

Mito e configuración do carácter galego

XOSÉ CHAO REGO

¿Unha alma colectiva?

Xa sabemos que o Romantismo afondou no problema da identidade dos pobos e traballaba cos presupostos de que existe un «Volkgeist» ou alma colectiva dos pobos. Aceptado este postulado, queremos avanzar indo á procura daquilo que sexa diferencial para descubrírmolo que poida haber de específico do pobo galego: iso que propicia o feito de que nós —nosoutros— nos sintamos diferentes e que calla, habitualmente, nun modo de sermos vistos desde fóra, aínda que esa visión sexa tópica e, coma lugar común, teña moito de convencional.

O estereotipo sobre a nosa xente no resto de España afirma, así de simple, que se bates cun galego nunha escaleira, nunca saberás se sobe ou baixa. Ímolo dar por bo punto de partida para, facendo pé nel, abrírnos a unha comprensión máis fonda do problema.

Se é certo, como quere E. T. Hall, que quen fala non só constrúe un determinado mundo de percepcións, senón que tamén é construído por el, hemos de recoñecer que hay unha estreita relación entre a lingua e mailo psiquismo. Aínda que non haxa estudos sobre o tema, sería moi interesante analizar certos aspectos da nosa linguaxe por vermos cómo se reflicta nela o noso carácter ou alma colectiva.

Así, deberíamos contabilizar no noso proxecto xa non só o falar melodioso das nosas xentes, senón tamén a mesma sintaxe. Refírome a certos fenómenos lingüísticos coma a abundancia de eufemismos e perífrases, as afirmacións non categóricas, sempre matizadas ata o punto de que se estableceza para unha pregunta ó mesmo tempo a negación e afirmación —¿nonsí?— como se se quixese establecer, tamén a nivel verbal e non só no comportamento social, esa harmonía de contrarios que nos caracteriza e que nos fai —din— ter moita habelencia para o xogo diplomático. Preferímo-los futuros analíticos —«hei facer»— ós sintéticos: «farei». Hai que ter en conta, así mesmo, a abundancia de diminutivos que a maior parte das veces non son tal, porque non diminúen, senón que se trata de apreciativos que achegan afectivamente ó interlocutor. E outros fenómenos máis que non son agora do caso.

Otero Pedrayo refírese a un expresarse en forma non lineal, senón circular, e Vicente Risco afirma que somos de lenta reacción debido á introversión. Somos coñecidos, tamén, pola nosa retranca e capacidade para falar en linguaxe indirecta, de segundas intencións.

Outro dos tópicos define ó galego como alguén que responde a unha pregunta con outra. Aceptado. Pero para a comprensión deste fenómeno habería que ter en conta, con Gadamer, que hai preguntas sen sentido, de significación simbólica. Son coma preguntas-ponte que se fan para saber do interlocutor co fin de o domesticar: literalmente, facelo doméstico, metelo na súa casa afectiva, do que dá conta a ven prestixiada hospitalidade da nosa xente, sobre todo rural. Esta actitude pode entenderse como unha reacción interna debido á timidez e que non consiste tanto en desconfianza —aínda que tamén— coma en necesidade de se afirmar a si mesmo; é unha actitude propia das persoas que están illadas dos centros produtores de resposta.

Para perfilarmos mellor ese carácter galego, habemos dar un paso máis para examinármola relación que o galego entáboa coa natureza que o rodea.

Simbiótico coa natureza

Existe o que Hall chama a dimensión oculta, que trae coma resultado que «a xente de diferentes culturas non só fala diferentes linguaxes, senón que... habita diferentes mundos sensorios». E Rof Carballo especifica: «A paisaxe internalízase, introdúcese dentro da propia organización de neuronas debido a procesos que acaso duraron milenios».

Esta terra ten, como afirma Alvaro Cunqueiro, a medida do ollo humano, de xeito que podemos dicir, analoxicamente, que se ancha é Castela, Galicia resulta redonda, moi circular. Os horizontes adoitan ser moi recordados, case que ó alcance da man, coma dunha natureza recolleita, ensuamida en si mesma; as fracturas xeolóxicas explican a dispersión do habitat formando pregues e círculos relativamente autónomos que constitúen as parroquias, unidade primariamente sociolóxica, máis aló do aspecto meramente relixioso que ten na maior parte de España.

Para mellor comprendérmolo, imos xogar con cifras: hai en Galicia 31.882 núcleos de poboación, que supoñen o 50 % dos de España enteira; e todo iso nunha xeografía de 29.434 quilómetros cadrados, que resultan o 7 % da española; con 2.753.836 habitantes (censo de 1981) cunha densidade de 93 habitantes por quilómetro cadrado, fronte á do 74 da española.

Por outra parte, o sistema de percepcións que está continuamente rexistrando o ollo humano vén constituído por catro factores: a suavidade das formas orográficas, unha terra verde, un ceo grisallo e un clima en xeral

suave ou, alomenos, non extremo, aínda que non tan uniforme com para xeneralizar.

Analicemos agora esta dimensión telúrica, porque o ser humano vive nun espacio, tendo fronte a si un obxecto —a natureza— que coma suxeito el ha cultivar, o que trae consigo una cultura e tamén un culto. Porque, como sinala Fernández de la Rota, «o espacio significa, con plena intensidade cultural, só na medida en que é ritualizado. Nunha imprescindible relación sociocultural, o tempo é a máis vertebral das dimensións espaciais».

O cultivo do espacio baséase nun traballo humano moi intenso, dando coma resultado, como afirma García Fernández, unha paisaxe «intensamente ocupada e humanizada». Abel Bouhier, un francés que coma ningún estudiou a Galicia agrícola —que é da que preferente falamos neste escrito— decátase de que o espacio agrícola galego non adoita ser continuo en grandes extensións, xa que se pasa de zonas cultivadas ó inulto sen transición ningunha, producindo vivos contrastes dándose a sucesión entre o inulto e o cultivo unhas 15 ou 20 veces nunha distancia de 10 a 15 quilómetros.

Dentro da conseguinte dispersión do habitat podemos rexistrar tres entidades de poboación: a casa, o barrio (lugar ou aldea) e a parroquia. A casa non é soamente a vivenda, senón que constitúe a unidade de explotación agrícola e inclúe un conxunto de edificios e servicios, de terras que a rodean e que con frecuencia a separan dos veciños do barrio formando, fronte a este, —segunda entidade espacial— unha unidade simbólica en rivalidade debido a que o espacio agrícola é moi limitado e unha casa —con toda a carga emocional que a palabra conleva— non pode medrar e, polo mesmo, chegar a «casa grande» se non é a costa das demais do lugar.

Este vive en tensión xa que, a esa rivalidade radical coa casa, contrapónselle as necesidades de botar man dos veciños para traballos nos que a casa non é suficiente —coma a sega e a malla—, ou para empeños comunitarios como amañar un camiño e outros varios mesteres que precisan da axuda dos demais. Defende, polo tanto, os valores comunitarios fente ós particulares da casa, nunha Galicia na que o individualismo non é tan forte como algúns pensan, sendo o sentido comunitario moi acusado á hora de prestar servicios ó común.

Coma cume desta organización poboacional está a parroquia, que é unha realidade xeográfica e simbólica, que nin é a mera organización eclesíastica nin o «pueblo» castelán, —que se confunde coa unidade administrativa concello—, senón unha demarcación territorial autóctona que non ten recoñecemento xurídico e que, sen embargo, constitúe unha institución non só operativa senón tamén con raíces, porque xa procede dos tempos prerromanos dos castros e bate cunha división artificial como son os concellos e as provincias. Por iso, Lisón Tolosana afirma, non sen se

soprender, que «os términos da oposición, tanto máis interesante cantos dispar, son, en definitiva, parroquia-Estado».

Se afirmamos que o labrego galego é simbiótico coa natureza non é só porque a traballa intensamente con mimo, senón porque, ademais, vive no medio dela. Non coma o labrador castelán, que habita nunha agrupación e ten que se desprazar ó traballo. O galego ten, habitualmente, o seu terreo arredor ou preto da casa.

Por culpa desa rivalidade entre casas da que falamos, nace un sentimento de envexa que dalgún xeito terá que solucionarse cunha catarse, para que non destrúa ó individuo nin ás mesmas institucións sociais. E isto realízase ritualizando o comportamento. O veciño é alguén que, por envexa dos teus bens, pode facerche un meigallo ou feitizo, botándoches o mal de ollo.

Para resolver este e outros conflitos, existe un sólido e coherente sistema de crenzas que, en opinión do citado antropólogo aragonés, Lisón Tolosana, é superior e máis diversificado ca no resto de España. Ritos máxicos, meigas, santuarios, romerías e un sinfín de festas e celebracións que ritman o tempo cíclico labrego e exercen a función sanitaria, son expresión notoria dunha angueira de liberar ó individuo da angustia conflictiva que propician tanto a limitación do espazo coma a incertidume do tempo.

Non podemos demorar nestes interesantes aspectos da nosa cultura; aspectos que nos habían de ilustrar sobre o carácter máis circular ca lineal do comportamento galego, entre outras razóns porque vive illado, moitas veces rodeado dun sistema de choídos —muros e valados— que fan da súa casa unha fortaleza inexpugnable, tendo non poucas veces que dar un rodeo para chegar ó propio domicilio. A liña recta non ten por que ser, para un galego, a máis curta nin efectiva nin afectivamente.

Un sistema simbólico

Gilbert Durand afirma que a percepción forxa un mundo de imaxes e o imaxinario calla en certas estruturas antropolóxicas: hai un simbolismo que nos goberna e que conforma unha determinada cultura elaborando un traxecto antropolóxico: un cesante intercambio no nivel do imaxinario entre as pulsións subjectivas e asimiladoras e as intimidacións obxectivas que deitan do medio cósmico e social. Vivimos baixo o réxime dunha imaxe que, para Durand, pode ser diurno ou nocturno, segundo os elementos simbólicos que predominen na respectiva cultura.

A miña hipótese é a de que Galicia vive baixo o réxime nocturno da imaxe. Frente a unha Castela uránica —o seu ceo é fermoso e azul e o noso é grisallo, bretemoso—, dominada polo sol e polo elemento masculino, Galicia viviría baixo o réxime nocturno da imaxe porque a súa paisaxe —vales, montañas, árbores— resulta, de acordo coa simbólica universal,

feminina. Unha Galicia telúrica —non uránica— e feminina, dominada pola lúa. Se consideramos que este é o país dos dez mil ríos, que dixera Cunqueiro, e que existe, como quere Bachelard, a maternidade das augas, non será caprichosa esta clasificación.

Paréceme, polo demais, que na etnia galega están presentes dous sentimentos básicos —o humor e maila saudade— e funcionan dous mitos configuradores: un cósmico (telúrico) que será o mito da terra nai e outro histórico (político), que naceu no século pasado baixo a denominación de celtismo.

«Vinte mil anos á defensiva, en comunión co peculiar da branda e doce lírica galega, forxaron unha herdanza temperamental e un estilo de vida», afirma Sánchez Albornoz. Da nosa literatura lírica medieval coñécense 1685 cantigas, das que case a terceira parte, 431, son de escarnio e maldicir. Este sentido, ás veces picaresco, do humor, é característico das nosas cantigas populares e dos nosos escritores. Pero tamén, e sobre todo, das nosas xentes.

Nun libro de meu escribín hai tempo este parágrafo: «¿Quen non escoltiu ós paisanos que pasan horas falando en linguaxe indirecta, de segundas intencións, sen que por un momento fagan explícito nada do que están subentendendo? Trátase dun verdadeiro torneo simbólico, dun xogo agonal ou competidor no que a ironía con aire de inxenuidade vai dando conta dos sentimentos tenros ou amaros, picarescos con frecuencia, nos que a ledicia e maila tristura atopan un camiño sintético, unha terceira vía que é o humor agresivo-defensivo propio das xentes e pobos introvertidos, que viven fondamente os seus sentimentos».

Este sentido do humor é, polo tanto, un mecanismo de defensa. Ramón Piñeiro advirte que humor e lirismo reflexan idéntica experiencia: o sentimento da propia limitación, que se é fronte á natureza produce lirismo, e se fronte ós demais, humor. «Debaixo do humorismo hai sempre unha gran dor», afirma Mark Twain. E García Sabell opina que a ironía e a saudade nacen do mesmo colo racial, pero axiña diverxen: a ironía permite a acción da intelixencia, pero cunha ganga emocional levando as cousas ó seu sitio.

Non habería que esaxera-lo aspecto positivo do noso humor porque, como se ve no refraneiro popular, adoita ser fonte de melancolía e fatalismo porque, se dulcifica a dor —como di Celestino Fernández de la Vega—, tamén cohibe a ledicia.

O mito da terra nai

Os pobos adoitan ter un sentimento que perciben coma identificador e que resulta ser unha elaboración intelectual explícita de algo que a xente vive implícitamente. A palabra morriña entrou no dicionario español

procedente da fala galega e non sen motivo. A saudade —sentimento de soidade—, tamén chamada nalgures señardade —«singularitate»— vén sendo expresión de tal sentimento e ten que ver coa natureza recollida que fai de útero materno, do que estamos expulsados con anceios de volvermos a el. Rof Carballo opina que é propio dos pobos montañosos, ricos en bocaribeiras ou entradas do mar na terra e debido tamén ó verde do chan e á brétema do ceo e ós que lles aplica o mito de Jung da terra nai.

A Tellus Mater, como indica Mircea Eliade, é unha estrutura relixiosa arcaica de tipo ctónico ou telúrico. A terra ten a ambivalencia de forza vital rexeneradora, pero tamén de nai devoradora, sendo o feminino e maternal tanto o útero que trae vida coma o ventre que devora.

Paréceme que a saudade ten, ademais deste rexistro cósmico, unha vertente psicolóxica que tería que ver co mito de Narciso, como habemos ver, e tamén unha dimensión metafísica xa universal, ancorada na continxencia existencial, nesa nosa finitude radical e o anxeio de infinito. Produciría esa *angustia existencial* á que se referiu Martin Heidegger e outros existencialistas.

Sintetizando: a saudade é experiencia dunha singularidade a partir dun sentimento telúrico (dimensión cósmica) con orientación radical cara o paraíso perdido (visión psicolóxica) que se expresa en dúas formas: positivamente en sentimento de anxeio e esperanza, negativamente por vía de angustia e negra sombra (lado metafísico).

A dimensión histórica

Empalmando co anterior podemos afirmar que estamos ante unha cuestión umbilical, de procura do cordón que une o noso embigo co útero da terra nai e que lle proporciona o aporte narcisista. No noso inconsciente individual latexa o eco dun inconsciente colectivo que é expresión dunha clara conciencia do «nós», e aínda do «nos-outros», coma etnia ben diferenciada (outros) das demais. O galego leva consigo unha ferida narcisista porque ó longo da súa historia se sente expulsado do útero materno.

Este narcisismo, cando é primario e regresivo, pode levar algunhas veces á profesión dun nacionalismo adolescente, e se falamos de «profesión» é porque consideramos que certos impulsos nacionalistas están moi sacralizados e, polo mesmo, próximos ó fanatismo. Isto é explicable xa non só coma culpa do centralismo do Estado, senón tamén pola nosa dimisión histórica de responsabilidades, xustificable se temos en conta a precariedade histórica do noso país, que non tivo poder político. Hai coma un baileiro histórico ó que quere responder ese movemento chamado galeguismo e que tenta ser un aguillón para que a maioría do pobo, que ten fonda con-

ciencia da súa identidade, pero que non adoita expresala, chegue á galeguidade explícita.

O sinal máis dramático desta carencia de identidade maltreita pode comprobarse no problema da fala, que aínda sendo maioritario o idioma galego no noso ámbito xeográfico —fálase dun 75 a 80 %—, non está prestixiado socialmente, padecéndonos unha forte diglosia.

O narcisismo explícase desde ese apego á terra nai que dixemos porque, no seu seo, somos protexidos —estamos a falar analoxicamente— polo líquido amniótico. A superación do narcisismo obtense cando se supera o complexo de Edipo, que neste caso analóxico vén representado por un pai hostil —antes Castela, agora Madrid, España, o Estado español, segundo diferentes expresións—, narcisismo que non é defecto orixinario senón froito dun condicionamento dese supereu (superego) que a historia foi elaborando e que, por vía de exemplo, viría representado por dúas afirmacións: unha de Unamuno: «Es tierra que se mueve más a conservar lo heredado que a conquistar nada nuevo, que cría más codicia que ambición»; a outra de Ortega y Gasset: «Galicia, tierra pobre, habitada por almas rendidas, suspicaces y sin confianza en sí misma».

O mal cartel que en España e incluso en Latinoamérica veu adquirindo a palabra «gallego» produciu en parte esa reacción histórica que chamamos galeguismo e que ten o seu mito propio.

O ámbito do mito

Resumindo moito o contexto histórico do nacemento e desenvolvemento do galeguismo —nas súas tres etapas de provincialismo (1840-1886), rexionalismo (1886-1907) e nacionalismo (1916..), podemos afirmar, con Maurice Duverger, que o nacionalismo ten coma elemento fundamental a crenza e o sistema de valores que ela enxendra; faise unha elaboración da historia cunha imaxe lexendaria do pasado tomando conciencia das diferencias. Trátase dunha ideoloxía minoritaria —fundamentalmente univérsitaria— que tende a un nacionalismo reactivo (non reaccionario): reacciónase ante a ferida histórica para avanzar cara a un narcisismo xa non primario e patolóxico, senón secundario e de madureza.

Batemos con dúas creacións míticas sobre a historia de Galicia: unha forxada pola imaxinación popular, que fala dos «mouros», personaxes anteriores á invasión musulmana, lembranza quizais de xentes do Sur de España que chegaron aquí na Idade do Bronce e que serían, acaso, os edificadores dos monumentos megalíticos. A xente sitúaos nos castros e ruínas arqueolóxicas coma gardiáns de tesouros. A outra creación mítica xa é obra das minorías e funcionou ata mediados do século XIX xa que, na época renacentista e barroca e mesmo na Ilustración, os intelectuais van á procura de antecedentes nobres e búscanse no mundo clásico e bíblico: fe-

nicios, cartixenes e, sobre todo, gregos, serían os nosos devanceiros. Cuestión que non ten apoio histórico.

Os románticos descubriron o celtismo, que o historiador Vereá y Aguiar aplica no ano 1838 á nosa realidade étnica: *é o mito da raza aria do que o celtismo resulta un subtema que Manuel de Murguía, esposo de Rosalía de Castro, transforma en mito fundador. En principio —Alemania, Francia— é un mito de pureza racial fronte ó semitismo ou «africanismo» que prende nunha Galicia nunca dominada polos árabes, con apoio la lenda de Clavijo.*

Opino que na aplicación galega o celtismo non é soamente un mito identificador, senón tamén diferenciador. Polo tanto considéroo un mito anticastelán, antilatino (aínda que lles debemos máis ós romanos ca ós celtas, coma por exemplo a lingua), antimediterráneo e, por contraposición, atlantista. Vicente Risco afirmaba que a Atlántida estaba en Galicia e deixa entender que lle importa menos que sexa histórico, porque pode ser funcional. O mesmo quero afirmar aquí: ¿somos máis celtas có resto da península celtibérica? A función do lume non é existir, senón quantar, e ó amor do lume do celtismo veu quecendo o noso pobo que, por obra de Pondal, faise patente no noso himno —fogar de Breogán, sería Galicia— nome dese semilexendario caudillo celta-galego que é réplica do escocés Ossian de Macpherson.

Este mito celta pasa a ser apoiado por outros subtemas, como sería a resistencia heroica ós romanos no ilocalizable monte Medulio, a loita social dos Irmandiños, que non tivo motivos nacionalistas, senón económicos, o mítico mariscal Pardo de Cela, inimigo dos Irmandiños e que posteriormente resistiu ós Reis Católicos por intereses económicos, que non nacionalistas, e antes de isto a ambigua figura do arcebispo Xelmírez.

O carácter galego vén configurado non só polo medio ambiente que respiramos e a peculiar identificación coa terra, xa non só coma patria senón mesmo coma íntimo elemento telúrico, e unha visión histórica parcial —como adoitan ser tódalas historias dos pobos— foi mantendo un sentimento vital da propia identidade que, ameazada desde fóra dentro, porfía por subsistir.