

**Madrygal.** Revista de Estudios Gallegos

ISSN: 1138-9664

<http://dx.doi.org/10.5209/MADR.62607>

 EDICIONES  
COMPLUTENSE

## Unha nova interpretación socio-hermenéutica da textualidade paisaxística en Otero Pedrayo

Anabel Paramá Díaz<sup>1</sup>; Susana Gómez Redondo<sup>2</sup>; Juan R. Coca<sup>3</sup>

Recibido: 4 de maio de 2016 / Aceptado: 20 de outubro de 2017

**Resumo.** Neste artigo realizamos unha análise da interpretación socio-hermenéutica que fai Ramón Otero Pedrayo da realidade galega a través da paisaxe. Para Otero a paisaxe require ser interpretada xa que non é mera exterioridade. Para poder entendela cómpre, previamente, achegarse á súa ollada particular. Unha ollada que leva a entender o pensamento oteriano e, polo tanto, a súa obra dun xeito diferente. Así pois, neste traballo queremos amosar as particularidades da textualidade oteriana da realidade a partir da cal fai unha hermenéutica protosociolóxica.

**Palabras chave:** Otero Pedrayo; socio-hermenéutica; paisaxe; epistemoloxía.

## [es] Una nueva interpretación socio-hermenéutica de la textualidad paisajística en Otero Pedrayo

**Resumen.** En este artículo realizamos un análisis de la interpretación socio-hermenéutica que hace Ramón Otero Pedrayo de la realidad gallega a través del paisaje. Para Otero el paisaje necesita ser interpretado ya que no es mera exterioridad. Para poder entenderla es necesario, previamente, acercarse a su visión particular. Una visión que lleva a entender el pensamiento oteriano y, por tanto, su obra de una forma diferente. Así pues, en este trabajo queremos mostrar las particularidades de la textualidad oteriana de la realidad a partir de las cuales hace una hermenéutica protosociológica.

**Palabras clave:** Otero Pedrayo; socio-hermenéutica; paisaje; epistemología.

## [en] A New Socio-Hermeneutics Interpretation of the Landscape Textuality in Otero Pedrayo

**Abstract.** In this paper we make an analyse of the socio-hermeneutic interpretation that Ramón Otero Pedrayo develops about the Galician Reality, across the landscape. To Otero, the landscape needs to be interpreted, otherwise it is mere externality. In order to understand it, it is necessary to previously approach his particular vision. A vision that allows us to understand the Otero's thinking and, therefore, his work in a different way. So, in this paper we show the peculiarity of Otero's textuality of the reality from which he makes a proto-sociological hermeneutics.

**Keywords:** Otero Pedrayo; Socio-Hermeneutic; Landscape; Epistemology.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Otero en contexto. 3. A socio-hermenéutica. 4. Conclusións. 5. Referencias bibliográficas.

**Como citar:** Paramá Díaz, A.; S. Gómez Redondo e Juan R. Coca (2018): “Unha nova interpretación socio-hermenéutica da textualidade paisaxística en Otero Pedrayo”, *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos* 20, pp. 313-321.

<sup>1</sup> Universidad de Valladolid, Facultade de Educación. Campus “Duques de Soria”, GIR - Trans Real Lab. 42004. Soria. Correo-e: [anabelparama@gmail.com](mailto:anabelparama@gmail.com)

<sup>2</sup> Universidad de Valladolid, Facultade de Educación. Campus “Duques de Soria”, GIR - Trans Real Lab. 42004. Soria. Correo-e: [susana.gomezr@uva.es](mailto:susana.gomezr@uva.es)

<sup>3</sup> Universidad de Valladolid, Facultade de Educación. Campus “Duques de Soria”, GIR - Trans Real Lab. 42004. Soria. Correo-e: [juancoca@soc.uva.es](mailto:juancoca@soc.uva.es)

## 1. Introducción

A realidade que temos de diante de nós precisa, sempre, certa interpretación e adaptación á nosa perspectiva individual. De aí que sexa necesario algo ou alguén que cumpra a función de mediación afectiva ou intelectual. Posiblemente se poida pensar inmediatamente en Hermes, o famoso deus grego viaxeiro e intermediario. Hermes foi o deus da comunicación, no senso máis amplo do termo. De feito, amais dos coñecidos labores coma mensaxeiro, tamén era o protector dos camiños, do comercio ou dos oradores. Esta multiplicidade de función mantén certa relación con *Lug* da mitoloxía celta (Verjat 2006). *Lug* é considerado, por algún estudosos actuais, coma se fose equivalente ao deus romano Mercurio e, por ende, ao deus grego Hermes (Ovist 2004).

Neste traballo imos desenvolver unha perspectiva socio-hermenéutica dalgún dos elementos que nos ofrecen unha nova ollada á obra de Otero Pedrayo. Partimos do personaxe de Ariel xa que, ao noso entender, é unha icona relevante para podermos comprender mellor a textualidade do coñecemento do mundo neste pensador galego. O xeógrafo galego remite ao personaxe de Ariel, quen —na obra shakespeariana *The tempest*— é reflectida coma un espírito do ar que foi rescatado polo mago Próspero. A partires dese intre, Ariel serve a Próspero nos seus obxectivos. Para José Enrique Rodó (2000), a figura de Ariel representa o simbolismo da parte nobre e alada do espírito e nel converxe a racionalidade e o sentimento humano. Ariel é paisaxe nobre. Ariel é o símbolo da virtude. Polo tanto, Ariel e a *areté* grega semellan ter certa relación conceptual dende esta interpretación. De aí que resulte lóxico (índa que se poida entender que esta relación é moi apurada) que Otero Pedrayo desexa ollar o mundo dende o rostro de Ariel.

Nun concepto moderno da paisaxe collen, ademais da arquitectura e forma das terras, da tona vital, da dinámica da erosión, das obras dos homes, moitos aspectos, entre eles os fenómenos da atmosfera. Por fuxitivos e leviáns que eles semellen non deixan de prestar a súa característica das síntesis da paisaxe. A meteoroloxía vóltese fisiognomía, vitalízase no amplo sentido do vivir cósmico. Nubens, choivas, neves, o orballo das

mañáns, componen na complexidade dos horizontes. E quen esculque neles un estilo, unha fisiognomía, non pode esquecer o reino shakespearéan de Ariel. (Casares 1988: 52)

Con estas palabras Otero Pedrayo fala da paisaxe dende unha perspectiva moderna, inda que unha modernidade que non ten tanto a ver coa dominante<sup>4</sup> senón con esa outra que tamén existiu: a chamada *altermodernidade*. Para Otero a paisaxe é tal, sempre e cando exista unha persoa con capacidade para interpretala. Do contrario, semella ser simple exterioridade. Supoñamos, entón, que somos quen de comprender esa paisaxe que temos ao noso redor. Supoñamos tamén que temos desenvolvido esa maneira particular de comprender e de interpretar. Neste intre a luz, as cores, o son, etc. son partes fundamentais do concepto de paisaxe e, polo tanto, da textualidade deste grande pensador galego.

Recoñecemos que non imos ser ortodoxos na nosa interpretación da obra oteriana xa que ten mais a ver coa epistemoloxía. Polo tanto, a nosa perspectiva non é propia da filoloxía ou da literatura. O traballo que aquí se ofrece é transdisciplinar e transcomprensivo. Amais diso, os asinantes do escrito somos hermeneutas e asumimos o avance intersubxectivo do coñecemento. Polo tanto, temos un particular ollada sobre a obra de Otero e a súa interpretación da paisaxe.

O texto-paisaxe oteriano achéganos á comprensión ampla, fonda, total da nosa contorna. Tanto é así que o ourensán considera que os ritmos da paisaxe non se poden afastar do ritmo do cosmos (Otero Pedrayo 1999: 119). Isto fainos considerar que Otero era quen de comprender a realidade a través da paisaxe, xa que semella que nos seus escritos debuxa precisamente unha *paisaxe hermenéutica*. É dicir, Otero interpreta a paisaxe e componse a través da escrita interpretativa e sentimental da paisaxe. Agora ben, tamén agroman paisaxes científico-narrativas nas súas obras que conforman o que se deu en chamar unha *narrativa fundacional* (Fernández Pérez-Sanjulián 2002). Esta afirmación pódese verificar nas obras do autor, nomeadamente, en *Sereno e grave gozo* (1999), *O espello no serán* (2000) ou *Polos vieiros da saudade* (2001a). Fiquemos un intre neste punto para nos dar conta do que pretendemos afirmar.

<sup>4</sup> Cf. Echeverría 2010. Nesta obra deféndese a existencia da modernidade capitalista como dominadora. Este pensamento identifica o ser humano co home branco e como a única condición posible da humanidade moderna.

Otero ao falar da música dos antigos afirmou o seguinte:

La cítara compensaba con su sonido puro y grave su pobreza, como el suelo de Grecia su esterilidad de roca, con la bondad de los olivos y la dulzura de la miel. Platón celebra expresamente la cítara. Propia de Apolo conducía el coro de las Musas, guiaba a Delfos los piadosos peregrinos cretenses. (Otero Pedrayo 2004: 226)

Cun trazo fino o de Ourense van facendo que as liñas do seu pensamento se convertan en imaxes. Conxuga elementos xeográficos (olivos, mel, rochas, etc.) con aspectos culturais e simbólicos. Nin que dicir ten que *O espello no serán* tamén é a concreción dun conxunto de paisaxes compostelás peneiradas pola súa propia interpretación. Este feito (é dicir, que o pensamento oteriano –ou pedraiano– sexa fondamente paisaxero) permítenos comprender a súa obra dun xeito diferente ao habitual. Algo que, por outra banda, non asume a liñalidade do pensamento e do estudo, se non a meditación, experiencialización e análise propios e, polo tanto, subxectivos. Esta é a nosa perspectiva, pero sen chegar a unha hipertrofia subxectivista. De facto, coidamos que son moi atinadas as palabras de Francisco X. Río Barxa cando afirma o seguinte:

Pois don Ramón, como bo fillo da súa terra, chegou a unha compenetración coa natureza que nos semella ter a mesma vivencia, a mesma forza xeórxica dun rexo castiñeiro dominando a chaira. Aínda que non se poida dicir que sexa a Xeografía o único campo en que don Ramón desenvolveu a súa rexa personalidade, non hai dúbida que esta constituíu, ó longo da súa vida, unha vocación fundamental. Mesmo por iso, tratar de desentrañar as directrices xeográficas na aportación pedrainan, vale tanto como fugar no fondo do seu contido intelectual senón no da súa mesma personalidade. (1995: 166)

Entón, semella que comprender a personalidade oteriana implica afondar na súa ollada paisaxera (Baliñas Fernández 1991, Lamas e Mato 2016, López Sánchez 2008, Pérez Alberti 2001, Río Barxa 1995). Porén, cómpre sermos conscientes de que antes de darlle un significado a unha realidade, primeiro é preciso comprendela dun xeito particular. Por mor diso, é fundamental achegarse a esa ollada particular que el tiña.

Don Ramón ten un modo particular de despregar o seu coñecemento (de facer ciencia) que o converte nun obxecto de estudo franca-

mente interesante. Neste traballo tentamos amosar as particularidades da textualidade da realidade que o ourensán é quen de atinxir e, a partir disto, expoñer esa interpretación (hermenéutica) particular.

## 2. Otero en contexto

Antón Baamonde (1986) amosa a fonda conexión que ten a reivindicación da natureza en Otero Pedrayo como un dos persoeiros fundamentais do nacionalismo galego. Porén, a concepción da natureza no de Trasalba, afirma Baamonde, é –dun xeito semellante ao que defenderemos neste traballo– unha hermenéutica da paisaxe. Agora ben, unha hermenéutica da paisaxe íntima. Neste sentido podemos considerar que Otero tenta atinxir o devalar da natureza ao longo da decorrer histórico. Por iso non é errado considerar que Otero tiña unha concepción primordial da natureza (Abdalla Duarte 2004 e 2009). Nesta, os elementos primordiais son quen de facer agromar o *alento* societal e comunal galego. Abdalla Duarte, neste contexto, afirma:

A paisagem oteriana cifra temporalidades tais como o momento primigênio e a sazonalidade, e percorrê-la a pé visitando as suas aldeias e rias, os seus santuários do campanários eram a sua maneira de aperceber a Galiza. Mas apercebê-la num sentido metafísico, o que no seu caso significava intuir a transcendência é tomar a memória e a saudade como certezas do porvir. E esta memórica e saudade são o tólos que configuram a sua Filosofia da Histórica, que entendemos desdobram-se das leituras e recepção de Otero das obras, entre tantos escritores, de Eduardo Pondal e Teixeira de Pascoas. Tratar dessa saudade a partir de uma perspectiva filosófica –ontológica, em particular– sugere de imediato o nome de Ramón Piñeiro (1915-1990). (2009: 240)

Otero Pedrayo amosa unha hermenéutica de corte romántico-barroca (Coca 2015) pero cun forte alicerce ontolóxico. Agora ben, non concordamos coa interpretación que Abdalla (2009) fai da suposta ollada relixiosa que Otero Pedrayo ten da paisaxe. Ao noso entender a hermenéutica oteriana da paisaxe distánciase dunha hermenéutica cristiá, *sensu stricto*, cando expón:

Ás veces, dóeme o iberismo de Ortega. Cando se bota “de chico de la blusa” de la Filosofía decátome ferido como se no medio do camiñar gustoso e severo pola ulente e enxoiata gándara unha tropa de esmorguistas trouleando agasallar

un xantar trangalleiro. Desvelouse para Ortega o sistema grave e fino das abstraccións da paisaxe e lugar cósmico e histórico de Madrid (Otero Pedrayo 2015: 184).

Otero, nestas palabras, arreda o seu pensamento dunha concepción cristiá, nun principio, e logo moderna, no estudo da paisaxe. No cristianismo, tal e como nos indica Mandianes (1997), non son admisibles certas prácticas ancestrais presentes no pobo galego. Cando nos achegamos ao coñecemento destas prácticas podemos ser conscientes que a hermenéutica oteriana é priscilianista (Otero Pedrayo 1982, Pérez Prieto 2010), romántico-barroca (Coca 2015), fidalga (Villares 1985) e con certa reivindicación celta: “Irlanda por ser illa e por gardar a vella lingoa primeira fixo mais aixiña as etapas do ciclo redentor. Leuceón é guía pra nos, galegos do novo século” (Otero Pedrayo 1983: 31). Pero amais diso, como afirma Carvalho Calero (García Negro 2010), Otero é un pangaleguista (xa que considera que Galicia é un brevario, nas súas palabras, de totalidade cósmica). Por todo isto a paisaxe galega tamén é cósmica e presenta elementos ontolóxicos básicos para entender Galicia e a realidade humana. Otero, entón, descobre a paisaxe e as súas unidades morfolóxicas coma un xeito específico de vencello entre a poboación galega e o territorio (Villares 2008). Neste sentido, o ourensán afirma que a “vida responde de maneira sensitiva, liviá, ós tempos da luz. Aquí temos un reflexo e concordancia co reloxo do cosmos” (1999: 143).

Otero Pedrayo asenta o seu pensamento no interior dos elementos que motivan o movemento galeguista. Un deles provén da loita contra o rexeitamento de Galicia e todo aquilo que lembraba á cultura galega. Rexeitamento que, amais diso, estivo presente, precisamente, durante cinco séculos nas relacións entre Galicia e Castela (Barreiro Barreiro 2016). O outro ten a ver coa necesidade de asentar a “verdade galega” xa que, como ben afirma Bermejo Barrera (2000), o valor que termina obtendo un determinado obxecto nunha cultura é maior coa súa permanencia no tempo. Para alén diso, o valor do antigo está tamén fundamentalmente asociado coa noción de verdade. Otero non se pode arredar desta idea e alicerza o seu pensamento no ancestral, nos elementos presentes na realidade galega mais que gardan relación co pretérito.

Temos entón un *co-relato* entre a paisaxe e Galicia. A paisaxe evoluciona nun devalar que se move entre o pasado, o ancestral, e a utopía

humana, o devir. Por mor diso, Otero Pedrayo afirma que o coñecemento *alén-apariencia* é un modo alternativo de coñecer. A apprehensión desta realidade *alén-apariencia* precisa dunha capacidade fantástica, o que –ao noso entender– o achega aos pragmatistas estadounidenses (nomeadamente Peirce 2014).

### 3. A socio-hermenéutica

Xa dixemos que Otero interpreta o mundo que ten ao seu redor, pois asenta o coñecemento da realidade na observación e na pretensión de camiñar *alén* da mera realidade. De feito, dende a nosa perspectiva –e baseándonos nos aspectos románico/barrocos dos seus textos, o subxectivismo, os presupostos de significación netamente hermenéuticos– o de Trasalba é quen de desenvolver os rudimentos dunha epistemoloxía altermoderna (Bourriaud 2009) e con ar dadaísta ao estilo de Paul Feyerabend. Queremos dicir con isto que Otero, como amosa Carvalho Calero (García Negro 2010), é fundamentalmente integrador e analóxico. Polo tanto, para ser ben entendido precisa, segue dicindo Calero, unha mente aberta e sen prexuízos. Iso é o que fai que Otero Pedrayo sexa altermoderno, pois asume os elementos modernos que permiten definir e coñecer a paisaxe, ao tempo que incorpora elementos subxectivos que amplían a ollada sobre a nosa contorna. Polo tanto, cando lemos a Otero temos a sensación de ter diante unha obra na que se conxugan coñecementos e perspectivas integrados no marco do espírito galego. Otero Pedrayo interpreta a realidade dende unha perspectiva moderna (lémbrese a complexidade da modernidade) e postmoderna a un tempo. Para o chamado patriarca das letras galegas, Compostela torna en expresión da vida humana. O mar convértese en saudade. Os carballos son fulcro de galeguidade. Achamos que está no certo Carlos Casares ao afirmar o seguinte: “A sensibilidade oteriana, especialmente receptiva para sentir os ritmos da natureza que o arrodea, converteu a esta nunha compañeira inseparable, coa que se pode principiar unha relación comunicativa” (2004: 321). Isto fai que Otero Pedrayo, sen que el propio o faga explícito, se poida sumar ao conxunto de pensadores hermenéuticos ou, cando menos, *cuasi*-hermeneutas da actualidade.

Neste senso, Otero vai da man de Heidegger cando este di que o ser humano é o *entre*, o *límite* co outro (Heidegger 2000). Porén, non só existen concomitancias con Heidegger, senón tamén con Ricoeur, quen nos amosaba



que o ser humano é en si mesmo intermediario e que ese é o seu carácter ontolóxico (Ricoeur 2011). Otero Pedrayo, entón, semella ser consciente de que o ser humano (e o seu propio coñecemento) xera o espazo liminar entre o estrictamente humano (o eido do subxectivo e dos sentimentos) e o entorno que temos diante (o obxectivo e a-emocional).

Os hermeneutas contemporáneos, como poden ser Vattimo, Heidegger, Gadamer ou Ricoeur, tentan reconfigurar o *Cogito*, ese ideal de coñecemento ilustrado, para facelo –ou refacelo– novamente persoal e inserilo nun espazo colectivo (social). Ao noso entender, o pensador galego non precisa racionalizar e explicar este feito. Teno tan claro e tan interiorizado no seu espírito, que o mostra cando nos fala dende o seu mundo sentimental. Otero é entón un pensador analóxico, que insire elementos sapienciais co coñecemento propio da modernidade e obtido polas súas investigacións xeográficas.

Sabemos que Otero Pedrayo coñecía a obra de Schleiermacher pois, precisamente, fala del en *Fra Verner* (2001b). Non é sorpresa para ninguén. O que posiblemente non sexa tan doado de percibir é a fonda pegada que, ao noso entender, deixou nel xa que a hermenéutica de Schleiermacher e a de Otero converxen no carácter romántico e na defensa de certos elementos obxectivos. Neste sentido consideramos salientable afirmar que a *episteme* oteriana é hermenéutica. Amais diso, fortemente apegada ao contexto social onde ten sido desenvolvida. De aí que sexa máis unha socio-hermenéutica que unha hermenéutica. Por mor diso, e dende a nosa interpretación da obra oteriana, o de Trasalba foi un dos precursores dunha hermenéutica particular cunha fonda pegada romántico-barroca e con certo ar xermánico.

Schleiermacher (1998) foi quen de poñer os alicerces dunha sistematización da hermenéutica entendida esta como a maneira correcta de interpretar textos. Agora ben, para Schleiermacher unha boa interpretación era máis un arte que unha perspectiva metódica de chegar á comprensión dun texto. Isto era así posto que precisaba a mediación da intuición coma elemento nodal e estruturante do proceso interpretativo. Esta idea foi asumida, en parte, por Gadamer en *Verdad y método* (1998) cando establece un nidio vencello entre o sentido que lle outorgamos ás cousas (que non é lingüístico) e a intuición. Tamén Husserl a tivo presente cando nas súas *Investigaciones lógicas* (2006)

fala da existencia dunha fala non conceptual e con estrutura de intuición. Por outra banda, a intuición ten certa repercusión no pensamento de Ortega y Gasset no seu *Miseria y esplendor de la traducción* (1980) cando fala de que a tradución precisa da intuición para que o futuro lector poida entender ben o texto. Neste sentido, entón, Otero Pedrayo converxe co elemento intuitivo presente no pensamento de Ortega, de Gadamer, de Husserl e tamén de Schleiermacher.

A perspectiva romántica schleiermacheriana agroma dende unha concepción non dualista do suxeito e a súa contorna, o mundo. A comprensión, entón, precisa da linguaxe, esta do pensamento e este último da experiencialidade do ser humano. A este respecto, e dende unha perspectiva fenomenolóxico-hermenéutica, a experiencia vivida vai dirixida cara ao pensamento en tanto que a persoa lle dá sentido ao vivido e ás cousas. Otero semella ser fondamente consciente de estas ideas hermenéuticas e, sen máis mediación que os seus apuntamentos, converte a realidade intersubxectiva (social) noutra realidade a través dunha conformación de sentido particular e fundamentalmente contextualizada. É aí onde achamos que a proposta oteriana é unha socio-hermenéutica, pois asenta os seus alicerces interpretativos na propia sociedade galega e configura unha textualidade de Galicia, e da súa paisaxe, dirixida tamén a xerar conciencia de país. Poñamos un exemplo paradigmático na obra oteriana: a conformación de sentido dunha carballeira.

Pensem en cómo o artesán e o artista de Compostela sente medrar e florecer para el as mestas e caladas carballeiras ensimismadas. Unha carballeira galega expresa un fondo e sinxelo contido. Unha unidade de vida lonxana de conciencia e arelante dela. Por iso, no descaecer do outono, ou na podente inercia do verán, sentimos ó cruzas unha carballeira e ó pousar nela, aquel relixioso medo dos pobos antigos donos dunha facultade creadora de mitos para encher os seus silencios, para alonxar os medos. (Otero Pedrayo 2000: 226)

Noutro texto, “A Carballa e a casa” (2007), Otero Pedrayo converte o carballo no símbolo dun futuro decadente onde a tradición, o mundo campesiño e o rural era simbolizado pola propia árbore. Planta fidalga. Expresión de todo aquilo nobre que está no espírito galego. No texto, o noso escritor expón que pasou o tempo e chegou un home con cartos que desexaba cortar a árbore. Otero Pedrayo amosa, entón,

como este home foi cortando as súas pólas e como os paisanos se alegraban da perda deste carballo.

Ó fender o machado o cerne das ponlas, ó caer no chan a outa fantasía dos ramallos, voces de dor cósmico xurdiron da árbore coma dunha selva secular e sagrada cando fuxen, pra non voltar, os vellos deuses. O paisano, que no fondo soio sinte agarimo polas postenas e as nabizas, alegrouse ó ollar o tronco decapitado da patrona da parroquia. (Otero Pedrayo 2007: 33)

Os galegos, para Otero, teñen unha mente tan práctica que só lles importa o que termina traendo cartos á casa ou ben algo para levar á boca. Polo tanto, inda que o carballo sexa sagrada e o símbolo da tradición galega, aos paisanos non lles importa. O condicionante da presión social fai que se deixe de lado a idea (platónica, do punto de vista filosófico) de Galicia e non loiten por ela. Os galegos, entón, chegaríanse a preocupar só por aquilo que poida fornecer benestar directo nas súas vidas. Nesta ollada, a tradición só será admitida se ten consecuencias directas no noso día a día. Agora ben:

¿Que interés pode ter tal historia? Cicais ningún. Pra min é un símbolo a morte da carballa. Tamén o pazo está escanastrado, vanlle botar un presbiterio novo á sinxela eirexa románica e os canteiros non tardarán en porlle tiros de pólvora ó penedo das Cunchas. (*Ibid.* 34)

Otero reivindica, novamente, a figura do fidalgo galego como señor do rural. Un ideal personificado nesta baixa nobreza achegada ao pobo mais cunha formación intelectual que permite axudar o mundo rural a se fornecer e seguir avanzando. Con certeza, o fidalgo é a expresión dese señorío entre filósofo, humanista e espiritual. Porén, Otero ao final da súa vida dáse conta da eliminación paulatina dese ideal para Galicia (Sánchez Rei e Mosquera Castro 2014a) tal como se reflicte nunha carta de 1967 a Manuel María, na que expón o seguinte:

Pro miña dolor é maior do que a súa, querido Manuel María: ¿do meu horizonte desapareceron as aves xentís, boas, das miñas horas, e as do xardín e o alcipreste e as hedras penduradas con melancolía de recordos! Soio fican pegas e vencexos. Mais morreron os merlos, os rei-señores, hastra a confrería de grosos pardaus mantidos todo o inverno no meu cabeceiro, e xa o labrego non vai en compañía, arando, ca leda labandeira, boa fada... Eu ó comén pensei ser xordeira miña. O paisaxe fica mudo, non

latexa o tempo, calaron os arcos, as grinaldas, os chafarís de son, é un convento sen coro, unha ermida sen campán... Morreron emponzoñados polos insecticidas: das horatas, as nabeiras de pataca e millo... Dentro de pouco teremos que rubir a unha serra para sentir a paxarada ou procurar un parque zoolóxico como para mira ó hipopótamo. (Sánchez e Mosquera 2014b)

Otero dubida do futuro xerado pola ciencia e a tecnoloxía (polo paradigma moderno dominante). Algo que se pode comprobar cando o noso pensador fala dos fidalgos (como símbolo premoderno) e cando indica que o progreso moderno esquece a natureza e, dun xeito instrumental, só a utiliza para os seus propios fins (Freixanes 2017). Lémbrese que Otero segue o ideal da natureza como máxima expoñente da tradición e da propia Galicia. É salientable, tamén, cando no discurso de ingreso na Academia Galega lembra a importancia do Rexurdimento e como este movemento fixo unha defensa para que Galicia voltase a ter personalidade (“sostantiva” e “inmorrente”, afirma). A razón dese esquecemento foi que “Galiza, terra provincial asoballada, pagaba en homes e diñeiro, en froitos i-en sangue, e soilo cobraba bulras e despezos porque os millores dos seus fillos fixéranlle traizón” (1931: 46). Por iso, o de Trasalba rexeita o progreso que se foi sucedendo en Galicia e, cabería afirmar tamén, o seu evoluir epistemolóxico. Iso é froito da aceptación dunha “segura arquitectura ideolóxica” que deixa fóra o desespero, a saudade, o sorrir e toda a “vibración individual”. Polo tanto, só aquel pensamento, coñecemento ou ciencia galegos nos que se amose o alento do país son merecedores de subir aos altares da cultura galega. Otero loita por manter os elementos que considera propios do espírito galego e rexeita as novas perspectivas e as novas paisaxes. Así pois, Otero tamén tería de ser estudado baixo a perspectiva do decandentismo tecnocientífico, que moito ten dado de si ao final do XIX e comezo do XX.

Esta perspectiva que estamos a defender contrasta coa ollada que Joaquim Ventura (2010) ten ao respecto de Otero Pedrayo e da Xeración Nós. Para este autor, Otero tentou modelar a estética e a historia galega segundo os seus intereses. De acordo con esta argumentación, a perspectiva ideolóxica atoparíase no modo *pragmático* de facer literatura e historia. Non entanto, o que vimos de revisar sobre Otero Pedrayo, de estarmos no certo, contrastaría con esta interpretación.

Otero Pedrayo ten especial interese por todo aquilo, persoas ou non, que teñan Galicia pegada na súa alma. Para o grande pensador galego a evolución moderna, condicionada pola tecnociencia, faríalle perder ao país a súa esencia. Levando a interpretación ao extremo, poderíamos afirmar que Rosalía semella ser un espírito que constantemente acompaña o ourensán nas súas andanzas intelectuais por ser unha especie de Ariel galega premoderna. Sobre Rosalía de Castro, amais da consabida obra *Rosalía* (Otero Pedrayo 1985), expón:

Quen medite na obra de Rosalía sentirá como nela desaparece toda prevención literaria e fica poderosa na súa aparente debilidade, completa na súa interpretación intuitiva da vida, perfecta na non procurada expresión do verso, a alma enteira de Galicia, a súa dor e a súa esperanza, o gusto do sacrificio e a trágica fermosura de inmolarse nun altar que non poden dourar soles de Gloria. Hai en Rosalía unha evocación expiatoria pola dor, querida, procurada, en martirio compensado no seu propio sacrificio. Unha maneira de aspiración ó infinito e desde logo a máis fonda e pura da saudade, en Galicia. (Otero Pedrayo 1982: 239)

Rosalía será símbolo, como ese carballo do que falamos, que mantén Galicia ancorada á terra. Pero non só iso. A socio-hermenéutica oteriana rexeita certa perspectiva do futuro de Galicia; aquel que se atopa lonxe da terra. Neste texto sobre Rosalía, parece que Otero ten unha consideración negativa e decadente ao respecto do evoluir socio-económico galego. De aí que aposte por unha defensa dos valores da fidalguía entendidos como posuidores do coñecemento mais ao carón da terra, do rural e dos paisanos, a diferenza desa fidalguía rentista debedora dos poderes fácticos centralistas (Villares 1985). Don Ramón, entón, considera que a instrumentalización económica de Galicia muda a paisaxe da aldea –idealizada polo polígrafo galego–, pero tamén considera que os cartos (e as persoas que os teñen e xestionan o poder económico) non están dentro do sangue da aldea. Por esa razón, eles atópanse lonxe do espírito da comunidade aldeá.

Otero (2007) considera que só dende a tradición somos quen de dar un pulo cara aos tempos novos. Neste aspecto, novamente, Otero aproxima o seu pensamento ao da hermenéutica. A revolución xorde da nosa propia tradición e é no horizonte onde se conforma, inda que sempre grazas á primeira.

Podemos facer, entón, unha interpretación inédita da obra oteriana referida á concepción científica do seu pensamento. Segundo o noso traballo, ela está fortemente alicerzada nunha concepción prudente do futuro e do progreso. Lémbrese que o ideal de progreso é netamente ilustrado e o pensador galego non se sente perto desta corrente de pensamento. De facto, xa o dixemos antes, Otero Pedrayo (1931: 46) semella considerar que aqueles que traizoaron Galicia son os que “gostaron da Iberia múdejar, espallada e imperialista”, e por iso afirma o seguinte:

Cando o Romantismo afondou as perspeutivas, os homes de sentimento descubríronse a si mesmos o decatarse do seu ser galego. Neles e arredro d’ eles, latexaba a ialma madoada da terra. Sentiron a un tempo door, vergonza e esperanza. Estaban citados a un xuízo de conciencia. Mediron a sua tremenda responsabilidade. Os homes de cultura foran os responsabres do gran pecado. Outros homes da cultura debían, pol-o propio esforzo, redimilo. (*Ibid.* 47).

E noutra obra expón:

Problema sutilísimo, de interés creciente el del valor y significado del horizonte que va con nosotros al tiempo que lo creamos y componemos, como va la sombra, como va la cultura ordenadora del caos, vigilante siempre ante la posibilidad de retorno del caos... Se ha dicho –o se ha podido decir– no poder cada uno evadirse de “su” horizonte –el de su patria, el de su amor, el de su recuerdo– y teñir y moldear todos los que sucesivamente le nacen en redondo al caminar con las cromáticas y las formas del suyo, del único, o con el recuerdo o deseo de ellos... (Otero Pedrayo 2007: 308-309)

Este horizonte que vai con nós constantemente e que nos acompaña coma se fose o noso propio alento vai mudando con nós propio. A cultura e a nosa tradición é posibilitante pois, sen ela, non somos quen de chegar a imaxinar nada. Lémbrese que os imaxinarios sociais que teñen configurado a nosa tradición van ser os que terán de ser mudados ou apuntalados para convertelos en chanzos do noso futuro. Precisamente isto mesmo é o que fixo Otero Pedrayo na súa propia vida e en moitos dos seus escritos.

Como dixemos ao comezo deste artigo, coidamos que Otero é consciente de que o mundo galego, coa súa saudade e o seu lirismo, se achega constantemente ao personaxe de Ariel, símbolo das emocións humanas, das utopías,

etc. Ariel tamén é un personaxe da obra *A tempestade* de William Shakespeare (1973) onde se contrapón ao personaxe de Próspero. Este último é a expresión da tecnociencia da modernidade que terminou sendo imperante, unha modernidade non reivindicada por Otero e relacionada co romántico/barroco; é dicir, non sería unha modernidade cartesiana. A modernidade oteriana defende a intuición, a emocionalidade; de aí que a súa perspectiva se achegue ás reivindicacións metodolóxicas de Schleiermacher. De facto, o xermano afirmaba que existía a necesidade de pór en funcionamento certas características de adiviñación para que un mesmo se poida aproximar ao texto que tenta interpretar.

#### 4. Conclusións

Neste traballo ofrecemos unha nova interpretación da obra oteriana: unha ollada socio-hermenéutica dela. Salientamos o carácter poliédrico dun pensador integrador de coñecementos que poderían parecer antitéticos (modernidade/antimodernidade). Este carácter multifacético

precisa dunha ollada tamén multifocal da obra do pensador de Trasalba, de acordo co carácter da súa obra (nomeadamente: espiritual, sapiencial, aristocrático-fidalgo, evolutivo, etc.). Por outra banda, tamén concluímos que Otero Pedrayo é un precursor do dadaísmo epistémico mais sen chegar á consideración do relativismo extremo. El está asentado na idea de que as persoas podemos ir *alén* das aparencias e achegarnos aos elementos primordiais e sapienciais da realidade. Amais diso, tamén abrimos a porta a una conceptualización da súa obra como a dun precursor dos socio-hermeneutas galegos e cun enfoque epistemolóxico anovador. Sen dúbida algunha, esta liña de investigación precisa de novas achegas plurais e feitas dende unha perspectiva epistemolóxica aberta e tamén plural. Desta maneira poderíase chegar a afirmar que as obras de Otero Pedrayo non ofrecen datos empíricos ou que son simple literatura e carecen de interese científico. Como é evidente, non concordamos con este tipo de afirmacións e estamos certos de que Otero Pedrayo ten entidade epistemolóxica como pensador e estudoso da realidade humana.

#### 5. Referencias bibliográficas

- Abdalla Duarte, Josías (2004): “Romagem e galeguismo: A festa religiosa e o nacionalismo galego ás vésperas da guerra civil española”, *Projeto História* 28, pp. 363-372.
- (2009): “A filosofía da historia de Otero Pedrayo”, en O. Rodríguez González e L. Mariño Sánchez (coords.), *Novas achegas ao estudo da cultura galega. Enfoques literarios e sociohistóricos*. A Coruña: Universidade da Coruña, pp. 239-261
- Baliñas Fernández, Carlos (1991): *Descubriendo a Otero Pedrayo*. Santiago de Compostela: Fundación Universitaria de Cultura.
- Baamonde, Antón (1986): “Natureza, nacionalismo, esperanza (e unhas apuntes sobre D. Ramón)”, *Grial. Revista galega de cultura* 24/91, pp. 57-63.
- Barreiro Barreiro, Xosé Luís (2016): *Identidades e fronteiras. Ensaio galaico-minhoto*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía / Sociedade de Filosofía da Euroregión Galiza-Norte de Portugal.
- Barreiro Fernández, Xosé Ramón (2010): *Saber de Nós*. Vigo: Galaxia / Fundación Otero Pedrayo.
- Bermejo Barrera, José Carlos (2000): *Pensa-la historia*. Vigo: Ir Indo.
- Bourriaud, Nicolas (2009): *Radicante*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Casares, Carlos (1988): *Ramón Otero Pedrayo. Vida e obra. Escolma de textos*. A Coruña: Real Academia Galega.
- (2004): *Conciencia de Galicia. Risco, Otero e Curros. Tres biografías*. Vigo: Galaxia.
- Coca, Juan R. (2015): “Outra ciencia é posible dende unha racionalidade barroco-romántica: Otero Pedrayo como exemplo paradigmático”, *Boletín da Real Academia Galega* 376, pp. 393-402.
- Echeverría, Bolívar (2010): *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Fernández Pérez-Sanjulián, Carmen (2002): *Ramón Otero Pedrayo: Unha narrativa fundacional*. Tese de doutoramento. A Coruña: Universidade da Coruña. En liña: <https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/1136>.
- Freixanes, Víctor F. (2017): *Unha ducia de galegos*. Vigo: Galaxia.
- Gadamer, Hans Georg (1998): *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- García Negro, María Pilar (ed.) (2010): *Ricardo Carvalho Calero: a ciencia ao servizo da nación*. Santiago de Compostela: Laiovento.
- Heidegger, Martin (2000): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.



- Husserl, Edmund (2006): *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.
- Lamas, Santiago e Alfonso Mato (2016): *De camiños, viaxeiros e camiñantes*. Vigo: Galaxia.
- López Sánchez, María (2008): *Paisaxe e nación. A creación discursiva do territorio*. Vigo: Galaxia.
- Mandianes, Manuel (1997): “El mito de Santiago y la política en Galicia”, *Revista Murciana de Antropología* 2, pp. 123-139.
- Ortega y Gasset, José (1980): *Miseria y esplendor de la traducción*. Granada: Universidad de Granada.
- Otero Pedrayo, Ramón (1931): *Romanticismo, saudade, sentimento da raza e da terra en Pastor Díaz, Rosalía Castro e Pondal*. Santiago de Compostela: Nós.
- (1982): *Ensaio Histórico sobre a Cultura Galega*. Vigo: Galaxia.
- (1983): *Obras Selectas. Ensaíos*. Vigo: Galaxia.
- (1985): *Rosalía*. Vigo: Galaxia.
- (1999): *Sereno e grave gozo. Ensaíos sobre a paisaxe*. (Edición: María Cuquejo) Vigo: Galaxia.
- (2000): *O espello no serán. Entre O pedroso e o Viso*. Vigo: Galaxia.
- (2001a): *Polos vieiros da saudade* (ed. Luis G. Tosar). Vigo: Galaxia.
- (2001b): *Fra Vernerero*. Vigo: Galaxia.
- (2004): *Una historia del arte universal*. Vigo: Galaxia.
- (2007): *Teoría de Galicia. Obra xornalística en Vida Gallega, 1926-1963*. (ed. M. Valcárcel). Santiago de Compostela: Alvarellos.
- (2015): *Lembranzas do meu vivir II. Os tempos da universidade Madrid, 1904-1912* (ed. Joaquim Ventura). Vigo: Galaxia.
- Ovist, Krista L. (2004): *The integration of Mercury and Lugus: Mythology and History in Late Iron Age and Early Roman Gaul*. Tese de doutoramento inédita. Chicago: University of Chicago, Divinity School.
- Peirce, Charles Sanders (2014): *Semiótica. Textos selectos*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela/Fundación BBVA.
- Pérez Alberti, Augusto (2001): “A paisaxe xeográfica en Otero Pedrayo”, *Raigame: revista de arte, cultura e tradicións populares* 12, pp. 48-53.
- Pérez Prieto, Victorino (2010): “Prisciliano e a xeración «Nós»”, *Terra e tempo* 153-154 (xaneiro-xuño), pp. 105-111.
- Sánchez Rei, Xosé Manuel e Estefanía Mosquera Castro (2014a): “Estudo preliminar”, en *Correspondencia entre Manuel María e Ramón Otero Pedrayo (1951-1974)*. A Coruña: Fundación Manuel María de Estudos Galegos, pp. 3-59.
- (eds.) (2014): *Correspondencia entre Manuel María e Ramón Otero Pedrayo (1951-1974)*. A Coruña: Fundación Manuel María de Estudos Galegos.
- Ricoeur, Paul (2011): *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Río Barxa, Francisco Xavier (1995): *Estudios de Xeografía de Galicia*. Ourense: Fundación Otero Pedrayo.
- Rodó, José Enrique (2000): *Ariel*. Madrid: Editorial Cátedra (Col. Letras Hispánicas).
- Schleiermacher, Friedrich (1998): *Hermeneutics and Criticism and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shakespeare, William. (1973): *Comedias y poesías*. Madrid: Aguilar
- Ventura, Joaquim (2010): “El grupo Nós y la autorrefundación literaria de Galicia”, en M. Cots Vicente e A. Monegal (coords.), *Actas del XVII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, vol. 1, pp. 347-354.
- Verjat, Alain (2006): “Hermes”, en A. Ortiz-Osés e P. Lancero (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 204-209.
- Villares, Ramón (1985): “Fidalguía e galeguismo”, en J. Beramendi (ed.), *Losada Diéguez. Obra completa*. Vigo: Xerais, pp. 83-98.
- (2008): “La contribución de Ramón Otero Pedrayo a la Historia Agraria”, *Historia Agraria* 44, pp. 157-178.