

ROMAGEM E GALEGUISMO: A FESTA RELIGIOSA E O NACIONALISMO GALEGO ÀS VÉSPERAS DA GUERRA CIVIL ESPANHOLA

Josias Abdalla Duarte*

Resumo

Está em questão a aproximação da romagem e dos nacionalismos cristãos galegos às vésperas da Guerra Civil Espanhola. A festa religiosa aqui será tratada a partir de duas questões: a) guardava, assim entendiam os nacionalistas galegos, as marcas do *ser galego*, aspecto fundamental para a invenção de uma nacionalidade; e, b) as apercepções de tempo e de história desses galeguismos eram, ambas, de natureza teleológica. Toma-se como referência para se estudar essas questões a obra de Ramón Otero Pedrayo (1888-1976), prolífico e destacado galeguista do período.

Palavras-chave

Festa religiosa; romaria; peregrinação; nacionalismo galego; história da galiza; teoria da história; providencialismo.

Abstract

The article approaches pilgrimage and the Galician Christian nationalisms just before the Spanish Civil War. The religious festivity is dealt with here based on two points: a) it had, according to the Galician nationalists, the marks of being Galician, a fundamental aspect to the invention of a nationality; and b) the time and history perceptions of these Galicianisms were both of a teleological nature. The study of these issues is based on the work of Ramón Otero Pedrayo (1888-1976), a prolific and renowned Galicianist of the period.

Key-words

Religious festivity; pilgrimage; Galician nationalism; history of Galicia; theory of history; providentialism.

Introdução

Desde meados do século XIX até às vésperas da Guerra Civil Espanhola (1936-39), a Província da Galiza¹ do Reino da Espanha desenvolveu, à maneira de outras regiões do mesmo reino – Catalunha e Euskadi –, uma extensa e intrincada literatura de caráter nacionalista. Os *galeguistas*,² em linhas gerais durante esse período, ocuparam-se de um *inventário da galicidade*, ou seja, tudo quanto acreditavam que definia e determinava, ainda que de maneira imprecisa e ambígua, o *ser galego*. Participavam, assim, das discussões correntes àquela altura sobre a presença de um *Geist* que lhes permitisse entender e justificar a existência de uma nação e/ou nacionalidade no interior do Estado espanhol.

A rigor, os heteróclitos nacionalismos galegos que atuaram entre a segunda metade do século XIX até a véspera da Guerra Civil Espanhola foram, na sua maioria, defensores de políticas autonomistas em relação ao governo central. Ocuparam-se com problemas de duas ordens: a) a *descoberta* da nacionalidade; e b) a elaboração uma apercepção de tempo e de história que pudesse comportar a *realização* da Galiza como nação, pois criam na existência de um *télos*. Essas constâncias temáticas conferiam a esses movimentos um andamento de *providencialismo secularizado*.³

A *descoberta* da nacionalidade a partir da determinação de ambíguos *elementos fundantes* lhes permitia criar um passado, agora nacional, organizar o presente e escrever, literalmente, o *Futuro*. À luz das filosofias românticas, desenhava-se um país dotado de *identidade* e *dinâmica* definidas, assim entendiam os galeguistas, na *origem* e *fundação histórica*. Interessava, pois, entender quais os elementos culturais que definiam e determinavam o *ser galego*; inventariar, em termos etnográficos,⁴ correspondia ao ato de inventar a própria *nacionalidade*. Dessa forma, as festas populares, as cantigas, a literatura oral e as artesanias, de acordo com os galeguistas, eram expressões de um *enxebrismo*.⁵ A agrária Galiza do início do século passado, segundo os nacionalistas cristãos, tinha na população *labrega*⁶ a sua grande referência para a descoberta do *ser galego*. Como bem mostrou Elias Thomé Saliba, a propósito dos esforços de definição dessas *nações* e *nacionalidades* durante o século XIX, criou-se, no limite, esse “ser dotado de corpo e de alma, de alma mais do que corpo”.⁷

Essa busca pelos *elementos fundantes* era comum a outras regiões do Reino – Euskadi e Catalunha – que ansiavam por uma nova dinâmica política entre o governo central e a Província. Facilmente criaram-se discursos que, no limite, insularizavam cada uma dessas regiões ante as demais províncias do Reino. No caso da Galiza, por exemplo, a afirmação de que gozavam de *ascendência céltica* lhes permitiu hierarquizar racialmente as populações ibéricas.⁸ Essas tensas discussões nacionalistas (regionalistas) circunscreviam-se nas

crises econômica e política – derrocada do Antigo Regime – do Reino da Espanha que se arrastava desde a Restauração. A disputa entre *absolutistas* e *liberais* não lograva um arranjo político satisfatório, basta atentar para as diversas cartas constitucionais adotadas e para os constantes conflitos armados; já se disse, aliás, que o século XIX começou e terminou no Reino com armas em punho.

No caso galego, em particular, as estruturas agrárias de dinâmica fidalgal foram, se comparadas com as de outras regiões do Reino, desatadas com maiores dificuldades. Cedo outras regiões do Reino⁹ adotaram técnicas de produção agrícola – emprego de fertilizantes químicos, por exemplo – que aumentavam a produtividade. Como a renda advinda do cultivo era, na maior parte, revertida aos donos da terra – fidalgos e instituições religiosas –, os *labregos* careciam de recursos para implementar o desenvolvimento de suas culturas agrícolas. O processo de pauperização da economia da Província, segundo parte dos galeguismos, era o resultado das políticas centralizadoras do governo de Madri, e se tornava, dessa maneira, importante peça política.

Assim, os escritores espanhóis – castelhanos, catalães e galegos, entre outros –, desde meados do século XIX, produziram uma literatura e uma historiografia que procuraram resolver as chamadas questões *nacionais*, ora determinando clivagens, ora reunindo idiosincrasias. Em linhas gerais, estava em questão entender “*los males de patria*” e apresentar as saídas necessárias.¹⁰ Essa premência de ordenação dos territórios e dos homens, sobretudo a partir da chamada *Generación del 98*, levaria escritores como o Ortega y Gasset de “*Muerte y Resurrección*” a falar dos homens como “*despaisados*”, evidenciando o drama ontológico àquela altura vivido: “*hemos perdido el contato con nuestra paisaje. Y, sin embargo, no es fuera donde notamos la perturbación, sino dentro de nosotros*”.¹¹

Nacionalismo cristão

Autores como Ramón Otero Pedrayo¹² integraram o chamado *nacionalismo cristão*¹³ das décadas de 20 e 30 do século passado, que defendia, àquela altura, um galeguismo indissociável da religião cristã. Posição que se tornava mais categórica à medida que os socialismos multiplicavam-se por todo o Reino da Espanha desde o sucesso da revolução bolchevique de outubro de 1917 na Rússia. Em larga medida, nos escritores galeguistas cristãos como Otero Pedrayo reverberavam trabalhos como os do francês Chateaubriand.¹⁴ Em particular, *O gênio do cristianismo* (1802), obra pertencente à literatura contra-revolucionária corrente no século XIX, e que atribuía ao Reino da Espanha, mais do que às outras nações européias, a primazia na *recuperação* do continente, pois guardava segundo

Chateaubraind, a *energia necessária à restauração*.¹⁵ A Galiza sonhada por Otero Pedrayo guardava o que chamou de o *anelo do Ocidente*¹⁶ e haveria de ser, assim desejava, a responsável por uma *nova fé e ética européias*.

A ordenação do tempo e do espaço

A associação – história nacional e hagiografia –, desde o século XIX, já fora assumida por galeguistas como o historiador Manuel Martínez Murguía,¹⁷ autor da primeira cartilha de cunho galeguista *La Primera Luz: libro de lectura para uso de las escuelas de primeras letras de Galicia* (1859).¹⁸ Murguía sistematizou neste trabalho um panteão galego que reuniu, entre outros, santos como a Marinha,¹⁹ e o arcebispo compostelano Diego Gelmíres (séculos XI-XII).²⁰ A história, nesse caso, como *magister vitae*, através dessas narrativas – históricas e hagiográficas – num tom educador, moralizante e galeguista, fundava a Galiza desejada.

No calendário galego, as festas agrárias e religiosas encontram-se ainda estreitamente ligadas e o término de uma colheita é muitas vezes o intróito de uma romaria; o campanário nessas paisagens assinalava e escandia a passagem do tempo. Nesse território²¹ povoado de cruzeiros, marcos e sepulcros, entre outros monumentos – de megalíticos a medievais, modernos e contemporâneos – que polvilham todos os caminhos e marcam as paisagens, criam, no caso dos galeguistas, apercepções de história e de tempo de andamento providencialista ao baralhar *presente e passado*.

A obra *Liber Sancti Jacobi. Codex Calistinus* (*Livro de Santiago. Códice Calistino*),²² por exemplo, escrita aos que desejavam realizar a peregrinação na Idade Média, criou uma *paisagem* que se confundia com os *passos* de uma *Paixão*. Através de uma narrativa encantatória e sacralizadora dos espaços, cuidava de informar e guiar os peregrinos no *Caminho de Santiago de Compostela*. Itinerários, estradas, etapas, vilas, sepulcros de santos e igrejas sinalizavam as *paisagens épicas* desse caminho medieval. Lê-se, por exemplo, no livro cinco, *Liber Perigrinationis* (*Livro do Peregrino*), em particular no capítulo 7, sobre os “*Corpos de santos que descansan no camino de Santiago e que tenen que visita-los peregrinos*”,²³ onde conhecemos a indicação da sepultura de São Leonardo de Limoges.²⁴ Diferentemente do que sugeria o poeta espanhol Antonio Machado (1875-1939) no seu *Campos de Castilla* (1907-1917), que, “*Al andar se hace camino, / y al volver la vista atrás / se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar*”,²⁵ os caminhos galegos, de acordo com a perspectiva dos nacionalistas cristãos, estavam carregados de significados conhecidos de antemão.

Não à toa, Otero Pedrayo e Vicente Risco,²⁶ entre outros galeguistas, argumentaram favoravelmente sobre o papel que a caminhada – no caso, peregrinação religiosa e etnográfica – assumia nos seus respectivos trabalhos. Um bom exemplo foi dado por Risco na introdução que este escreveu para o livro de Otero Pedrayo que narra a peregrinação que ambos realizaram a San Andrés de Teixido em 1929.²⁷ Essas *paisagens épicas*²⁸ eram importantes nas suas definições e delimitações de uma nacionalidade. Edificações como os castros e os cruzeiros, cantigas de roda e histórias de mouros encantados eram, como acreditavam os galeguistas, elementos indicadores de uma personalidade histórica e cultural. Entre todos esses *lugares da memória*, a tumba apostólica de Santiago e a peregrinação – paisagem geográfica e hagiográfica – são aqui consideradas pela importância assumida junto aos nacionalismos cristãos.

O estudo da história se apresentava àquela altura como um campo privilegiado para se construir a *nação*; e os galeguismos elegeram a *Idade Média*, em particular pela importância de Santiago de Compostela – centro religioso e político –, a sua *Idade de Ouro*. Se a época vivida por esses escritores – décadas de 10 e 20 do século XX – era apreendida como de perda – aceleradas transformações históricas e alargamento da crise –, criam num tempo de remissão. A história, dentro dessa perspectiva, assumiu junto à parte dos galeguismos a vibração de uma escatologia nacional.

A cosmogonia de Otero Pedrayo

A concepção de tempo e de história de autores como Otero Pedrayo serve-se de uma tradição que remonta a escritores como Santo Agostinho, Bossuet e Oswald Spengler. A Metafísica, empregada como uma *ciência do motor do mundo*, daquilo que estaria para além do homem, inscrevendo-o numa moral cosmogônica, responderia às suas expectativas. Otero Pedrayo elaborou uma teoria acerca das temporalidades – históricas, geográficas e teológicas – em que a terra, desde a formação geológica, guardaria uma *consciência* – também invocada de maneira imprecisa como *consciência, alma, idéia, princípio vital*, entre outros tantos – sobre o devir. A sociedade, igualmente, levaria, segundo Otero Pedrayo, as marcas desse movimento primigênio (fundador e norteador). Esse inatismo das idéias tomava como referência as discussões acerca de um *Espírito (Geist)* nas Filosofias Alemãs do século XIX, como também nas Filosofias cristãs (Santo Agostinho). As rápidas transformações – aceleração dos tempos históricos – da sociedade espanhola entre as últimas décadas do século XIX e início do XX exigiram uma apercepção da temporalidade que conformasse a sua fé cristã à ruptura então vivida. Destarte, há que se observar

duas questões: a) Otero Pedrayo, de acordo com a sua visão religiosa do mundo, valorizava a história na mesma medida que dela retirava o lugar de realização *plena* do homem; b) se a tensão entre o homem e a Natureza dinamizada nas filosofias e revoluções do século XIX evidenciava a finitude e fragilidade do primeiro, Otero Pedrayo elaborou uma abordagem que tomava esse mesmo homem num movimento de permanências. O *ser*, tal como sugere, era infinito e não pereceria. Resolvia, dessa maneira, aparentemente sem maiores conflitos, senão os de sua própria fé (cristã), o embate homem–natureza.

A viagem a pé (etnográfica) e a romagem

A viagem a pé, segundo Vicente Risco no prólogo (anteriormente mencionado) ao diário de peregrinação a San Andrés de Teixido, era “*mais libre e mais human que viajar no tren, e d’unha maor convivencia co-a peisaxe,*²⁹ *non deixa de ser, as mais das veces, viajar como viajan os baúles.*”³⁰ Talvez seja uma alusão ao Azorín de Los Pueblos (1905), narrador atento aos habitantes e lugares da sua Espanha enquanto o “*tren sigue corriendo*”. Escritores como Azorín, ou Unamuno, entre tantos, do final do século XIX até o início do XX, produziram uma extensa bibliografia – historiográfica e literária – sobre as diferentes regiões do Reino. Supondo que a crítica, ainda que imprópria, fosse dirigida a esses escritores, ela indica claramente um desejo de experiência diferenciada. Otero Pedrayo e Vicente Risco corriam territórios, em certa medida, já cartografados hagiograficamente e quando o faziam respondiam a uma expectativa religiosa, etnográfica e nacionalista. Uma jornada ao chamado *Pico Sacro* ou à festa de São Martinho na cidade de Ourense eram acontecimentos carregados de significados religiosos e políticos. Nesse caso, o passeio – etnográfico, religioso e político – talvez possa ser considerado pelo conceito de semiosfera de Yuri Lotman: organização dos espaços-tempos e construção de significados; sugestão, aliás, dada por Jerusa Pires Ferreira: “*estamos diante de espaços simbólicos, lembrando que hai unha viaxe xeográfica como un movemento nun sentido relixioso ou moral*”.³¹

À maneira de conclusão

É possível que o que chamamos de pecado seja apenas a expressão mítica da consciência de nós mesmos, da nossa solidão. Lembro-me de que na Espanha, durante a guerra, tive a revelação de “outro homem” e de outro tipo de solidão: nem fechada nem maquinal, mas aberta à transcendência. Sem dúvida, a proximidade da morte e a fraternidade das armas produzem, em todos os tempos e em todos os países, uma atmosfera propícia ao extraordinário, a tudo aquilo que ultrapassa a condição humana e rompe o círculo de solidão que rodeia o homem. Mas naqueles rostos – rostos obtusos e obstinados, brutais e grosseiros, semelhantes aos que, sem complacência e com um realismo talvez encarniçado, nos deixou a pintura espanhola – havia alguma coisa como um desespero esperançoso, alguma coisa muito concreta e ao mesmo tempo muito universal. Não vi depois rostos parecidos.

Octavio Paz. *O labirinto da solidão* (1950)

– Pois é verdade!... Aqui tem titi a maleta que lá andou por Jerusalém... Aqui está, bem aberta, para todo o mundo ver que é a mala de um homem de religião! (...) Olhe, titi, olhe... aqui estão as ceroulinhas e as peguinhas. Isto não pode deixar de ser, porque é pecado andar nu... Mas o resto, tudo santo! O meu rosário, o livrinho de missa, os bentinhos, tudo melhor, tudo do Santo Sepulcro...

Eça de Queirós. *A relíquia* (1887)

A festa religiosa e a romagem tornaram-se, segundo o imaginário político dos galeguismos cristãos às vésperas da Guerra Civil Espanhola, não apenas um tempo de celebração religioso, mas igualmente histórico. Se a peregrinação (religiosa) se realiza no encontro e reconhecimento dos monumentos e signos dos caminhos que levam à ascese espiritual, estes mesmos signos, junto a nacionalistas como Otero Pedrayo, foram igualados a expressões do *ser galego* e, portanto, expressões de uma política nacionalista. Se a romagem como ritual religioso estabelece um sentido de unidade e pertença aos que dela partilham, no caso dos galeguistas o mesmo gesto era elemento aglutinador ao redor da sua causa política. Dessa forma, os tempos históricos e os da fé encontram-se, nesses contextos, imbricados. A história do homem, outra coisa não é senão, como afirmou reiteradamente Otero Pedrayo, um caminho para a *Cidade de Deus* agostiniana: “*Pensamos nos pobos como seres que viven coa esperanza da terra prometida. Porxectan no futuro unha vida ideal, a Xerusalén Celeste, a Cidade de Deus que cada um soña e espera. Toda experiencia histórica redúcese a unha serie de avances e recús neste camiño*”.³² E a festa religiosa – peregrinações e romagens – eram instantes privilegiados quando se renovava a *aliança* com o destino individual e nacional.

Da aproximação entre a religiosidade e o nacionalismo cristão fixou-se mesmo a data de 25 de julho – dia de Santiago de Compostela – como o *dia nacional* da Galiza. Outro símbolo nacional por excelência, a bandeira da Comunidade Autónoma da Galiza reproduz um cálice eucarístico encimado por uma hóstia; recria-se, assim, o momento da presença do ressuscitado numa nova aliança, desta vez nacional. A nação galega, dessa maneira, como aí se sugere e se pretende no símbolo, realiza-se *na terra e no céu* onde o Futuro e o *Paraíso* são de uma mesma ordem.³³

Mas se as romarias e as peregrinações, segundo autores como Otero Pedrayo, respondiam ao anelo do *movimento primigênio*, é preciso indagar, igualmente, sobre a viagem – migratória e emigratória – realizada por milhares de galegos, entre as últimas décadas do século XIX e primeira metade do XX. Mais do que a uma *metafísica*, recorreram à mudança de país e de paisagens para criarem um futuro outro.

O nacionalismo cristão galego de autores como Otero Pedrayo preferiu fazer da *nação* algo que se carregava intimamente qual um relicário. E, nesses territórios da emigração – entre estranhamentos e encantamentos –, preferiu, em todas as oportunidades em que visitou comunidades galegas (da diáspora) nas Américas, falar mais do porvir e ajustar um encontro junto ao Pórtico da Glória. A história vivida, definitivamente, não era o tempo da realização do homem.

Recebido em abril/2004; aprovado em maio/2004

Notas

° Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP (auxílio Fapesp).

¹ Hoje, a Galiza, ao lado da Catalunha, entre outros, participam do Reino da Espanha como *comunidades autónomas*, o que lhes permite legislar sobre determinadas matérias – ordenação jurídica, por exemplo – sem a participação do governo central.

² Galeguismo aqui nomeia os diferentes movimentos políticos atuantes a partir, sobretudo, de meados da segunda metade do século XIX e que, no seu conjunto, reivindicavam para a Galiza uma existência política como “*ente nacional diferenciado*” (Cf. GONZÁLEZ BERAMENDI, X. e NÚÑEZ SEIXAS, X. M., *O nacionalismo galego*. 2 ed. corrigida e aumentada. Vigo, A Nova Terra, 1996, p. 17).

³ Empresto a expressão de Sérgio Buarque de Holanda (“Cf. O atual e o inatual em Leopoldo von Ranke”. In: RANKE, L. von R. *Ranke: história*. Organizador Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo, Ática, 1979, p. 42).

⁴ As concepções etnográficas de Otero Pedrayo seguem sem dificuldade de aproximação a definição de Leite de Vasconcelos (Definição de Etnografia. *Revista Lusitana*. v. XXV, n. 1-4, 1923-1925, p. 261) que afirmava: “examinar o que é que dá índole e coesão a um povo, e o distingue de outro; o que nele é congênito e primitivo, ou o que, com o tempo, e por apropriação do que lhe chegou de outro povo, se tornou típico; os productos

directos (imediatos) e indirectos (mediatos) da sua psique, espontâneos, ou assim julgados. Productos directos, por exemplo, os especialmente intelectuais (poesia, mitologia, música, etc.); indirectos são os restantes, porque todas as manifestações da actividade vital do homem, excepto as fisiológicas, dependem da psique: por exemplo, o cultivo de um hortejo, a preparação de umas papas, a feitura de um capote”.

⁵ Cf. *Diccionario da Real Academia Galega* (2 ed., La Coruña, Vigo, Real Academia Galega/Edicións Xerais de Galicia/Editorial Galaxia, 1998), *enxebriño* é “*o amor hondo e íntimo que los gallegos sienten hacia todo lo que es propio y privativo de su tierra*”. É possível que em galego o substantivo *enxebriño* venha do adjetivo *enxebre* que, de acordo com o mesmo dicionário, é “*límpio, puro, exento de toda mezcla*”. O sentido, pois, de “pureza”, ao ser empregado para designar as populações isoladas, longe dos “tempos modernos” das cidades, nomeou o comportamento cultural que se acreditava ou se pretendia para uma comunidade.

⁶ Opto por empregar o termo como vocábulo galego apesar de este ter registro na língua portuguesa. Nesta última, ele nomeia um camponês ou, pejorativamente, um homem rude e bronco. Na língua galega, o nome, além do sentido primeiro de camponês, representou para boa parte dos galeguistas uma espécie de *homem-relicário*, pois entendiam que o seu isolamento no campo lhe permitiria guardar o *gênio da raça*.

⁷ Cf. SALIBA, E. T. *As utopias românticas* (São Paulo, Brasiliense, 1991, p. 55).

⁸ Partiram de autores como Joseph-Arthur, conde de Gobineau, em particular, o *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1853- 1855)

⁹ As ex-colônias espanholas nas Américas também foram fortes concorrentes para a agricultura galega.

¹⁰ Ver a propósito, entre outros, ABELLAN, J. L. *Visión de España en la Generación del 98: antología de textos*. Madrid, Editorial Magisterio Español, 1968.

¹¹ Cf. ORTEGA y GASSET (“Muerte e Resurrección. *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente, tomo II, pp.145-150), *paisagem* é aqui o outro homem e tudo que o rodeia.

¹² (1888-1976). Natural de Ourense. Prolífico escritor, autor de romances, ensaios, peças de teatro e centenas de artigos publicados em periódicos. A sua militância galeguista o levaria a disputar e vencer as eleições para deputado da Galiza nas Cortes em 1931. Na ocasião, discutiu-se a redação de uma nova carta constitucional para o Reino da Espanha. Os acalorados debates colocavam em questão, entre outros problemas, as exigências autonomistas. Um bom exemplo sobre as polémicas surgidas durante as Cortes reunidas em Madri foram as divergências entre Otero Pedrayo e Miguel de Unamuno acerca da redação do parágrafo que definia a língua – ou as línguas – oficiais do Estado. Otero Pedrayo foi o responsável, juntamente com Vicente Risco, pela criação de uma prosa (romance e ensaio) em língua galega a partir da década de 20 do século passado, e, mesmo depois da Guerra Civil, com a proibição do emprego de *línguas regionais*, manteve-se atuante, ora publicando os seus trabalhos com pseudónimos, ora discursando em praça pública em galego.

¹³ Sigo as denominações regularmente empregadas pela historiografia galega (ver GONZÁLEZ BERAMENDI e NÚÑEZ SEIXAS, op. cit.). Ramón Villares Paz (*Figuras da nación*, Vigo, Xerais de Galicia, 1997) sugere ainda o termo *nacionalismo fidalgo* ao considerar escritores como Otero Pedrayo, indicando, assim, as origens e os compromentimentos.

¹⁴ Visconde René de Chateaubriand (1768-1848).

¹⁵ Cf. CHATEAUBRIAND, F. R. (1802). *O gênio do cristianismo*. Trad. Camilo Castelo Branco. Prefácio de Tristão de Ataíde. Rio de Janeiro/São Paulo/Porto Alegre, W.M. Jackson, 1949, v. 2, p. 65: “separada das outras nações, (a Espanha) apresenta ao historiador um carácter ainda mais original: a espécie de estagnação de costumes em que repousa ser-lhe-á útil talvez um dia”; estas reservas serviriam “quando os povos europeus estiverem gastos pela corrupção, só a Espanha poderá ressurgir radiosa sobre a cena do mundo, porque o essencial dos seus costumes subsiste lá”.

¹⁶ Cf. OTERO PEDRAYO, R. (1933). *Ensaio histórico sobre a cultura galega*. Vigo, Galaxia, 1982, p. 120.

¹⁷ (1833-1923). Um dos mais destacados escritores galeguistas do século XIX. Teve seu nome ligado ao chamado *rexionalismo*. Autor da primeira grande história da Galiza – publicada em 6 volumes entre os anos de 1865 e 1913, dentro das escolas historicistas – e primeiro presidente da Real Academia Galega a partir de sua criação em 1906.

¹⁸ Cartilha composta de 27 lições, 17 das quais dedicadas à história da Galiza sendo cinco voltadas aos *personagens* dessa história nacional.

¹⁹ *Santa Mariña de Augas Santas* (século II). Marinha, filha de um governador romano, foi educada no cristianismo. Certo governante de nome Olíbrio, por ela apaixonado, tentou convertê-la à religião romana. A recusa a levou à prisão e ao martírio

²⁰ (c.1065-c.1140). Responsável pela reforma e restauração do cristianismo em Santiago de Compostela (Gelmíres é a grafia mais apropriada, segundo observação de Yara Frateschi Vieira, para o nome em português; em castelhano, Gelmírez; já em galego, Xelmírez.)

²¹ A área total da Galiza é de cerca de 29.000 km².

²² *Guía Medieval do Peregrino: Códice Calixtino, libro V*. (c.1130) Estúdio, edición e traducción X. Eduardo López Pereira. 2 ed. Vigo, Xerais de Galicia, 1994 (1 ed. 1993).

²³ Cf. id., op. cit, p. 97.

²⁴ (Século VI). Cf. *Guía Medieval do Peregrino* (op. cit., p. 108 ss.) faleceu depois de “*xexúns, moitas vixilias, fríos, carencias e indicibles traballos*”, foi enterrado na localidade de Noblat.

²⁵ Cf. MACHADO, A. *Poesía*. Introducción Jorge Campos. 15 ed. Madrid, Alianza, 2002, p. 114.

²⁶ (1884-1963). Prolífico e controverso escritor do galeguismo das décadas de 20 e 30; após o término da Guerra Civil, declarou-se favorável ao franquismo. Autor de obras fundamentais para o nacionalismo católico, como *Teoría do nacionalismo galego* (1920) e *Nós, os inadaptados* (1933).

²⁷ Cf. RISCO, V. In: OTERO PEDRAYO, R. (1929). *Pelerinaxes I*. Santiago de Compostela.

²⁸ Trata-se, segundo Ernest Robert Curtius (1948, *Literatura européia e Idade Média latina*. Introdução de Segismundo Spina. Trad. Paulo Rónai e Teodoro Cabral. São Paulo, Edusp/Hucitec, 1996, p. 259), de uma *tópica da Natureza* na qual se pretende compor o cenário de um acontecimento relevante, algo a ser cantado e lembrado.

²⁹ Paisagem.

³⁰ Baú.

³¹ Cf. FERREIRA, J. P. Santiago, Galicia, Sertão: signos, análoxías, emblemas. *Boletín Galego de Literatura*, n. 1, maio 1994, p. 65.

³² Cf. OTERO PEDRAYO, op. cit., pp. 14-15.

³³ Ainda sobre o providencialismo e os símbolos nacionais, Eduardo Lourenço, no ensaio “Tempo português” (*Mitologia da saudade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 10), observou como a esfera armilar da bandeira portuguesa seria não apenas “*de ordem cosmológica – consagração do papel de Portugal como ‘descobridor de novas terras e novos céus’ –*, mas *de ordem crística: a do convidado modesto sentado no lugar de honra dos eleitos*”. Problema presente também na bandeira brasileira onde a federação de Estados corresponde a uma constelação.