira, popular e intelectual, capital dunha república que se decía imperio, que estaba presidida polo máis emblemático da tradición militar prusiana, o mariscal Hindenburg, o heroi da frente oriental. Era unha cidade moi extensa, con grandes prazas e avenidas, un parque central (o *Tiergarten*), novos bairros formados darredor 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 nas suas costumbres e na vitalidade dos seus moradores. A rixidez moral dos tempos guillerminos fóra esvandallada de golpe coa “revolución” de 1918 e a chegada do réxime republicano. A cidade asombraba 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 Isherwood no seu *Goodbye to Berlin* (1939), inspiración directa do ulterior filme *Cabaret* (1970) de Bob Fosse.

Era, pois, unha cidade que ben merecía o alcume de nova “Babilonia” (“Babel de pecado” lle chama Canetti) no que a costumbres se refire. Pero tamén era excepcionalmente vivaz no plano cultural, onde “era imposible dar dez pasos sin se tropezar cunha celebridade”, en atinada observación do xudeo búlgaro Elias Canetti. Era unha cidade que estaba en todo o seu esplendor cultural, porque os grandes nomes non só abundaban, senón que se mexturaban ou “fregaban” entre sí en salóns, teatros ou cafés. Precisamente é Canetti quen, chegándose desde Viena a Berlín no verán de 1928, cando apenas tiña vintecinco anos, definiu con total sinceridade este ambiente berlinés: “Todo estaba permitido, as prohibicións, que non escaseaban en ningunha parte e menos aínda en Alemania, quedaban alí invalidadas. Por máis que eu viñera dunha antiga capital como Viena, en Berlín sentíame un provinciano e abría moito os ollos ata que se acostumaron a permanecer abertos” (Canetti, O.C., II, 694). Non é extraño, dado que frecuentaba o elegante restaurante Schilchter, encontraba nas casas dos seus parentes a figuras como Brecht ou podía ser recibido no seu domicilio polo propio Grosz, quen lle regalou unha carpeta de debuxos, “Ecce Homo”, que tivo como consecuencia que “eu vía Berlín cos ollos de George Grosz” (Canetti, 2003, II, 678), esto 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 ás grandes figuras que daquela marcaban a vida cultural de Berlín.

* * *

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 como *Mittleuropa*, isto é, como “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 como paradigma da modernidade. Madrid rechumeu a enerxía procedente das provincias, das vilas casteláns 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 Gul-Stream”, na permanente indecisión de qué camiño coller, Adrián cavila nas beiras dos lagos do parque do *Tiergarten* e sinte 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 a suas cavilacións.

E así chégase ao punto de ruptura desta relación que, obviamente, non se debe a ciumes nen a desencontros afectivos ou sexuais, senón que se conta como unha controversia ideolóxica. Ao Adrián acontécelle algo semellante ás persoaxes dos romances barresianos: que deben renunciar ao amor e a un bon 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 feiturás e os nomes do mapa de Fontán” (AS, 161). O paso do Rubicón era inminente.

Adrián apreciaba 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 demáis, 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 compría 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 de contado Berlín: “respirando libre na sistemática circulación urbana de Berlín, Solovio escoitaba unha chamada” (AS, 162). ¿Por qué se produce a “chamada” na capital alemá? Porque foi alí onde se decatou que “non era un español” nen tan xiquera, de seguir así, un “oucidental”. Por primeira vez Solovio nega explicitamente unha matriz cultural forxada longamente en Madrid, como aprendiz de intelectual español. A reflexión á que chega en Berlín, xa avanzada en París, é que non hai identidade sen tradición, sen pertencer a algún lugar, como anos antes dixeran o catalán D’Ors: “Para figurar no coro habia que sentir en sí 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”. E comeza o retorno á Itaca da que Solovio saíra algúns anos atrais. O camiño de volta é rápido, sen sireas que traten de o enganar, cubrindo o traxecto en poucas etapas: Ulises (Solovio) debecía tanto por chegar do que Penélope (Galicia) polo acoller.

* * *

O romance *Arredor de sí* ten unha estrutura case totalmente binaria. O relato vai alternando o que ve ou sente Solovio nas suas 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 situa 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 petrual: unhas veces escribe cartas, outras cavila durante as suas paseatas ou deitado no leito sobre o que estarán a facer os seus nas ribeiras do Miño. En Trasalba lé e cavila, prepara as suas viaxes e, cando está fóra, mora nas lembranzas do que deixara na Terra. O autor de *Arredor de sí* describe con precisión cinematográfica, como se fose (que non consta que tal fose) un discípulo do Döblin de *Berlin Alexanderplatz*, cómo se desenvolve a vida cotiá na súa casa e na aldea. E fai intervir de forma principal a tres persoaxes, todas tres membros da familia, que, máis que actores de carne e óso, representan diferentes tipos sociolóxicos ideais. Son eles, a súa nai Dona Maria (con algunha referencia á avoa paterna), o seu irmán Xacobe e o seu tío Bernaldo. Persoaxes que mixturan referentes reais e propiamente maxinados.

O seu tío representa a Galicia do século XIX, romántica e algo conscente da súa identidade, coa metáfora do mapa de Fontán como soporte, unha versión oteriana do “pradairo de Taine” posto en boga 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, nen 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 trala 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 básicamente 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 como 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 viuva, 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 Maria calcula as rentas, as terras, o diñeiro do Banco” -“genio administrativo de primer orden”, di Otero de sua nai nalgunha cartapara ver se lle abonda para darlle ao seu fillo un “posto no mundo”. Hai un esforzo de redención pola vía da formación como mecanismo de mobilidade social para un rapaz que ficou tan cedo orfo de pai. Non se engana nada Solovio nas suas cavilacións: as relacións epistolares de Otero coa sua 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 sua 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 mensuales 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 sua nai. Interésase polos precios do viño e polos pagos das rendas, así como pola 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 “ruin, desagradecida, marmuradora, avarenta” (AS, 22). É a idea do paisano “raposeiro” que abusa da bonhomía do señor fidalgo e, máis neste caso, dunha viuva que carece do pai do seu vinculeiro, porque Solovio, que “era o home da casa”, cavila polas rúas de Madrid sobre “cómo andarían o goberno das terras”, con remorsos de ter deixado “á sua nai soia descontra a raposeira hidra labrega” (AS, 17). Algo semellante a Solovio pensaba o mozo Otero, na sua primeira estadía 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 sua nai: “Cuidate 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, voltan a estar presentes estas sospeitas sobre os seus veciños de Trasalba.

Segunda figura deste cenario miñoto, o seu tío-avó Don Bernaldo, “rico e fidalgo” e, ademáis, crego de oficio. O seu pazo estaba situado na beira esquerda do

Miño, frente por frente de Trasalba ou Santa Cruz de Arrabaldo. Il cruzaba con frecuencia o río na barca, para visitar á sua irmá (a avoa Vicenta) e botar con ela unha partida de brisca e tomar un chicolate, que moito lle prestaba. Agora, “dous anos dinantes do comezo desta historia” –precisión temporal que non ven moi a conto-, delambos ían eivados a ollos de Solovio: ela “tolleita” e il “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 de seu pai, do ano 1856, que moito se debía semellar ás que gardaba Otero do seu propio pai Enrique, escolante de Medicina en Compostela. Nas lembranzas de Don Bernaldo desfía o autor de *Arredor de sí* as suas ideas sobre o século XIX, a exclaustación dos frades, a formación nos seminarios e as suas relacións coa aldea. Pero, sobre todo, é a excusa 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.

Hai, ademáis, 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 aquíl mapa grande...Quero vélo dinantes de morrere...” (AS, 110). Foi a primeira vez que Solovio percibe con precisión a dimensión espacial de Galicia, a suas “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. Recorrido o mapa á luz dunha vela, esto 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 espacio e tradición, Terra e Memoria. A metáfora do Fontán, que actua como 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 máis a el, a Bós Aires, dixo fachendoso: “Toda Galiza vai nela” (Otero, 1973, 364). Os galegos rioplatenses moito lle agradeceran o galano.

A mención do mapa de Fontán é un recurso tan decisivo na conversión de Adrián como a sua discusión coa Marquesa nas terras da Alemaña. A forza da metáfora non está só no que significa de expresión “cartográfica” –por tanto, construída- da Terra á que debía voltar, 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 tragar a colación un dos capítulos máis famosos do romance de Barrès, *Les dèracinés*, 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 albre singular, un pradairo, “a albre de Taine”, así alcumado no propio texto barresiano.

E foi alí, perante aquela unión de albre e monumento, de “Pradairo” e “Cúpula” definidos como categorías, onde os rapaces loreneses tomaron a sua trascendental decisión de visitar a tumba de Napoleón, ao que procuraban como “profesor de enerxía” para se faceren uns homes. O mapa de Fontán non é unha fonte de enerxía nacional de tal calibre como 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 heroi de Francia. A visión do Fontán é un asunto case persoal, aínda que desenvolto nun momento tan supremo como é a morte dun familiar admirado. Máis do que enerxía, o

mapa provoca emoción. Don Bernaldo non pode facer de Napoleón, pero sí de petrucio que lega aquilo que, sendo case inmaterial, máis ama. È claro, por tanto, que produce resultados análogos no decurso da aprendizaxe do protagonista de *Arredor de sí* porque, despois de todo, Solovio non tiña herois nen 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 como fío conductor de Frolinda con Galicia. A figura do 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 tercio 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. Frente ao intelectualismo de Adrián, Xacobe representaba o culto ao corpo, a despreocupación polos libros, a inclinación cara 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”. Xacobe bañábase no río na compañía dunhas mulleres, como se fose nas beiras dun lago berlinés, e divertíase cos fillas do Aceiteiro, un tendeiro da cidade, que ten algunhas semellanzas co protagonista do *Porco de pé* risquián. Quería tragner a “lus eléutrica” á aldea e non despreciaba a “carretera”, aquela novidade que n’*Os camiños da vida* definira Otero como a pior das noticias para a harmoniosa vida da aldea. Xacobe representaba todo o que extrañaba ou repugnaba a Adrián, aquilo que il vira nos profesores institucionistas ou nas ruas berlinesas: sport, culto ao corpo, menosprecio do terrón. Pero Xacobe era algo máis: representaba a renuncia á aldea e ao “sistema antergo” da casa, que entendía como 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 se 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 mailo Adrián resistían, manténdose no seu espírito romántico, que Don Bernaldo comprendía, pero non aceptaba como 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, como tantas veces lle dixeran a Solovio algúns dos seus amigos de Madrid ou a propia Frolinda: ¿qué 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 ruas 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 d’A Coruña como “pequeno Madrid” e menciona o despreccio 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” como sinal da particularidade, que tantos quebradeiros de cabeza lle producía a tantos “fuxidos” da sua Terra e da sua cultura, en Galicia e fóra dela. Mesmo en Nancy o profesor Bouteiller se gababa de que un dos seus discípulos lorenese se vise liberado de “toda entonación” e “particularidade lorenese”, grazas á sua educación “desenraizadora”. O mesmo que lle acontecía aos galitzianos en Viena, segundo reiteradas confesións de Roth e os seus amigos.

Pero as alusións de Solovio ao “acento” non pasaban de ser unhas poucas pingas no estanque da auto-imaxe dos galegos. O asunto era presentar as razóns que os galegos, situados en Madrid, teñen para despreciar a sua 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 grande forza explicativa que, ademáis, se podería entender mellor con algunhas citas comparativas, como as que contan nos seus textos memorialísticos autores cataláns como Gaziel, Segarra ou D’Ors. Todos tres constatan que existe na capital madrileña alguna reticencia fronte á cultura catalana e, nomeadamente, á política “rexionalista” que introducira a Lliga no debate político dos primeiros anos da monarquía de Alfonso XIII. Pero tamén perciben un feito singular: que en Madrid se identifica aos intelectuais de Barcelona como “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 ao Adrián no paseo do Retiro.

“Ao Adrián endexamáis lle praceran os galegos de Madrid” (AS, 29). Tiña razóns para elo. 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 como mozo de corda ou atendía os mostradores de pequenas tendas e casas de hóspedes. Xente aforradora, que non gastaba un ichavo. Pero Solovio atópase con paisanos doutro estilo, aqueles que estaban moi vencellados á política e á administración. 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 persoalidade 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 Rios, de rexistradores como Portela Valladares ata altos funcionarios como Taboada Tundidor, poetas e cregos, máis ou menos goliardescos, como Rey Soto e Basilio Alvarez ou xornalistas como López-Aydillo, seu vello condiscipulo ourensán. De todos eles lle fala á sua nai nas cartas madrileñas ou mencionaos nas suas Lembranzas memorialísticas, como temporeiros moradores á beira do Manzanares.

Pero tamén se poden imaxinar detrais destas caretas algúns dos seus amigos madrileños menos coñecidos, logo evocados no *Libro dos amigos*, como 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

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 ianugural 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 plantéxase darredor de dous puntos. Dunha banda, a convicción de que Galicia é unha Terra “porca, atrasada e marmuradora”. ¿Cómo 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, como a Pardo Bazán, expresara esta idea na inauguración do Centro Galego da capital do Reino: “no he podido encontrar que España haya sido madastra 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 sair da Galicia”, di o rexistrador. Foi o que fixo Carracido, un eminente científico que deixara Fonseca e chegara a Rector da universidade madrileña, como tamén fixeran Colmeiro, Casares Gil, Varela Radío ou Nóvoa Santos, formados en Compostela e trunfadores 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 “reaucionario”, pero alporízanse perante a posibilidade de seguir unha vía catalana, tal como 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: nen o galego é unha lingua de seu, nen 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 qué facer, porque nunca como no Retiro madrileño Galicia se lle tiña aparecido como un problema, “un máis dos moitos que estaba obrigado a resolver”. De contado, 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 apuntes complementarios. A súa fuga desde a casa e o ambiente familiar era un camiño seguido por moitos galegos que se chegaban a Madrid na procura do éxito que a Terra lles negaba. Pero os resultados logrados por Solovio foi, para decilo 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 trunfar na capital e, en todo caso, retornar cun posto oficial: en moitas das cartas de Otero á nai Eladia está presente esta idea, de facerse un home de proveito, de trunfar 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 como 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 nas tertulias madrileñas, como algo romántico e pouco á moda: unha manía de “catro vagos d’A Cruña”.

Cómo explicar o retorno sen ter logrado os obxectivos fixados. A resposta non está, desde logo, nas adversidades padecidas nos estudos ou nos libros lidos, nen no abandono do cuestionario das oposicións. Solovio non volve como un fracasado, como 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, como os loreneses, perdeuse a súa alma na capital “imitadeira” e cosmopolita. Non sofre de forma especial, nen acomete empresas que o leven á ruina, nen acaba guillotinado como lle acontece a algún dos antigos alumnos do profesor Paul Bouteiller no romance barresiano. Pero Solovio só se salva cando recibe unha chamada desde o Fisterra. Aquí comeza para él unha nova vida, que o converte de aspirante a profesor de filosofía en intelectual que debe despertar á nación dormida. 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 de forma conscente. Morre o Solovio *dilettante* e “culto” madrileño e nace o Solovio intelectual galego conscente de tal.

V. Retorno: un “camiño de redención”

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 fóran, con todo, a solución para que Solovio tivese a súa particular “epifanía” ou descuberta de Galicia: Don Bernaldo deulle o espacio, 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, lembrando a súa estadía en Compostela cos seus dezasete anos recién cumpridos, pensa se non tería acertado voltando á aldea, no canto de ir á universidade madrileña. Son cavilacións que expresan máis as indecisións

do autor do que pesares de non ter feito o que finalmente fixo. A viaxe fóra 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 cara 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 como 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 sí*. Sabemos por qué retorna, pero non sabemos aínda para qué o fai. Retorna porque encontra en Galicia o acougo que precisaba, pero isto sería unha solución concreta dun problema individual. Pero retorna tamén para participar nunha empresa colectiva, apenas definida, de “resurrección” da patria moribunda. En sustancia, son varias 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: qué facer a partir do seu periplo exterior. ¿Refuxiarase na súa aldea, vivirá unha gozosa vida espiritual no aillamento 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 nalgunas epístolas recibidas e nos abondosos artigos de xornal que o patriarca de Trasalba produciu nos tempos nos que estaba a construír a parábola de *Arredor de sí*. Toda esta información suxire que Otero se atopa nunha posición de liderato 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. Fóra 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 fóran os que mutaran o “simple virtuosismo literario” pola empresa de redimir Galicia. O circulo sentimental de Solovio íase cerrando, co seu xustificado retorno. Chegara o momento da acción, a propia dun intelectual en tempos de definición.

* * *

Voltemos, antes de nos ocupar desta acción redentora, ao relato de *Arredor de sí*, para fixar as novas posicións de Solovio. A partires 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 descuberta 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 permítelle 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 liderato natural da aldea. Esta é unha tese amplamente sostida por Otero Pedrayo en moitas e variadas obras, de modo que non extraña 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 máis 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, esto é, do terrón como “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 co Terra e cos Mortos, coa Paisaxe e coa Tradición, co “pasado” e coa “campía”. Non ten enerxía (verba de querencias barresianas repetida nun mesmo párrafo), porque para eso é necesario posuir unha forza interior, a que ten, por exemplo, un libro de versos galegos. Pero máis do que un contraste culto, o que esconde este desprecio da cidade é a vida anterior de Solovio, as súas desacougadas paseatas 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”, como se estivese a pensar no tránsito da berlina Potsdamer Platz (AS, 170). De novo Adrián se enfrenta 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 esencia 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, como en Irlanda. Pero os homes de *Nós* dan un paso máis, ao situar os campesinos non só como destinatarios dunha mensaxe política ou ideolóxica, senón como 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 inmorrante” 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. Il, que se esforzara en coñecer os clásicos do romancero español, alén das literaturas estranxeiras, tiña da literatura galega unha percepción algo enxebre ou rexionalista, a que lle ensinaron os seus devanceiros liberais de finais do dezanove. Gardábanse no despacho do seu pai “unhas ducias de libros galegos do dezanove”, 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, como todas as elites políticas e culturais da Galicia da época. Coñecían a lingua, tiñan acento galego e mesmo a empregaban en situacións diglósicas, como Montero Ríos, que lle 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 nen uns nen 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 eso 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 chegar á casa familiar ourensá, guiado polo chófer que alugara n’A Coruña. A chegada a Santiago preséntase como unha descuberta. Il, 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 caíra 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. È o primeiro chanzo para se afirmar no seguinte: identificarse con Galicia, que é o modo de se salvar ele propio, como lle conta ao seu irmán Xacobe: “Adrián falou da Galicia, da salvación do seu magoado espírito desque sentiu a presenza inmorrante da Terra” (AS, 180).

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 como 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 mais 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 “inmorredoirá”. 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 como mecanismo de transmisión. Frente 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 a valor da morte non está na percepción de que se trata dun final de caste ou de estirpe, ao modo dun Lampedusa que situa a “imaxinería” da morte en diversos momentos clave da vida de Fabrizio, pero sempre como algo necesario, como unha liberación persoal dunha vida que non ama (Gilmore, 1994, 178-180). A morte en *Arredor de sí* ten outra función: a de vencellar ao 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 obrígaio a mudar aquela Galicia, en dúas direccións: a) aceptarse como unha cultura diferenciada, cunha lingua de seu, expresión dunha Terra que podería tratar de igual a igual “outras terras ibéricas”, como 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) susperar 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 ladaiña 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 polo peaxe dos estados políticamente constituídos, chámense España, Italia ou Alemaña, que son algúns dos exemplos evocados por Solovio. Por se houbera 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, como fixemos con outras peripecias anteriores.

Se o romance *Arredor de sí* 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 grande parte dese pobo aludido non pode facer. Solovio tamén aspiraba a ser un intelectual, como o eran na España da época figuras como Ortega ou Unamuno. O propio texto oteriano refírese en varias ocasións a Solovio como “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 bós 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 extraña, 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 como 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 coutado coa escisión da assemblea 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 dictador. 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 ubícuo de todos eles. A explicación deste liderato 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 sí*, 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 Grande 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, introducción 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 campesinos 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, ca fundación de empresas emblemáticas de comunicación de masas (*El Pueblo Gallego*, en Vigo) ou a aparición de institucións como 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 abriulle o paso a novos líderes, reclutados entre os católicos, os agrarios, os retornados e os técnicos “neutros”. Os “outros” e os “novos”, que diría Risco en 1930.

A experiencia dictatorial de Primo de Rivera acabara abruptamente, co disenso entre o dictador 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 d'A 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 ruina" que detectara Ortega na crise de 1917. A monarquía chegara ao seu 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 serodia 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, como unha mea sen conda. Pero algo se comeza a mover cara o 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 fóra creada na cidade coruñesa, con decisivo impulso inicial dos galeguistas das Irmandades da Fala, a ORGA, concebida, segundo se dí en carta de A. Casal a R. Martínez López, como "unha orgaizazón para traballar en Galiza e por Galiza sin agardar nin ter nada que ver con Madrí" (Dobarro/V.Souza, 2003, 227). Entre os diversos ambientes da cultura galega, d'A Coruña a Ourense, de Santiago a Vigo ou Pontevedra, albiscábanse aires de mudanza. Un atento Anxel Casal, que aínda moraba na cidade herculina, escíbelle a Otero, en agosto de 1929 e, por tanto, antes da caída da dictadura e da propia fundación da ORGA, que "os catalás deben ventar troque de tempo e prepáranse pra dirixiren o goberno do seu país, eiqui compre estar preparados tamén para que ninguén mais 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 diferencias 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 como unha ocasión de reanudar o traballo político, tamén no seo do nacionalismo, por desartellado que este estivese daquela. Como lle reconece 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 cò fin da Dictadura. Non supoñía eu que o señor Primo tería de caere tan prontamente como 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 mais (pulo) que nunca" (FOP-C103).

Un dos loitadores cara o 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 assemblea celebrada n’A Coruña e, pouco tempo despois, foi obxecto dunha homaxe na cidade de Ourense, á que concorriron máis de trescentas persoas, segundo a puntual crónica d’A *Nosa Terra*. Ata Risco, dende Berlín, argallou un telegrama de adhesión que, malia non ter chegado nunca, revela o liderato 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, como 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)

* * *

¿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 sustantiva, nen 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 traíñas, a inevitable disputa sobre o trazado dos camiños de ferro ou, no plano cultural, a cuestión do celtismo levantada por García de la Riega que moito comezou a amolar a Murguía e aos seus discípulos. Asuntos de pouca sustancia para fixar a atención dunha xeración de intelectuais e pensar as bases dunha nación ou da relación da mesma co Estado central.

Non foi até finais dos anos dez, co espertar económico e social de Galicia - intensa emigración, experiencia “solidaria”, 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. Son asuntos aparentemente menores, 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 sitio para a controversia. Algúns pasaxes do *Arredor de sí*, referidos 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 despreciativa. E non digamos a contundencia da mensaxe que, sobre a emigración, fixou o artista Castelao nas súas célebres viñetas: a emigración como expresión dun fracaso, pero sen alternativa (“En Galicia non se pide.

Emígrase”). E non foi ata os anos vinte cando apareceron modernos medios de comunicación, de concepción empresarial, como o *Galicia* de Paz Andrade e *El Pueblo Gallego*, de Portela Valladares, que abrían novas plataformas para a opinión e a polémica. En suma, nen efectos do 98 nen Semana Tráxica (coa cuestión Ferrer de contado), nen aliadofilia ou xermanofilia durante a Grande Guerra. Só os foros encendían paixóns, pero sen se vencellaren á cuestión nacional, que seguía a esperar a voz que a despertase do seu sono.

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 airadamente, 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 Alvaro Cebreiro, quen se revoltaban contra Valle-Inclán, pero non contra ninguén da tradición cultural galeguista. Mentres que toda a xeración do 98 de expresión castelán (Maeztu, Baroja, Azorín...) sae á rua de forma inmediata presentándose como “intelectuais” (verba que acuñou de forma explícita Azorín), en Galicia este debate permaneceu oculto ou, cando menos, ocluído. Os homes do 98 revoltáronse contra os seus predecesores, fosen Galdós, Valera ou Menéndez Pelayo. En Galicia, os grandes nomes do Rexurdimento que están vivos á altura de 1898, como Murguía ou Pondal, fican en silencio ou dóense da sorte da España vencida en Ultramar. Valentín Lamas Carvajal segue preso das suas 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 como a Pardo Bazán, expresamente desvencellada da cuestión nacional galega, fai vida en Madrid ou prosegue por un vieiro ambiguamente rexionalista, de aprecio do folklore galego, pero non da súa lingua.

Os “novos” da época finisecular, como os “modernistas” do maxisterio pontevedrés dos Muruais (Labarta, Alvarez Limeses, Bargiela, Said Armesto) ou os “solidarios” do golfo Artabro (Golpe, Luguís, 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 clube dos Muruais, Valle-Inclán, era xa unha figura literaria de primeiro 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 como o Risco nacionalista. E algunhas figuras excelentes do xornalismo, como 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 Alvarez, 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 “despertadora” da nación catalana, alentando un berro de *Adeu Espanya* como 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, como 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 Barrés. Formaron unha mesta rede de institucións culturais e colocaron o debate sobre o rexionalismo no sistema político da Restauración, baixo o liderato 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 institucionismo, aquela despectiva apreciación de Cataluña poñen de relevo as débiles conexións que a xeración *Nós* logrou establecer coas novas e máis modernas “morais colectivas” forxadas na España do primeiro tercio 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 nalgúns experiencias desenvoltas na “parroquia de acolá”, en Buenos Aires e La 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 risquián *Nos, os inadaptados* hai abundosas 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. Repáse a longa lista de autores que cita Risco no seu ensaio: hainos de toda procedencia, portuguesa e catalana, 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 Barrés ou a Proust, cando non se consola cos grandes do romantismo francés e alemán. As mencións galegas son estrictamente poéticas ou elusivas. Nen Murguía forma parte das trescentas citas que desfía a selectiva memoria de Solovio. Sálvanse o pai 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 –“engádegas” do artigo de *Nós*, aclara Risco- do que foi a formación daquela xeración:

“Coido que non foron as lecturas as que nos fixeron ser daquilo xeito, senón pola contra, que por sermos nós como eramos, foi polo qu’escholimos 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 mellor 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 grande parte de razón. No perfil que Otero traça 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 chantar novas raíces da civilización racionalista e técnica na Hespaña da Restauración” (Otero, 1969, 267). Nen mestres en Galicia (os “anticuarios” ourensáns non merecían tal nome) nen tampouco en Madrid nen 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, como 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 conscentes, en expresas palabras de Risco contidas no artigo de *Seara Nova*, de ser “caxeque 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 como con feitos epocais importantes, entre eles a revolución soviética, a crise do rexime liberal en España e, tamén, as perspectivas abertas polo esfarelamento dos grandes imperios na Grande Guerra europea. O espello irlandés, cos ecos da loitosa revolta de Pascua de 1916, e a difusión das teses do presidente W. 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 irracionalismo, o único que lles podía dar ese acougo era Galicia, coa súa cultura popular de raíz campesina 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 no *Arredor de sí*. 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). Compre 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 plantexa para o futuro de

Galicia. E aquí emerxe de novo todo o pensamento epocal que guiou a Solovio cara o seu “camiño de redención”. Hai tres asuntos a considerar. O primeiro ten que ver coa definición de Galicia como 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 “duas Españas” e, sobre todo, do atraso e da marxinação de España no contexto europeo. A estratexia seguida polos intelectuais españois foi non só a de proclamar retóricamente esa necesidade de europeización, senón que se plasmou en toda unha política, de base institucionista, 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 institucionistas e ateneístas, como 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 sistemáticamente cuñado 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 pranetario”. A redención de Galicia, co camiño estrelado de Santiago como 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 contrapuxeran dous modelos: o da Galicia “arcaica” e vella fronte ao da Galicia “moderna” e nova. Ortega ou Maetzu, cando matinaban sobre as duas 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 “duas” Galicia, como tanto se falou daquela das “duas” 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, como expresión de dúas minorías socias 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 como un referente de autoafirmación, non como unha “solución” orteguíá a un problema. Non 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 concluir 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 como 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, como lle acontecía a

Solovio, e non qué facer, como dirán os seus discípulos, entre eles Dumbría. Por eso a posición do grupo do Seminario de Estudos Galegos ten analoxías moito máis claras co institucionismo e coa aposta pola ciencia como 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 campesina 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 “duas” 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. Pero 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 Galicias posibles fronte a outra. Só Viqueira, por razóns familiares, podería ter feito a amalgama de institucionismo e galeguismo.

Esta reflexión lévanos a un segundo aspecto. Aceptado que Solovio representa unha concepción nova de Galicia, cómpre reparar na súa anclaxe social e, de forma máis ampla, na identificación de qué 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 desto nos homes de *Nós*, non só por extracción social senón por formación intelectual, como tantas veces pregonou 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 mixtura de “bárbaros” ou de “filisteos”, que non acreditaba no parlamentarismo nen menos na democracia (Sternhell, 1994).

Pero os “filisteos” -e isto é importante suliñalo para non desenfocar a nosa ollada sobre aquela época histórica- non eran as clases populares (obreiros, campesinos), senón os recién chegados, 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” (O.S., I., 202, 207). Temos, pois, os malos que reunen dúas condicións: seren pouco cultos e seren extraños á nación, estar desgaleguizados, como se fosen casteláns aínda que runfen polas laxes das rías galegas. Son as persoaxes 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

suas paseatas polas congostras aldeáns. Por tanto, son os labregos e os fidalgos non “imitadeiros” de Madrid os suxeitos destinados a conduciren a reconstrucción 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 intelectualmente a patria, como 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 testigo aos “homes da chamada cultura”, esto é, os galeguistas (O.S., II, 31). Os intelectuais como solución de continuidade no “constante decorrer das formas”.

Unha terceira cuestión se lle plantexa 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, como os intelectuais, conciencia de seren galegos, en definitiva, como 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 esto non pasa de ser unha posición propia dun intelectual conscente, aínda que distante. E sabemos, por boca do Otero escritor en xornais, que hai unha obriga moral dos intelectuais para actuaren públicamente. Por exemplo, en xullo de 1930 escribe en *El Pueblo Gallego* que “o maor deber dos dirixentes da cultura é o de afondar na ialma popular, única fonte da futura forma superior dunha esaltación espíroal” (PM, 62). Tamén se aveciñan mudanzas poéticas, perante as que cómpre estar definido. Apoiándose no libro de Risco, *El problema político de Galicia*, observa Otero con vella metáfora orteguiá, 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 como 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 “periodo histórico que se abre”, senón pola súa apelación sistemática á política, que chega a definir como un “imperativo categórico” para os intelectuais da época, tanto en Galicia como fóra dela (Risco estése a referir a unha enquisa da *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 Asamblea das Irmandades, celebrada en Monforte), reconece agora que “los gallegos (...) para defender simplemente su renacimiento cultural, necesitan una acción política”. Esta é unha notable novidade no pensamento risquián, que se complementa coa súa visión negativa da política do sistema da Restauración. E ademáis, 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. Sen embargo, as posicións do Risco dos anos da II República non permiten soste que asumise plenamente este ideario maurrasiano.

¿Cómo 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, trala 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, alomenos ata 1935, cando o Partido Galeguista suscribe a súa incorporación á coalición da Frente Popular. Aquela tradición decía que a cultura e a identidade deben prevalecer sobre a política. A cuestión é saber en qué 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, como 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 que haxa que mudar, esto é o que acontece na Galicia de 1930: o grupo *Nós* acaba no pazo de Barrantes, pactando con algúns “viuvos” da monarquía e populistas como Basilio Alvarez, 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 constituintes. Este asunto alónxanos do noso tema, de modo que abonda con estes apuntes para encadrar a posición política de Solovio, cando volve á súa Itaca soñada. Non sabía que lle esperaban tantas posibilidades, pero alomenos 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”, sentir sensacións.

VI. De Solovio a Dumbría: “para qué son bó”

A xénese de *Arredor de sí* 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 darredor 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 sí*. 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 a 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 rubro da xeración do 98 (Unamuno, Baroja, Azorín), fosen figuras europeas de grande influencia daquela, como Bergson ou Barrés. 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 como a dun novo mestre, que educa á mocidade. Por eso, o epílogo deste traballo levará-nos 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 sí*, así como componse 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 lograran tal posición. Este é un elemento esencial na definición dos “campos culturais” e dos grupos de poder, segundo nos tén ensinado Bourdieu. Non abonda con soste-la unha serie de posicións intelectuais. É preciso relatar a súa xenealoxía. Os homes de *Nós* non tiveran mestres, pero aspiraban ser mestres das novas xeracións. O patriarca Murguía tamén elaborou, con outro estilo e método, un relato da súa xeración post-provincialista e do primeiro Rexurdimento. Foi en forma de biografías, co título nada modesto de *Los precursores*. Estamos 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 fidel 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 como bardo. Por eso é interesante reparar na posición auto-explicativa dos dous grandes de *Nós*. Eles trataron de explicar quen eran e porqué se adheriran á causa da de Galicia e da súa cultura e política. *Arredor de sí* 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 dun ensaio de “definición” do que eles fixeran, tén 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 “antre os mozos da nova xeración, moitos dos cuales non pensan coma nós, e que en conxunto 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 como unha obra sobre o paso do tempo e o sentido das sazóns, pero tamén como unha homenaxe ás xentes do Seminario de Estudos Galegos (Rios Panisse, 1992). E alí aparece novamente o tema do 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 Dictadura e da II República. Frente a un Solovio fidalgo ribeirán, cangado co peso dunhas xíneas 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, como suxiren os seus estudosos, ou desexos de compensar o peso miñoto de grande 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 *heritiers*, 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 rasgos 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 química. Gostaba dos cafés e procuraba amizades, que non aparecían como esperaba, coa mesma inqueda 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 de contado, porque era noble 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, como á festa, para escudriñar nas aldeas arredadas, pórticos románicos, artellos de antigos camiños, os castros esgrevios que asombran os horizontes como chamadas no decorrer. Discutían os libros novos, falaban sempre en galego, mais sendo irmáns non formaban couto 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 sí*. 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 como Ortega y Gasset, ficara algo tanxencial á educación de Solovio e á súa propia visión de Galicia, excesivamente escorada cara 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 que ter que proceder necesariamente da “boa sociedade”. Tivera profesores novos e entusiastas, vidos a Compostela desde Madrid, Granada ou Barcelona (como Pericot, Recasens, Calvet ou Garcia 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, Garcia-Sabell ou Sebastián González. Non lles repugnaba o “xesuitismo” institucionista. En suma, tiñan unha seguridade da que carecían os condiscipulos de Solovio, non tiñan noxo do mundo no que vivían pero morrían por construír outro mellor. Por esta razón, fixéronse outra pregunta e deron outra resposta. A pregunta era a seguinte: “para qué son bó”, 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, nen de desprecios propios do “home culto”, aquel “alfa” literario do mozo Otero en *La Centuria*. No canto de iren a Toledo ou Burgos como fixera Solovio, os amigos de Dumbría 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 ILE 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 Ulteiras, apaixonados pola cultura e a política da Galicia republicana, estaba composta por quen Otero consideraba o seus auténticos herdeiros. A forza da herdanza estaba na decisión do mestre, pero tamén no recoñecemento 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”, composto en verso por Otero en setembro de 1936, no que cita unha parte das figuras do SEG que ficaban na Terra (desde Risco ou Cuevillas ata Bouza, Filgueira 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. Qué mellor mostra deste aprecio 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 como 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 eséxese 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 como rito de transmisión, como herdanza instituída pola vontade do testador, adquire nesta decisión un sentido político, de política cultural. Como lle acontecera ao propio Solovio cos benfeitos recibidos dos seus devanceiros (de Don Bernaldo, da avoa tolleitiña), o Seminario herdaría non un patrimonio material (que, de 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 dictados da Tradición, que deprendera nos seus mestres de ultraportos, nomeadamente de Taine e de Barrès. Non é casual que A.Thibaudet, precoz biógrafo de Barrès, alcumase o seu pensamento de *philosophie d’heritier*. 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 como *bardesiano*. Barresiano e do máis sutil é o texto do considerado como testamento literario de Cunqueiro, quen debía estar tan familiarizado co retrato de lorenés, que mesmo llo apoñía como marca persoal ao seu amigo Castroviejo, de quen decía que “cuidaba un bigote a lo Maurice Barrès” (Cunqueiro, 1989, 28).

* * *

Terra, herdanza, morte, resurrección, enerxía, néboa, vontade, desacougo...son palabras que nos acompañaron nesta viaxe soloviana. Agora chega, coma no fado coimbrá, a hora da despedida para Solovio e para nós, que na súa compañía tamén andivemos 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, como se di no poema de Kavafis dedicado a Itaca, “rico en saber e vida como 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”, como dí 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 regime”, con destino a Madrid, podería trager 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 tráxico 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”. Final de traxecto.

VIII. Fontes e Bibliografía

Siglas utilizadas:

AS, **Arredor de sí**, 2ª edición (Galaxia, 1970)
FOP: Fundación Otero Pedrayo, Trasalba (Ourense)
FP-FOP: Fundación Penzol-Fondo Otero Pedrayo, Vigo
LMV: **Lembranzas do Meu Vivir** (Fundación Penzol)
N.B., **Narrativa breve** de Otero Pedrayo (Galaxia)
O.C., **Obra de Castelao** (Galaxia)
O.C., **Obras completas** (Azaña, Maragall, Ortega...)
O.S., **Obra selecta** de Otero Pedrayo (Galaxia)
P.M., **Prosa miúda** de Otero Pedrayo (Edición do Castro)

Fondos arquivísticos

Fundación Otero Pedrayo (FOP-C)

Cartas de Otero Pedrayo a Eladia Pedrayo, ano 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 sí** (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, Trasalba

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

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

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

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 (traducción de **Les Bastions de l'Est: Au service de l'Allemagne** (1905) e **Les Bastions de l'Est: Colette Baudoche, histoire d'un 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 Facsímile, Sotelo Blanco, Santiago, pp. 7-53
- Beramendi, J. (2001), “A actividade política de Otero Pedrayo (1918-1936)”, *Raigame*, núm. 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 como 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, Conciencia de Galicia, Vigo
- Castelao, A.R., **Obras Castelao (O.C.)**, Editorial Galaxia, Vigo, 2000, 6 vols.
- 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
- Cunqueiro, A. (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), **Como 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), **Anxel 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 biològic 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 para un estudo crítico de “Arredor de sí”, *Grial*, XIV
- 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), **Paris 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 fío de Europa” in VV.AA., **Europa: mito y razón**, Servicio de Publicacións, Universidade de Santiago.
- Gaziel (1967), **Memories. Historia d’un destí (1893-1914). Tots els camins duen a Roma**, Aedos, Barcelona, 4ª 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**, Editions 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
- Insua, A. (1914), “Prefacio” a Barrés (1914)
- Insua, 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)**, Edición do Castro, Sada
- Maragall, J. (1912), **Obras Completas. Serie castellana. Artículos**, Gustavo Gili editor, Barcelona, 5 vols.
- 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**, Edición 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
- 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), "Meditación de Sant'Yago", *Nós*, 31
- Otero Pedrayo, R. (1930), **Arredor de sí**, 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 Diaz, Rosalía de Castro e Pondal**, Editorial Nós, Santiago
- Otero Pedrayo, R. (1935), **Devalar**, Editorial Nós, Santiago [citado por edición de M.C. Rios Panisse, 1992]
- Otero Pedrayo, R. (1939) "D.Cándido Cid", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, tomo XII.
- 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, Traslalva
- 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 principe 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
- Otero Pedrayo, R. **Lembranzas do meu vivir**, Manuscrito Inédito, Fundación Penzol, Vigo (citado, LMV)
- Otero Pedrayo, R. **Obras selectas, I. Parladoiro** (edición de C.Baliñas), Galaxia, Vigo, 1973 (citado O.S., I)
- Otero Pedrayo, R. **Obras selectas, II. Ensaíos** (edición de C.Baliñas), Galaxia, Vigo 1983 (cita O.S., II)
- Otero Pedrayo, R., **Prosa miúda. Artigos non coleccionados (1927-1934)**, (edición de Aurora Marco), Edicións do Castro, Sada, 1988 (citado, P.M.)
- Otero Urtaza, E. (1994), **Manuel Bartolomé Cossio. 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. **La vida contemporánea**, Hemeroteca Municipal de Madrid, 2005, (citado V.C.)
- 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. (1986), **La Institución Libre de Enseñanza y Galicia**, Edición do Castro, Sada
- Quintana, X.R./Valcárcel, M. (1888), **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, Madrid [edición orixinal, 1991]
- Rios 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
- Risco, V. (1935), “Pra a autocrítica d’unha xeración”, *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
- Sagarra, Josep M. (1967), **Obres completes. Prosa**, Editorial Selecta, Barcelona [edición orixinal das *Memories*, 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]
- 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 Editions 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
- 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]
- Tarrio, 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**, Paris, Maison des sciences de l'homme
- Thiesse, A.M. (1999), **La creation des identités nationales. Europe XVIII-XX siècle**, Seuil, París
- Tobío, L. (1995), **As décadas de T.L.**, Edicións 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. Estudios 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 sua vida e a sua 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
-