

GALICIA E BRETAÑA. RELACIÓNS E ANALOXÍAS ENTRE DÚAS NACIÓNS CULTURAS

Ramón Villares

Universidade de Santiago de Compostela

DOI: [10.17075/gboc.2020.002](https://doi.org/10.17075/gboc.2020.002)

Les ressemblances en histoire, a dit Renan, n'impliquent pas toujours des rapports.

Marc Bloch (1928)

Como punto de partida para afrontar as relacións entre Galicia e a Bretaña podemos tomar como referente esta sabia advertencia do historiador Marc Bloch, escrita no seu influente texto a favor dunha historia comparada das sociedades europeas. As evidencias sobre as semellanzas entre estas dúas rexións de fisterra de Europa son abondosas e, alén dunha copiosa literatura de viaxes, encontran tamén un claro apoio en textos científicos, como poñen de manifesto varios contributos reunidos neste libro (Ph. Jarnoux, P. Saavedra, X. M. Núñez Seixas e M. Cabo). Pero as semellanzas non conducen necesariamente ás relacións ou conexións e menos ás influencias mutuas, senón que, polo contrario, poden levar a camiños errados. De acordo coas esixencias do «método comparado» xa propugnado polo cofundador da revista *Annales*, o propio Bloch advertía do perigo dos malentendidos por obra de «falsas similitudes», «analoxías forzadas» ou «simples homonimias» (Bloch 2006: 359-364). No caso das relacións galaico-bretoas, as analoxías non son forzadas, as homonimias apenas existen, as semellanzas son evidentes, pero as relacións foron fracas e intermitentes.

Velaquí o enfoque escollido para esta presentación das relacións Bretaña-Galicia desde a perspectiva galega, asumindo o que sostén o profesor J.-F. Botrel cando fala, para encadrar estas relacións, de «lamentable descoñecemento» mutuo. Desde este punto de vista, tratarei de sintetizar as liñas básicas desas semellanzas, na convicción de que hai máis paralelismos que relacións efectivas e constantes. Pero tamén é boa ocasión para reflectir sobre a orixinalidade destas dúas terras de fisterra, con forte identidade cultural e moito máis fraca conciencia política, malia a diverxencia institucional que caracteriza as súas evolucións históricas. Olladas como exemplo de nacións culturais no contexto europeo, a Bretaña e Galicia teñen máis proximidade da que podería suporse, alén do celtismo e da condición de fisterras atlánticas, e permiten ser pensadas en perspectiva europea con claves ben distantes dos estereotipos que arrastran, por mor da súa condición de periferias do Atlántico e de sociedades atrasadas economicamente, tales que o seu suposto conservadorismo político, relixiosidade e dependencia do *terruño* (*terroir*). Como observou un líder da Union démocratique bretonne, «habera

sempre unha Bretaña porque sempre haberá un *terroir* e, cima del, os bretóns» (Le Coadic 1998: 56).

SEMELLANZAS E RELACIÓNS

Comecemos polas semellanzas. A Bretaña e Galicia son rexións atlánticas e de fisterra, que pertencen a dous Estados-nación constituídos historicamente de forma diversa, pero con certa influencia do proceso francés sobre o español, alomenos desde a instalación da casa de Borbón á fronte da monarquía de España. A incorporación dos reinos de Galicia e da Bretaña ás monarquías de España e Francia seguiu rumbos diversos en cada caso, pero as percepcións que desde o centro político dos reinos se fixeron destas dúas rexións consideradas remotas e periféricas tiveron algúns trazos en común, sobre todo na difusión de estereotipos negativos sobre galegos indecisos (subir ou baixar na escaleira) e bretóns obstinados (*tête de breton*), dos que están cheos os relatos de viaxeiros. En termos estritamente xeográficos, a terra armoricana foi considerada como «a provincia máis marítima» de Francia, o que certamente está reflectido no seu propio nome de «país á beira do mar» (*ar-mor*), formando a imaxe cartográfica dunha ferradura de cabalo (*forme de fer à cheval*, segundo A. Bouchart [1514]), engastada no océano Atlántico (Cornette 2018). Sendo o nome de Galicia máis étnico, como derivado da tribu dos *callaici*, e sendo ela algo menos marítima pero con costas máis perigosas —o propio Chateaubriand lembra nas súas *Memorias* que o seu pai nelas padecera naufraxio—, é claro o peso do mar na configuración histórica da Galicia ibérica. Alén de seren ambas esquinas verdes, terras de granito e reinos da chuvia e das brumas, a Galicia tamén se lle pode aplicar a definición da Armórica dada por Plinio, vista como unha «península que avanza sobre o océano».

O mar foi, sen dúbida, o camiño máis transitado polos habitantes destas dúas fisterras, con maior entusiasmo por parte de bretóns que de galegos. Fronte ao medo ao *Mare Tenebrosum* que transmitiron as lexións romanas chegadas ás rexións ulteriores da Iberia, para os moradores da Armórica o dominio da navegación marítima parece ter sido máis precoz e mesmo máis familiar, de acordo coa vella expresión de que «por cima de cada onda do mar hai un bretón» (Cornette 2018: 16). Pero, no seu conxunto, pódese afirmar que existen algunhas pautas

comúns entre as poboacións do occidente atlántico europeo e unhas intensas relacións entre elas, por veces moito máis fortes do que eran as mantidas coas rexións máis interiores de España e Francia. Viaxes reais ou míticas —incluída a chegada á illa de Irlanda de Ith, o fillo do caudillo Breogán— foron cantadas por diversas obras literarias da época medieval, desde o *Lebor Gabála* (século XI) ata o *Roman de Ponthus et Sidoine* (século XIV). E, de forma máis concreta, sabemos que, nos séculos V e VI despois de Cristo, unha inmigración bretoa («britona») procedente da Gran Bretaña, coetánea da que se dirixiu á península armoricana, chegou tamén ás rexións setentrionais das actuais terras de Galicia e Asturias «fuxindo da invasión anglosaxoa» na grande illa británica. No tempo do reino suevo e nalgúns dos seus concilios que tiveron lugar en Dume (Braga) e en Lugo, menciónase o nome do bispo Maeloc (*Mahiloc Britoniensis ecclesiae episcopus*), a quen se lle atribúe a fundación dunha diocese ou *sedem Britonorum* concibida como unha diocese mosteiro, antecesora do futuro bispado de Mondoñedo (David 1947, Tovar 1972: 156). Tratábase dunha organización monacal análoga aos bispados bretóns, segundo recorda Renan nas súas memorias a respecto da súa infancia armoricana en Tréguier, pois «os mosteiros tiñan, se así se pode afirmar, a súa propia diocese» (Renan 1983: 13).

Estas relacións galaico-bretoas creceron ultrapasado o primeiro milenio. O sepulcro do apóstolo Santiago foi o destino de peregrinos procedentes da Bretaña, que achegaron os *lais* bretóns e os nomes da mitoloxía artúrica á «terra dos galegos», así fixada no texto do *Codex Calixtinus* (libro V). E as relacións por vía marítima entre as dúas fisterras continuaron, segundo o proba o *Roman de Ponthus et Sidoine*, escrito a finais do século XIV, cuxo protagonista, Ponthus, se presenta na Bretaña como fillo do rei de Galicia, que acababa de morrer. Para o autor deste texto, que era bretón, semella evidente que Ponthus procedía dunha terra que os bretóns apreciaban polo seu comercio e pola solidariedade aristocrática entre os dous reinos: «[...] pois enviamos as nosas mercadorías para trocar polos seus bos viños, e en realidade perdemos moito máis do que se pensa». O mar de Biscaia ou mar Cantábrico era un espazo moi coñecido, como revelan varios mapas e descrições xeográficas dos tempos modernos, que deseñan as súas costas e principais portos. Por mar comerciábase coas afamadas teas «bretañas» e «holandas» da industria téxtil local armoricana (o «ouro branco» da Bretaña), trocándoa por viños, peixe ou sal procedentes das costas atlánticas e do Mediterráneo.

neo. Pero, segundo sabemos, a potencia marítima bretoa na época moderna foi moi superior á galega, tanto na forza dos seus grandes portos mercantís de Saint-Malo e de Lorient como na creación do grande estaleiro militar de Brest, que superaba o galego de Ferrol. As costas da Bretaña foron, ata o século XVIII, un dos polos da navegación atlántica, o mesmo na cabotaxe costeira que chegaba ata Portugal e Andalucía que nas relacións de longa distancia con América e mesmo coas Indias orientais, comercio no que se especializou a cidade de L'Orient, hoxe Lorient.

Foi o mar tamén o que uniu as dúas primeiras revolucións industriais modernas da Bretaña e Galicia a través das fábricas de conservas de sardiñas, nos portos de Douarnenez e Vigo, nas que unha inesperada causa natural —a escaseza de sardiñas nas costas da Bretaña no último terzo do século XIX— deu azos para que a salga galega virase en poucos anos en potente sector industrial (Carmona e Nadal 2005: 115 e ss.). E, a xeito de simbólico recoñecemento a unha decisión heroica, foi tamén o mar unha das rutas que tomaron na súa fuxida algúns republicanos galegos durante a Guerra Civil española (ou despois), como así o contou un dos seus protagonistas, Juan Aguiño, que escapou no seu barco de pesca do porto galego do Grove para chegar a Concarneau, lugar onde ficou ata a fin da contenda española e máis tarde resistiu as inclemencias da ocupación nazi de Francia e da enteira contenda mundial (De Luis e Arias 2000).

Estas relacións intermitentes non poden esconder semellanzas visibles en moitos outros campos: na paisaxe agraria do *bocage*, ao que tamén responde o sistema das agras galegas (Bouhier 1979); no peso da relixiosidade no universo cultural popular, no que foron verdadeiros «laboratorios da Contrarreforma»; na intensa relación coa morte e na condición migratoria cara ao exterior de parte da súa poboación. Pero tamén se observan algunhas diferenzas moi relevantes, no campo da mobilización política e agraria, no desigual grao de institucionalización e na diferente vía seguida para a creación da identidade cultural e política. A dimensión institucional de Galicia está lonxe de poder equipararse á da Bretaña, que mantivo a súa condición de reino ata o ano 1532, cando se produciu unha incorporación á monarquía francesa na que mediaron acordos de familia e unha posición proactiva dos Estados da Bretaña, que se mantén en vigor ata a súa disolución nos tempos da revolución. Semellanzas, paralelismos e ignorancias mutuas forman un mapa interesante para pensar esta comparación, segundo se poderá comprobar na maioría dos textos que compoñen este libro. Pero, como

introdución para esta nova fase dos estudos galaico-bretóns, considero de interese reparar no proceso de descubrimento da Bretaña pola cultura galega contemporánea, recollendo e alargando contidos sobre os que escribín noutra ocasión (Villares 2017).

A BRETAÑA, ANALOXÍA AUSENTE

As semellanzas entre a Bretaña e Galicia poden ser analizadas no contexto da creación de referentes de analoxía por parte do nacionalismo galego contemporáneo, forxado desde os tempos do Romantismo e culminado coa fundación das Irmandades da Fala (1916) e a súa autodefinición como un movemento nacionalista, «de hoxe e para sempre», na primeira das súas asembleas políticas, que tivo lugar en Lugo en 1918. Os dirixentes das Irmandades e do Grupo Nós eran coñecedores da comunidade de pobos atlánticos como unha constelación de «nacionalidades célticas» (en expresión de R. Villar Ponte), pero a Bretaña ficou nunha posición moi secundaria fronte ao protagonismo de Portugal e, sobre todo, de Irlanda na fixación deses referentes de analoxía ou de reintegración (Beramendi 2007: 586 e ss.). A apelación ao exemplo irlandés tamén foi moi forte no *revival* cultural e político da Bretaña, sobre todo a partir da sublevación da Pascua de 1916, que mobilizou para a causa bretoa mozos como Debauvais e Mordrel e converteu o *Easter Rising* dublinés en referente político para actuar na Bretaña (Carney 2015: 77) e os seus líderes (Collins, Pearse), en «heroes da [súa] infancia» (Ozouf 2009: 92).

O espello máis presente nas semellanzas entre a Bretaña e Galicia debería ter sido a súa común pertenza ao mundo celta. Pero a debilidade da Bretaña como referente de analoxía para o imaxinario nacional galego, polo menos ata o século XX, abre o camiño para entender os límites do mito celta en canto fundamentación orixinaria da comunidade política galega, elaborada polo rexionalismo de finais do século XIX, nomeadamente polo historiador Manuel Murguía e polo poeta ou «bardo celta» Eduardo Pondal. Esta hexemonía do paradigma celta en Galicia non se compadece ben coa ausencia de referencias á Bretaña, o que debe explicarse máis por ausencia de relacións efectivas no marco do panceltismo que por ignorancia da súa condición etnorracial compartida.

A construción do celtismo en Galicia foi realizada en gran parte baixo a inspiración da corrente celtizante procedente de Francia, pero demorou moitas décadas en establecer conexións co panceltismo e, de forma máis rechamante, coa Bretaña. Como é ben sabido, no século XVIII comezou a falarse dunha «Celtia» ou «gran patria celta», formada polas sete irmás do occidente europeo: Escocia, Gales, Cornualles, illa de Man, Irlanda, a Bretaña e Galicia. Non obstante, a inclusión de Galicia nesta constelación de países celtas non sempre resultou evidente, como tampouco a súa presenza nos congresos e publicacións que empezaron a realizarse en diferentes cidades dos territorios celtas. Un ensaio sobre o «movemento pancéltico» dun escritor bretón (Le Goffic 1908: 319 e ss.) fai patente esta invisibilidade de Galicia como «nación celta», dado que o seu punto de partida é máis lingüístico que étnico, pois para este autor soamente existen «cinco grandes dialectos da lingua celta», que, na súa opinión, «recobran vida por todas partes» a través de fortes partidos autonomistas, entre os que menciona expresamente os casos de Irlanda, Gales, Escocia e a Bretaña, sen que se encontre unha palabra sobre Galicia. O mesmo acontece cando fala dos congresos ou reunións bilaterais que desde 1867 tiveron lugar entre bretóns e galeses e entre bretóns e irlandeses, ata que en 1897 se cimentou a *entente* entre as grandes familias celtas do Reino Unido coa Bretaña armoricana e mesmo cos representantes de países celtas que, como inmigrantes, residían en América do Norte e Australia. Este silencio sobre Galicia como país celta, malia o peso das colectividades de emigrantes de América, foi unha constante ata épocas ben recentes, segundo mostran as lembranzas infantís da historiadora Mona Ozouf, que recorda o irredentismo céltico do seu pai *bretonnant*, que imaxinaba a península armoricana anexionando «arredor [deles] e con [eles]» unha gran patria celta na que tampouco figuraba Galicia (Ozouf 2009: 91). Aínda recoñecendo que Galicia chega tarde ao mundo do panceltismo, un autor galego sostén que nos congresos da comunidade de países celtas houbo «algún con representación galega», xa no primeiro terzo do século XX (Varela 1958: 14), mentres que certas fontes bretoas sinalan que os galegos foron invitados ao congreso céltico de 1924, que ía ter lugar en Quimper, pero que «se escusaron» de acudir (Chartier 2010: 393).

A pregunta que cómpre facer é se este esquecemento —ou presenza intermitente— de Galicia no imaxinario da Celtia é debido á inexistencia dunha lingua celta ou á ausencia de relacións políticas e culturais do rexionalismo galego cos

seus homólogos das nacións celtas. A resposta a esta cuestión merecería un estudo comparativo polo miúdo, posto que resulta evidente que, para as elites eruditas do rexionalismo e do nacionalismo galego contemporáneo, Galicia formaba parte da patria celta ou, en palabras de Vicente Risco, era o «sur de Celtia». Para os románticos e os rexionalistas, como o historiador Murguía e os poetas Rosalía de Castro e Eduardo Pondal, a identidade galega estaba baseada nas orixes celtas da súa poboación, na existencia dun pasado mítico representado por heroes tales que Breogán e nunha tradición literaria que Pondal asimilaba aos «bardos celtas». Os celtas, conforme afirmaba Murguía, son «os nosos únicos e xenuíños devanceiros», de modo que o poeta Pondal concibiu o texto do himno galego escrito en 1890 como unha homenaxe ao «caudillo celta» Breogán (Ferreiro 2007). O historiador Murguía coñecía algúns dos escritores bretóns, entre os que se contaban La Villemarqué e Brizeux, o que podería referendar a idea de que «o mito celta, en Galicia, está activamente sustentado por Bretaña» (Dulin 1987), mentres que outros autores sosteñan que «o aproveitamento da obra principal das letras bretoas [a de La Villemarqué] pola Xeración Nós foi practicamente nulo» (Fernández Ocampo 2005: 83).

O arraigamento popular do celtismo na cultura galega desde finais do século XIX foi enorme e tivo, ademais, unha gran repercusión nos colectivos de emigrantes establecidos en América do Sur. Non obstante, o recoñecemento deste feito por parte do resto das outras culturas célticas foi ínfimo. Desta situación era ben consciente o fundador da revista *Nós*, Vicente Risco, que no texto teórico máis influente do nacionalismo galego anterior á Guerra Civil, publicado en 1920, afirma que, «das sete nacións da cultura celta, Galicia é a máis esquecida de todas elas» (Risco 1997: 45). O *décalage* entre a fortaleza do paradigma celta en Galicia e a ausencia do seu recoñecemento no exterior pode deberse a non participar ningunha organización rexionalista galega —nin, que saibamos, ter sido tan sequera convidada— nos sucesivos congresos celtas e, alén diso, á perda da lingua celta orixinaria ante a hexemonía dunha lingua neolatina como o galego-portugués, sen que, a diferenza do que acontece na Bretaña, se mantivesen vivas outras linguas prerromanas (bretón e galó), con independencia do peso da lingua celta, que, tanto na Bretaña como en Galicia, deixou poucas pegadas (Le Goffic 1924: 366, Hoz 1997: 107 e ss.).

«HAI QUE VIR A BRETaña»

Este é o consello que lle dá o artista Castelao nunha misiva, escrita desde Carhaix no verán de 1929, ao seu amigo Vicente Risco. En cartas a outros amigos galeguistas e mesmo aos seus pais, Castelao insistirá na mesma idea da forte semellanza entre a Bretaña e Galicia, pero tamén nos bloqueos de comunicación entre ambas as culturas, debido á ausencia de expertos en Galicia que coñezan ou estean dispostos a estudar a lingua bretoa e, desde logo, a manter contactos estables con líderes culturais da Bretaña. Un desexo de análise comparada está presente no periplo de Castelao por terras bretoas durante a primavera-verán de 1929. Non era o primeiro membro da cultura galega que se achegara persoalmente á Bretaña. Outros, como Federico Maciñeira e Leopoldo Pedreira, interesáranse á altura de 1900 polo celtismo e polas actividades da parisiense Académie celtique e, entre os prehistoriadores do Seminario de Estudos Galegos, autores tales que F. López Cuevillas e F. Bouza Brey ocupáronse das relacións galaico-bretoas. Pero faltaba o contacto directo. Un amigo moi achegado a Castelao, Valentín Paz-Andrade, que visitara a Bretaña en 1927 por razóns profesionais relativas á industria pesqueira, aconselloulle a Castelao que visitase unha terra inzada da «arte das cruces de pedra», como en Galicia, en cuxos cruceiros xa levaba moitos anos traballando o artista galego (Paz-Andrade 1982: 252-253). A consolidación dun proxecto cultural e político na Galicia dos anos vinte estaba a romper a súa insularidade no continente dos países da Celtia, mediante un achegamento á Irlanda que estaba a vivir o proceso revolucionario da independencia e á Bretaña que permitía modular a forte influencia da cultura francesa no conxunto da cultura española.

O interese pola Bretaña nace tamén do cambio de rumbo na construción dunha idea de Galicia que, no primeiro terzo do século XX, elaboran os membros das Irmandades da Fala (1916), da revista *Nós* (1920) e do Seminario de Estudos Galegos (1923). Aquelas xeracións acometen, entre outros obxectivos, a revisión do legado cultural romántico e do paradigma céltico defendido polo rexionalismo de Murguía e Pondal. De ser Galicia a fronteira sur das nacións celtas —malia a ausencia de recoñecemento polas súas irmás do norte—, pasa a ser definida como unha «Marca» occidental nos límites atlánticos do mundo romano. O celtismo perde importancia en favor do «sentimento da terra», da relixiosidade dos seus habitantes e da solidariedade coas «pequenas patrias» europeas, incluídas as

culturas celtas. Esta viraxe abriu novas perspectivas en relación co achegamento á Bretaña e coa posibilidade de fusionar o vello celtismo coa idea dunha cultura atlántica que serviría de contrapeso á cultura mediterránea: o Atlántico en canto espazo mítico dunha idade de ouro perdida.

Pero esta viraxe tivo que acompañarse dunha apertura á cultura europea, e, nomeadamente, á francesa, como referente de lexitimación para a emerxente ou, en palabras de Risco, «renascente» cultura galega. Non abundaba coa «demonstración étnica» que lograra Murguía para situar Galicia no concerto ariano dos pobos europeos. Era preciso dialogar e ser recoñecidos no exterior. E, neste propósito, o «torno» da cultura francesa foi determinante para a formación intelectual da cultura galega daquela altura, porque lle permitiu achegarse á «república das letras europeas». A través de escritores portugueses como Teixeira de Pascoaes, o director da revista *Nós*, Vicente Risco, entrou en contacto con Philéas Lebesgue, estudoso da cultura lusitana que sentía verdadeira paixón polo celtismo e que a partir de 1920 comezou a citar con certa frecuencia autores e obras galegos na revista *Mercure de France*, así como noutras publicacións semellantes. Para os seus amigos galegos, Lebesgue era «o valedor da [súa] literatura na Francia erudita», segundo se admite expresamente na revista *Nós* (30.10.1920). Era o coñecido recurso ás «lecturas alleas» como mecanismo de «constitución e formación do sistema literario galego», que o Grupo Nós practicou de forma consciente e sistemática (Figuroa 1996: 12).

O autor galego daquela xeración máis achegado a Francia foi, sen lugar a dúbidas, Ramón Otero Pedrayo, que lía con asiduidade autores como o vizconde de Chateaubriand e Ernest Renan —de orixe e sotaque bretóns—, pero tamén Stendhal, Baudelaire e Huysmans e publicistas e pensadores tales que Maurice Barrès e Henri Bergson e os xeógrafos É. Reclus e P. Vidal de La Blache. A través destes e doutros autores, Otero entrou en contacto coa rica corrente intelectual francesa que se ten definido como os «antimodernos» e, noutro sentido, os *anti-Lumières* (Compagnon 2016, Sternhell 2006). Por insignificante que pareza este detalle, cómpre lembrar que unha das obras de Chateaubriand foi o alfa e o omega vital de Otero Pedrayo: as *Memorias de ultratumba* foron a súa última lectura, igual que tamén o ilustre fillo de Saint-Malo «[f]oi o primeiro autor lido por [el] [...] na solaina de pedras orceladas de Trasalba» (Otero 1952: 122).

A cultura francesa fora no século XIX unha fonte de inspiración para outros autores de orixe galega, como Emilia Pardo Bazán, que visitaba con frecuencia os cenáculos literarios parisienses convidada polos irmáns Goncourt. A súa declarada admiración por Francia ía máis alá da preocupación literaria, pois foron estas «viaxes a Francia as que a converteron nunha construtora de nación española», dado que foi alí onde «aprendeu o seu nacionalismo español» (Burdíel 2019: 270). Pero a Xeración Nós era nacionalista galega e, por tanto, debía procurar en Francia outros materiais cos que construír a nación galega e entre eses materiais están, obviamente, os procedentes da inspiración bretoa, que cadraban ben para unha literatura escrita en galego que abandonaba definitivamente o rexistro poético como única forma de expresión. Destes materiais, algúns son moi obvios; por exemplo, a consideración case panteísta da súa relixiosidade e a nostalgia dun paraíso perdido. Outros son tamén salientables, como a concepción do tempo e a resistencia aos cambios producidos pola revolución liberal, de fonda inspiración na obra de Chateaubriand. Esta concepción de resistencia ou «resiliencia» é precisamente a que máis une Galicia coa Bretaña, algunha vez definida como exemplo de «resistencia das particularidades» (Ozouf 2009).

As mudanzas vividas pola sociedade galega do século XIX, que enchen numerosas páxinas da prosa oteriana, igual que os textos aparentemente máis fantásticos de Cunqueiro, é evidente que acusan a influencia de Chateaubriand, pois nas súas obras aparece a decadencia das vellas clases dirixentes: a fidalguía ou pequena nobreza provincial na novela *Os camiños da vida*, de Otero (1928), ou a caída en desgraza da nobreza bretoa contada por Cunqueiro en *As crónicas do sochantre* (Vigo, 1956). Para Cunqueiro o nobre de Combourg era «un profesor de melancolía» e para Otero era moito máis, un representante do celtismo en canto «bardo prisioneiro da maxia literaria de Francia» (Otero 1952: 327).

No entanto, as referencias concretas á Bretaña, na prosa de Otero Pedrayo, son esporádicas. Adrián Solovio, o protagonista do *Bildungsroman* titulado *Arredor de sí* (1930), procura en Europa unha identidade que non dá atopado na súa Galicia natal nin tampouco nos longos anos que gasta como estudante algo goliardesco en Madrid. O seu tránsito iniciático lévao a cabo en París, onde relembra unha viaxe de vodas que o autor fixera realmente en 1923, e ao cabo conclúe en Berlín, onde toma a decisión definitiva de retornar a Galicia e entregarse á redención da súa Terra, maltratada e desprezada. Pero nesta narrativa nacionalizadora non

se evoca ningunha solidariedade céltica. A Bretaña está algo máis presente no romance *Os camiños da vida* (1928), no que o protagonista, Adrián Soutelo, viaxa a París —«no mundo non hai outra cousa»— nunha época próxima á «primavera dos pobos» e ás revolucións que removeron algúns cimentos da sociedade europea de mediados do século XIX. Na capital francesa, Soutelo toma contacto cos *emigrés* (exiliados) poloneses e irlandeses, cos que comparte a condición de «náufragos que se salvan da catástrofe das súas terras caídas na escravitude». El chamábase Soutelo e eles Potocky e O'Brian. Ningún nome bretón, aínda que a Bretaña está presente naquelas evocacións como escusa para visitar unha Irlanda dirixida polo Sinn Féin, nun claro exemplo de anacronismo histórico:

Un serán, no café, díxome de súpeto O'Brian:

—«Queres vir connosco a Irlanda? De camiño ollarás as terras da Bretaña [...]».

E así foi, porque na dilixencia que os levaba cara a Saint-Malo viaxaba un home que se parecía a Ernest Renan, «un mozo groso, branco, de aire clerical», parece que acabado de saír do seminario de Saint-Sulpice, que «[d]ixo que el tamén era celta», pero que «voltaría axiña a París» (Otero 1928: 178). O (pouco) que lle aconteceu a Soutelo en Irlanda xa é outra historia...

O único representante da Xeración Nós que visitou a Bretaña en canto obxecto de estudo foi Alfonso R. Castelao, que en 1928 lle confesa a Juan López Suárez («Xan de Forcados»), como gran *influencer* na política científica da época, que tiña «un interese enorme por ir á Bretaña» (Rodríguez Castelao 2000, VI: 108). Especialista xa reconecido nos cruceiros galegos —aínda que a obra a eles dedicada será publicada de forma póstuma en Bos Aires, en 1950—, na primavera-verán de 1929 realizará unha viaxe de «peregrinación polos camiños da vella Armórica» durante catro meses, como un dos moitos «pensionados» pola Junta para Ampliación de Estudios (JAE), nunha decisión algo excepcional, pois xa gozara doutra «pensión» para visitar museos europeos en 1921 (Seixas Seoane 2019: 579 e ss.). A chegada de Castelao á Bretaña foi anunciada por Vicente Risco, director de *Nós*, a Taldir-Jaffrennou, segundo este mesmo conta no xornal *An Oaled* (Charrier 2010: 396).

As súas lecturas de autores bretóns moi relevantes (Le Braz, Le Goffic, La Borderie...), as súas impresións de viaxe, os contactos persoais que establece

con párrocos e dirixentes de centros culturais, como Louis de Guennée, bibliotecario en Quimper, e máis de cento cincuenta debuxos de cruces de pedra e de calvarios feitos por Castelao durante a súa estadía na Armórica foron o resultado daquela «pensión» ou bolsa de estudos. Durante a súa viaxe á Bretaña, Castelao compara todo o que ve coa súa Galicia natal: a paisaxe, as igrexas e cemiterios, o comportamento dos cregos, as formas relixiosas, o uso da lingua... Desde a cidade de Quimper escíbelle ao seu amigo Filgueira Valverde: «Eiquí todo é bretón, todo, todo, todo. E rézase en bretón en saíndo das grandes cidades», o que mostra que percibe un claro contraste coas prácticas da liturxia galega da época, na cal ningún dignitario episcopal, coa parcial excepción do breve pontificado de Lago González á fronte da mitra de Compostela, era sensible á cultura e á lingua galegas.



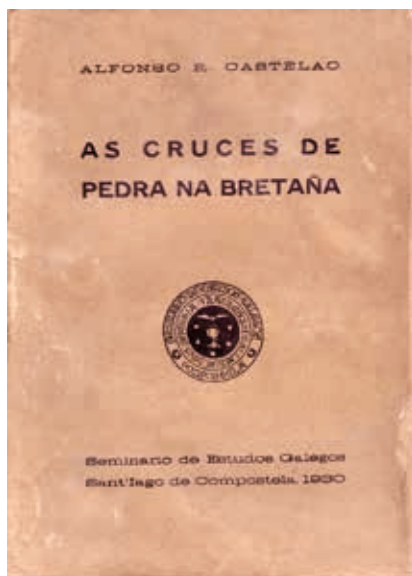
Consello da Cultura Galega: Fondo Dixital, Arquivo Filgueira Valverde

Os debuxos están recollidos na súa obra *As cruces de pedra na Bretaña*, publicada de inmediato pola editora Nós en 1930 e que o propio Castelao se coidou de enviar aos seus amigos bretóns, que a acolleron moi favorablemente con recensións e cartas de agradecemento (Seixas Seoane 2019: 622). Castelao pretendía estudar as afinidades existentes, tanto artísticas como ideolóxicas, entre a Bretaña

e Galicia a partir da tipoloxía e do significado das cruces de pedra. Era o modo de asentar a existencia dunha identidade «celta» entre os pobos galego e bretón, dado que «as terras bretoas están estradas de cruceiros idénticos aos nosos», formando deste modo un modelo de «cruces de pedras das Fisterras». As similitudes formais destes monumentos pétreos son abundosas, tanto na tipoloxía como na situación, ao seren máis frecuentes nas rexións litorais atlánticas, quer na rexión setentrional da Bretaña (Pays de Léon), quer na meridional de Galicia (Pontevedra). En consecuencia, as cruces de pedra son a expresión dunha identidade que procede do período prerromano,

o que permite a Castelao pechar o círculo do celtismo: «[O] culto ás pedras ten raíces tan fundas na ialma celta que cicais as cruces primitivas de Bretaña non sexan máis que menhires aínda» (Rodríguez Castelao 1930: 9). Dito con palabras de Otero Pedrayo no xornal vigués *El Pueblo Gallego* (7.2.1934), «raza» e «pedra» serían os eixes interpretativos dos pobos celtas.

Como en Galicia, os *calvaires* bretóns son a expresión do culto á morte que caracteriza os pobos de orixe celta e son tamén o testemuño dunha forte relixiosidade popular, en parte de orixe precristiá. A morte é, obviamente, algo cotián, como ben rexistra Chateaubriand nas súas memorias: «Apenas acababa de nacer, cando xa oía falar da morte». As ánimas dos mortos son, igual que na Santa Compañía galega, fantasmas que pasan por riba dunha terra «moi viciosa de camiños», segundo nos di o autor de *As crónicas do sochantre*. De todos os xeitos, o que realmente preocupaba a Castelao era chegar a comprender as semellanzas e as diferenzas entre os cruceiros e os *calvaires*. Hai diferenzas que resultan evidentes, pois os cruceiros bretóns son máis monumentais que os galegos: os cruceiros-púlpito en particular, pero os cruceiros en xeral atraen a súa atención, sobre todo despois da súa visita a Tronoën e a Guimiliau, onde encontra os mellores e máis visitados calvarios da Bretaña. Castelao descobre,



inspirado por Le Goffic e Le Braz, algunhas singularidades da relixiosidade bretoa. A máis importante é a centralidade do cemiterio, como explica Le Goffic nunha carta aberta a Maurice Barrès: «En Bretaña, o cemiterio é o principal e a igrexa, o accesorio», porque os «accesorios» da igrexa (campanarios, soportais, sancristías, calvarios...) representan mellor o sentido da relixiosidade do pobo bretón, dado que «os mortos non están mortos e continúan a andar mesturados coa vida diaria» (Le Goffic 1924: 341-343).

Aínda que Castelao non afirma de forma tan contundente esta diferenza, debe entenderse que, mentres que os cruceiros galegos desempeñan un papel sacralizante do territorio, os cruceiros da Bretaña exercen unha función de cohesión da comunidade local ou de «patriotismo municipal», en palabras de Le Goffic. Castelao engade que, a diferenza dos galegos, os cruceiros bretóns evidencian un cristianismo moito máis primitivo, segundo demostra a ausencia de alusións ao purgatorio, que, como ben demostrou Le Goff, é un concepto que ten a súa orixe no medievo. Esta observación de Castelao vese reforzada polo testemuño de Mona Ozouf: a práctica relixiosa da súa avoa «era de cemiterio, máis que de igrexa», e, ademais, rezaba concedendo pouca confianza ás «almas do purgatorio, ese lugar ambiguo» (Ozouf 2009:137).

A viaxe de Castelao á Bretaña non tivo as consecuencias doutras viaxes do Grupo Nós, como a de Vicente Risco a Alemaña, recollida no seu *Mitteleuropa* (1934). Pero logrou «anosar» ou facer nosos, que diría Cunqueiro, tradicións e mitos da cultura armoricana. El viaxou pola Bretaña non como turista, senón como un observador participante, que tencionaba comparar para comprender mellor a súa terra natal, ao modo que practicaría o propio Marc Bloch. Ao seu amigo Filgueira confesoulle, en carta postal, que da Bretaña «temos moito que deprender, aínda que non sexa máis que ollando agrandados os nosos vicios e as nosas virtudes». O autor de Rianxo nunca se esqueceu da Bretaña e, mesmo cando tivo que argumentar a favor da lingua galega nas Cortes da II República, non deixou de evocar a súa experiencia de ter escoitado na Bretaña o canto do cuco coma se fose en Galicia, expresión dunha linguaxe universal que, en cambio, non é transferible ao mundo das linguas faladas pola xente. Pero o referente da Bretaña ía mudar de vez coas consecuencias da Guerra Civil e cos novos rumbos do nacionalismo galego, no exilio e no interior.

«MATERIA DA BRETAÑA» E FESTIVAIS CELTAS

A aproximación á Bretaña por parte da Xeración Nós compensou a ausencia de relacións da época do panceltismo, aínda que sen chegar a desempeñar un papel de referente de analoxía semellante ao que tiveron Portugal ou Irlanda. Era unha aproximación ideolóxica que albergaba un forte compoñente relixioso, malia que fose mediada polo estudo dos cruceiros de pedra. Tamén se registrou, pese a que con menor forza, unha achega literaria mediante a adopción de tópicos tales que a «materia da Bretaña», que competiu contra a «materia de Troia» como temática de inspiración literaria no medievo. O seu principal cultivador foi o poeta Ramón Cabanillas, quen leva a cabo a fusión de temas característicos da tradición bretoa (Artur, Perceval, Merlín, o Santo Graal...) co legado do celtismo de Eduardo Pondal («corno de Breogán») e a temática vinculada co apóstolo Santiago e a tradición xacobeá. A relación de Cabanillas co nacionalismo galego fixo dalgúns dos seus poemarios, nomeadamente *Na noite estrelecida* (1926), un canto á liberación de Galicia, con poemas de títulos tan reveladores como «A espada de Escalibor», «O cabaleiro do Sant Grial» e «O sono do rei Artur». En certo modo, a Bretaña estaba a se converter en referente de analoxía tan ideolóxica (celtismo) como literaria (mundo artúrico).

Pero tal presenza da Bretaña na cultura galega experimenta unha nova viraxe cando este achegamento —cada vez máis correspondido— se produce a través da literatura e da música. Do interés ideolóxico polo celtismo como marca cultural transítase cara a unha posición máis estética na que a marca celta se transforma en algo máis emocional que esencialista. Esta viraxe forma parte do contexto de resistencia cultural de Galicia durante a ditadura franquista, pero tamén da transformación, en tempos democráticos e autonómicos, do uso folclórico da música nun soporte esencial para organizar e lexitimar a realización de festivais musicais definidos como celtas. Neste proceso hai un autor sobranceiro, que foi Álvaro Cunqueiro, que constituíu o obxecto de múltiples estudos e mesmo teses de doutoramento, tanto en Galicia como na Bretaña, segundo se poderá comprobar en varios capítulos deste libro.

O nome de Cunqueiro expresa de modo cabal esta nova mirada galega sobre a Bretaña. El foi quen máis atención prestou á cultura bretoa, apropiándose en varios dos seus romances e en numerosos artigos de prensa da «materia da Breta-

ña», das lendas e tradicións condensadas no mundo artúrico, e, con todo, sempre fixo protestas de non acreditar no celtismo nin sentirse como tal celtista: «Yo no encuentro para nada mi celtismo», confesaría o autor mindoniense na célebre entrevista televisiva con J. Soler Serrano (1977). Aquí está a orixinalidade da ollada de Cunqueiro, quen consagra varias das súas obras á Bretaña e ao ciclo artúrico, obras escritas na soidade do seu recollemento en Mondoñedo durante os anos cincuenta do pasado século. Consciente de ir a contracorrente das modas literarias da época, dominadas polo realismo social, estaba convencido da súa aposta literaria. Na súa obra *Merlín e familia* (1955), que presenta unha certa continuidade coa obra de Cabanillas, galeguiza por completo o mago Merlín, que se comporta como un menciñeiro na selva de Esmelle, remedo da selva de Brocéliande, na Bretaña. Trátase dun mago sabio que xa non ten contacto coa corte do rei Artur pola súa *translatio* a terras de Miranda, a onde chegou coa súa ama dona Ginebra, que perdera todas as súas rendas na Bretaña.

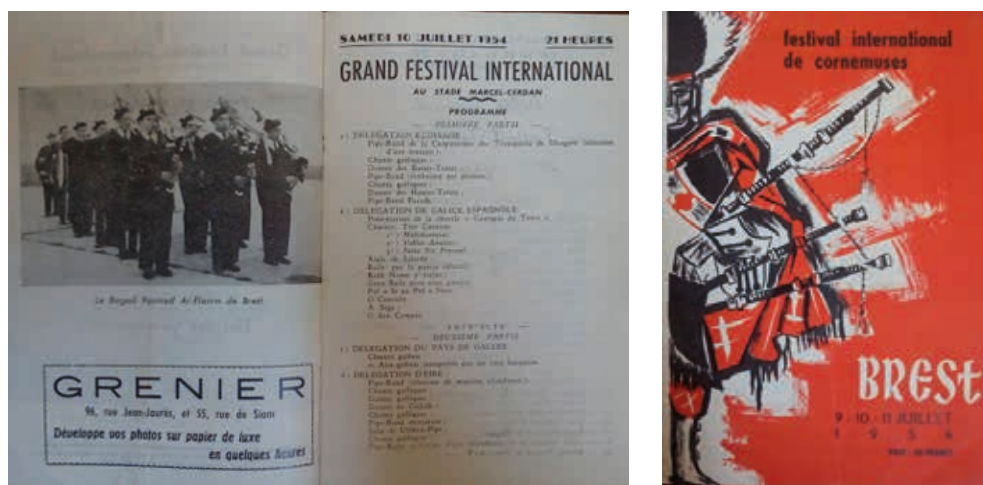
En *As crónicas do sochantre*, que é o texto do autor que acadou máis éxito, o espazo onde habita o protagonista, o sochantre de Pontivy, é a Bretaña. A trama do relato consiste nunha viaxe a través de gran parte da península armoricana durante a cal a xente reclama o sochantre para que toque o bombardino nos enterros, e aí aparece mesturado con fantasmas e con sombras de xente xa morta. En certa maneira, a imaxinación de Cunqueiro está relacionada co que Castelao contaba sobre o significado dos cruceiros bretóns, é dicir, que non hai diferenza entre o mundo dos vivos e «o trasmundo», porque, conforme reza un proverbio bretón invocado por Cunqueiro, «cada soño reclama o seu óso». Noutras palabras, a existencia real e a memoria veñen a ser a mesma cousa. Esta aproximación literaria e mesmo estética de Cunqueiro á cultura da Bretaña tivo continuidade no sistema literario galego, a través da obra de escritores como Méndez Ferrín e Darío X. Cabana. Sería a expresión do que algúns estudosos denominan «a esperanza bretoa» (Fernández Ocampo 2005), no sentido de converter ese tópico literario nun lugar de encontro do fascinante mundo artúrico, terreo abondo propicio á imaxinación, cun vago «sebastianismo» liberador das submisas terras galegas.

O desafío que presentan estas obras literarias, nomeadamente as de Cunqueiro, é considerar este achegamento á Bretaña como unha forma de entender Galicia. O escritor mindoniense foi quen mellor argumentou a súa escolla a través de tex-

tos xornalísticos agrupados por el mesmo baixo dúas epígrafes de título ben claro: «Inventando Bretaña» (1959) e «Viaje a Bretaña» (1964), alén do seu «Epílogo para bretones», escrito a propósito de *As crónicas do sochantre*, textos agrupados por César A. Molina na obra *Los otros caminos*. Alén das claves teóricas que ofrece Cunqueiro sobre o proceso de creación literaria, mesturando información libresca con imaxinación e, sobre todo, co artificio de contar Galicia a través do espello bretón, o máis relevante destes textos cunqueirianos para o noso caso é constatar ata que punto a súa escrita modificou a percepción galega da Bretaña. No seu «Epílogo para bretones» confésalle ao lector que *As crónicas...* foron escritas coa axuda de «mapas, libros de viaxes, lecturas de Chateaubriand e de Le Goffic», pero que «o campo, as cidades, os ríos, os camiños, as ruínas, [os pintara] do natural da [súa] terra, Galicia». Por iso é tan relevante o segundo grupo de textos, escritos verbo da viaxe persoal á Bretaña, antes e despois de estar alí. El considera a súa estadía como «unha estraña experiencia», consistente en descubrir se a Bretaña imaxinada se corresponde coa Bretaña vista directamente. A conclusión non pode ser máis contundente: «[P]ara min é moito máis real a Bretaña que imaxinei que a que existía no Fisterre francés» e, pese a todo, pode afirmar que «é ben certo que a Bretaña garda moitas semellanzas con nós». O círculo aberto por Castelao sobre a necesidade de visitar a Bretaña, de comprobar canto de semellanza hai entre os dous países, que virtudes e vicios os caracterizan, cérrase coa aposta de Cunqueiro, aparentemente menos racial (sen celtas) pero aínda máis esencialista, case intemporal: «Ten que haber unha tribo antiga, estrada por todos os Fisterres, que soñase os mesmos mitos en común» (Cunqueiro 1988: 231 e ss.).

Un resultado dese fondo común entre os pobos de fisterra, como xa albiscara Renan no seu texto «La Poésie des races celtiques» (1854), vai alén da literatura e da arte: está expresado de modo tan banal como profundo na música e nos seus instrumentos. O propio Cunqueiro reparou en varias ocasións nos *binjou* e *cornamusas* bretóns, cuxa música talvez bailara Ana da Bretaña ou fixera chorar o neno Renan. Tamén a música popular galega, acantoadada nas escolas catedralicias, acabou por conseguir unha dimensión rexionalista coa creación de bandas e orfeóns que acompañaron a aparición do moderno nacionalismo galego das Irmandades da Fala. O que faltaba era poñer en relación estes dous mundos, o que non aconteceu ata a segunda metade do século XX. O intercambio de grupos de música e baile comezou a realizarse nos anos cincuenta. Entre os papeis da

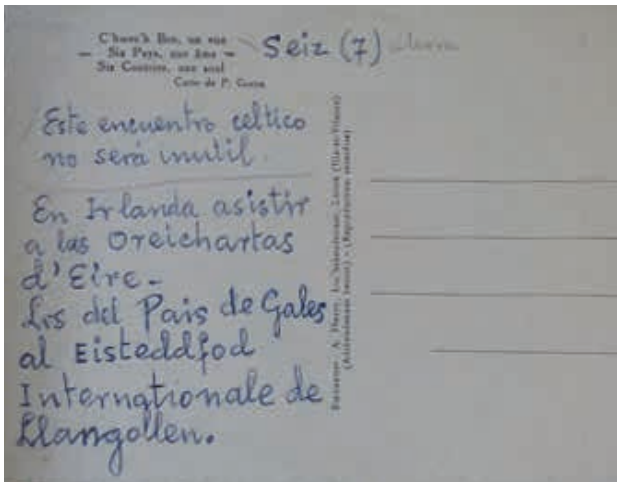
familia de Laureano Álvarez (Ortigueira) encontráronse folletos relativos á viaxe dos coros da Coruña (Cántigas da Terra) ao Festival Internacional de Cornamusas, que tivo lugar en Brest en xullo de 1954, no que a «Delegación da Galicia española» figura ao par das procedentes, alén da Bretaña, de Escocia, o País de Gales e Irlanda. Un dos organizadores daquel festival, por parte bretoa, foi Pierre-Jakez Hélias, quen lembra que, como responsable da Comisión Nacional de Teatro, comezou a convidar a estes festivais de carácter rexional francés «outros países de cultura celta: Irlanda, Escocia, Gales, Cornualles de Gran Bretaña, a illa de Man, aos que finalmente [engadiron] os galegos, que non deixan de ter con [eles] algunha parentela» (Hélias 1990: 319).



Arquivo Laureano Álvarez (Ortigueira)

Estes intercambios musicais acharon a súa correspondencia en Galicia, dado que houbo invitacións a grupos bretóns tanto na cidade da Coruña como en Vigo. Da presenza en Vigo do grupo de cornamusas Bagad Kadoudal dá conta o propio Cunqueiro nun artigo en *Faro de Vigo* (10.9.1963). Pero os intercambios son anteriores, cousa que se deduce da correspondencia particular da familia Álvarez, pois o coro Cántigas da Terra espera «poder recibir fraternalmente na Coruña grupos populares bretóns, cuxa invitación xa se ten enviado», segundo consta nun escrito dos anos cincuenta; en todo caso, a percepción galega de que se estaba a producir unha incorporación, tardía pero efectiva, a esta dinámica de

intercambios musicais figura noutra nota manuscrita na que, á beira do título «Six Pays, Six Countries», que define a carta postal, hai un apuntamento a lapis coa advertencia «ahora 7» (López-Keller 2017). Son os primordios dos que, desde os anos setenta, se consolidaron como grandes festivais, celtas ou *interceltiques*, que teñen lugar en Lorient (a Bretaña) desde 1971 de modo ininterrompido e en Ortigueira (Galicia) desde 1978, neste caso con algunhas intermitencias. A música acabou por se converter no mellor punto de unión entre varios países de cultura celta, onde finalmente Galicia está presente con bandas de gaitas, coros de baile, grupos tan recoñecidos como Milladoiro e o gaiteiro Carlos Núñez, que goza de gran popularidade na Bretaña e no conxunto dos países celtas. Esta eclosión de relacións culturais e musicais entre Galicia e a Bretaña non naceu espontaneamente, senón que se viu acompañada de accións complementarias, tales que a fundación dun Comité Bretagne-Galice activo desde 1980, o establecemento de irmandades (*jumelages*) entre dúcias de cidades, o aumento de contactos universitarios e a creación de grupos de investigación que, sobre todo na Bretaña, se ocuparon de tópicos galegos e da *Bretagne espagnole* (Cunqueiro, Castelao, prensa local, *Gran Enciclopedia Galega...*), como rexistra de forma exhaustiva o profesor J.-F. Botrel neste mesmo libro.



Arquivo Laureano Álvarez (Ortigueira)

DÚAS NACIÓNS CULTURAIAS

O maior punto de converxencia entre a Bretaña e Galicia observouse, segundo indican os intercambios musicais, a partir dos últimos cincuenta anos. Ese foi o momento dun proceso de profunda transformación das vellas culturas de base agraria e comunal, momento en que tivo lugar un grande éxodo rural, a aparición de zonas industriais, o auxe do turismo e o desenvolvemento acelerado das vilas e cidades. De forma paralela, produciuse un verdadeiro renacemento cultural que coincidiu cunha onda de transformación económica na Bretaña a partir da creación, en 1950, do CELIB (Comité d'étude et de liaison des intérêts bretons) e, no caso de Galicia, coas mobilizacións sociais antifranquistas e a transición democrática. Foi precisamente neste momento cando apareceron certas contradicións entre as culturas propias da Bretaña e de Galicia, coas súas fortes reivindicacións culturais (lingua, música, industria cultural, idiosincrasia do país...) e a súa pertenza cultural e política aos seus respectivos Estados nacionais, ao floreceren movementos nacionalistas de esquerda en ambos os países (Kernalegenn 2013). A creación do réxime de autonomía en Galicia a partir de 1977 (preautonomía) e de 1982 (autonomía plena) contribuíu a transformar o marco institucional e cultural de Galicia, coa promoción da lingua e a cultura propias e unha forte expansión do sistema educativo en todos os seus niveis.

Neste contexto, podemos considerar Galicia e a Bretaña como dous exemplos de nacións culturais, por máis que o punto de partida para chegar a esta condición sexa ben diferente en cada un dos Estados nos que ambas están inseridas. No panorama político francés, malia a existencia de claras diversidades culturais e lingüísticas internas (desde a Bretaña ou o País Vasco ata Alsacia), non existe ningún outro suxeito político que non sexa o pobo francés, como subliña Ronan Le Coadic: «[E]n Francia non se recoñece ningún pobo máis que o francés». En cambio, no caso español existe unha longa e intensa disputa sobre a cuestión nacional, na que algúns proxectos alternativos se definen como nacionais (Cataluña, País Vasco e Galicia) fronte ao Estado-nación español (Núñez Seixas 2018). No entanto, a posición de Galicia neste contexto está lonxe de ser equiparable, en organización institucional e mobilización política, aos exemplos catalán e vasco, o que a coloca nunha posición máis próxima á dunha nación cultural con identidade forte e longa tradición histórica, mitos orixinais identificados e estreitas

conexións con Europa e América, especialmente a través da corrente migratoria contemporánea, pero de máis fraca conciencia política nacional (Villares 2019).

O percorrido histórico de Galicia pode axudar a entender mellor o caso da Bretaña, que, en certo modo, transitou por un camiño case inverso, ao pasar dunha situación, ao final da Idade Media, de ser un ducado que «presentaba todos os caracteres dun estado case independente», rexido por Ana da Bretaña, a un proceso de reconquista da súa identidade cultural durante o século XX, pero de modo máis intenso a partir dos setenta do século pasado (Cornette 2018: 59-100). Que a Bretaña non se poida considerar unha nación non quere dicir que careza de «certos trazos nacionais», fundados nunha «forte conciencia de grupo», orgullo de ser bretón e saudade pola idade de ouro perdida despois da derrota de 1532, sostíña Le Coadic hai trinta anos, ao que agora engade o peso dunha «cultura societal» moi solidaria, de probable influencia relixiosa, e unha noción da alteridade baseada nas emocións compartidas que apelan ao corazón (Le Coadic 1998: 45 e ss.; 2017). Chegados a datas máis recentes, de finais do século pasado, diversos inquéritos especializados (Sofres en Francia, CIS en España) revelan, no entanto, que, no tocante ao grao de conciencia política nacional (definirse como «só galegos» ou «só bretóns» é semellante, de arredor do 20 % ou 22 %), son maioritarias as respostas que combinan unha posición de duplo patriotismo cos respectivos Estados nacionais (Le Coadic 1998, Beramendi 2007).

Os paralelismos entre a identidade galega e a bretoa son numerosos, así como as diverxencias en aspectos esenciais. Entre os paralelismos cómpre salientar a xénese de varios estereotipos negativos, xeralmente forxados no exterior. O bretón, como o galego, deseguida se sente sinalado axiña que sae do seu país e, en consecuencia, esa percepción externa contribuíu a facerlle tomar conciencia da súa propia identidade cultural, aínda que non chegue a callar nunha opción política. Nos procesos migratorios tanto de bretóns como de galegos, por máis que tivesen destinos moi distintos, creáronse imagotipos negativos, exemplo do cal son a Bécassine bretoa, «esa ofensa mortal á [...] dignidade bretoa», a xuízo de Mona Ozouf, ou a *mucama*, a criada galega, obxecto de tantas chanzas na literatura arxentina (Lojo, Guidoti e Farías 2008). Pero no exterior non só aparecen os estereotipos, senón tamén instrumentos decisivos para a construción da propia identidade. No caso dos galegos que emigran cara ás repúblicas americanas, alí naceron os principais símbolos de Galicia (bandeira, himno, lugares de memo-

ria, academia da lingua...) como un contributo esencial á comunidade de orixe (Villares 2019) e na diáspora tomaron conciencia da súa propia identidade. Algo análogo lles ocorre aos emigrantes bretóns, que, en casos como o do músico Alan Stivell, sosteñen que «a conciencia bretoa se descobre sobre todo cando un sae da Bretaña» (Le Coadic 1998). En todo caso, os paralelismos non foron tan fortes como para converxeren nun modelo único á hora de se construír a identidade nacional ou rexional bretoa e galega.

Unha das diferenzas máis importantes entre a Bretaña e Galicia deriva da desigual intensidade dos procesos de nacionalización dos dous Estados nacionais aos que pertencen politicamente e que foron obxecto dun intenso debate (Cabo e Molina 2009). O que está en causa é a interpretación da existencia de proxectos ou culturas nacionais, o que pode deberse á «debilidade» dos nacionalismos de Estado ou á capacidade de resistencia de carácter local ou rexional, que pode modular e mesmo transformar a potencia de nacionalización dos Estados centrais, como teñen apuntado tantos críticos das teses de Eugen Weber e, nomeadamente no caso da Bretaña, Caroline Ford (2018). Aquí ábrese un campo para as comparacións, suxeridas en varios contributos deste libro e que poden ter aínda un longo percorrido. Na primeira páxina das lembranzas bretoas, Mona Ozouf (2009) pregúntase se debe acreditar na visión de Julien Benda («Francia é o desquite do abstracto sobre o concreto») ou na de Albert Thibaudet («Francia é un vello país que presenta múltiples diferenzas») para definir a composición nacional francesa. A conclusión á que chega é que Thibaudet é «quen mellor interpreta» Francia, un país diverso e plural, concepción que outra historiadora, Anne-Marie Thiesse, soubo retomar con sutileza nos seus textos sobre a creación das identidades nacionais europeas contemporáneas (Thiesse 1999). E algo semellante se pode afirmar sobre Galicia, onde a existencia dunha lingua e dunha literatura de seu, así como un réxime institucional autonómico e un sentimento profundo pola terra e algúns mitos laboriosamente construídos, permitiu consolidar un perfil cultural que a identifica no contexto dunha España máis plural que a propia Francia.

Podemos concluír que tanto a Bretaña como Galicia son un exemplo, no plano europeo, da capacidade para preservar e recrear unha identidade cultural e, parcialmente, política en tempos de aparente triunfo do cosmopolitismo. Poida que se trate dunha alternativa que permite superar as limitacións dos Estados

nacionais sen pasar polo proceso de creación de estruturas nacionais alternativas, como fixo no seu día a irmá maior da constelación celta, Irlanda, e como, en tempos máis recentes, está a tentar facer Cataluña. Ou talvez se trate dunha contradición ou «enigma» (en palabras do historiador J. Cornette [2005]), no que a fortaleza dunha identidade cultural e emocional non conduce á creación de poderosos movementos políticos nacionais. Un empresario bretón, Jean-Jacques Goasdoué, lanzou hai vinte anos unha *boutade*, que realmente podería aplicarse a Galicia, por máis que aquí nunca fose proclamada con tal contundencia: «La Bretagne a un pétrole fabuleux : son identité !» (Cornette 2018: 98).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERAMENDI, Justo (2007): *De provincia a nación: historia do galeguismo político*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- BLANCHARD, Nelly / Mannaig THOMAS (dirs.) (2016): *Dire la Bretagne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- BLOCH, Marc (2006): «Pour une histoire comparée des sociétés européennes», *Revue de Synthèse Historique*, 46 (1928), en Marc Bloch, *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, col. Quarto, Paris, Gallimard.
- BOUHIER, Abel (1979): *La Galice : essai géographique d'analyse et d'interprétation d'un vieux complexe agraire*, La Roche-sur-Yon, Yonnaise.
- BURDIEL, Isabel (2019): *Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Taurus.
- CABO, Miguel / Fernando MOLINA (2009): «The Long and Winding Road of Nationalization: Eugen Weber's *Peasants into Frenchmen* in Modern European History (1976-2006)», *European History Quarterly*, 39:2, 264-286.
- CARMONA, Xoán / Jordi NADAL (2005): *El empeño industrial de Galicia. 250 años de historia, 1750-2000*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- CARNEY, Sébastien (2015): *Breiz Atao ! Mordrel, Delaporte, Lainé, Fouéré : une mystique nationale (1901-1948)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- CHARTIER, Erwan (2010): *La construction de l'interceltisme en Bretagne, des origines à nos jours : mise en perspective historique et idéologique*, tese de doutoramento defendida o 27 de setembro, Rennes, Université Rennes 2.
- CHATEAUBRIAND, François-René de (1982): *Mémoires d'outre-tombe*, 4 vols, Paris, Flammarion.
- COMPAGNON, Antoine (2016): *Les Antimodernes : de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard.
- CORNETTE, Joël (2005): *Histoire de la Bretagne et des Bretons*, 2 vols., Paris, Éditions du Seuil.
- CORNETTE, Joël (2018): *La Bretagne : une aventure mondiale*, Paris, Tallandier.
- CUNQUEIRO, Álvaro (1988): *Los otros caminos*, ed. de César A. Molina, Barcelona, Tusquets.
- DAVID, Pierre (1947): *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XI^e siècle*, Coimbra, Institut français au Portugal.
- DULIN, Nicole (1987): *El granito y la luz: relaciones entre las literaturas gallega y francesa en la época moderna*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- FERNÁNDEZ OCAMPO, Anxo (2005): *A esperanza bretona*, Santiago de Compostela, Sotelo Blanco.
- FERREIRO, Manuel (2007): *De Breogán aos Pinos: o texto do Himno Galego*, Santiago de Compostela, Laidovento.
- FIGUEROA, Antón (1996): *Lecturas alleas: sobre das relacións con outras literaturas*, Santiago de Compostela, Sotelo Blanco.
- FORD, Caroline (2018): *De la province à la nation : religion et identité politique en Bretagne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (ed. orixinal en inglés [1993]: *Creating the Nation in Provincial France: Religion and Political Identity in Brittany*, Princeton, Princeton University Press).
- HÉLIAS, Pierre-Jakez (1990): *Le quêteur de mémoire : quarante ans de recherche sur les mythes et la civilisation bretonne*, Paris, Plon.
- HOZ, Javier de (1997): «Lingua e etnicidade na Galicia antiga», en Xerardo Pereira (ed.), *Galicia fai dous mil anos: o feito diferencial galego*, I: *Historia*, vol. 1, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego.

- JARAZO ÁLVAREZ, Rubén (2011): «O celtismo cunqueiriano: re(in)ventando o mito e o posterior desencanto no *Faro de Vigo* (1961-1981)», en Manuel Forcadela / Teresa López / Dolores Vilavedra (eds.), *Mil e un Cunqueiros: novas olladas para un centenario*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 785-802.
- KERNALEGENN, Tudi (2013): «Quando il passato si tinge di rosso: la socializzazione della storia nazionale e la nazionalizzazione delle lotte sociali in Bretagna e Galicia negli anni '70», *Nazioni e Regioni*, 1, 141-159.
- LE BRAZ, Anatole (1945 [1893]): *La légende de la mort : chez les bretons armoricains*, Paris, Librairie Celtique / Honoré Champion.
- LE COADIC, Ronan (1998): *L'identité bretonne*, Rennes, Terre de Brume / Presses Universitaires de Rennes.
- LE GOFFIC, Charles (1908): «Le mouvement panceltique», en *La Bretagne et les Pays Celtiques : l'Âme Bretonne*, Paris, Honoré Champion.
- LE GOFFIC, Charles (1924): «Et nos cimetières? : lettre ouverte à Maurice Barrès», en *La Bretagne et les Pays Celtiques : l'Âme Bretonne*, Paris, Édouard Champion.
- LOJO, Rosa / Marina GUIDOTTI / Ruy FARIAS (2008): *Los «gallegos» en el imaginario argentino: literatura, sainete, prensa*, A Coruña / Santiago de Compostela, Fundación Pedro Barrié de la Maza / Consello da Cultura Galega.
- LÓPEZ-KELLER, Carlos (2017): *Papeles de Laureano Álvarez*, Ortigueira, col. particular.
- LUIS MARTÍN, Francisco de / LUIS ARIAS GONZÁLEZ (eds.) (2000): *De O Grove a Cuba (1937-1964): memorias de Juan Aguiño, pescador y exiliado*, Sada, Ediciós do Castro.
- NÚÑEZ SEIXAS, Xosé Manuel (2018): *Suspiros de España: el nacionalismo español, 1808-2018*, Barcelona, Crítica.
- OTERO PEDRAYO, Ramón (1928): *Os camiños da vida*, Santiago de Compostela, Nós (reed. [1978]: *Obras selectas*, III, Vigo, Galaxia).
- OTERO PEDRAYO, Ramón (1930): *Arredor de sí*, Santiago de Compostela, Nós.
- OTERO PEDRAYO, Ramón (1952): «O celtismo de Chateaubriand», *Grial*, 4, 313-327.
- OZOUF, Mona (2009): *Composition française : retour sur une enfance bretonne*, Paris, Gallimard.
- PAZ-ANDRADE, Valentín (1982): *Castelao na luz e na sombra*, Sada, Ediciós do Castro.
- RENAN, Ernest (1983 [1883]): *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Gallimard.
- RISCO, Vicente (1997): *Teoría do nazonalismo galego* [1920], citada por reedición en *Obras completas*, vol. 2, Vigo, Galaxia / Xunta de Galicia.
- RODRÍGUEZ CASTELAO, Alfonso (1930): *As cruces de pedra na Bretaña*, Santiago de Compostela, Seminario de Estudos Galegos / Nós.
- RODRÍGUEZ CASTELAO, Alfonso (2000): *Obras*, VI: *Epistolario*, Vigo, Galaxia.
- SEIXAS SEOANE, Miguel A. (2019): *Castelao: construtor da nación*, vol. I, Vigo, Galaxia.
- STERNHELL, Zeev (2006): *Les anti-Lumières : du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard.
- THIESSE, Anne-Marie (1999): *La Création des identités nationales : Europe, XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil.
- TOVAR, Antonio (1972): «Un obispo con nombre británico y los orígenes de la diócesis de Mondoñedo», *Habis*, 3, 155-158.
- VARELA, José Luis (1958): *Poesía y restauración cultural en Galicia en el siglo XIX*, Madrid, Gredos.

- VILLARES, Ramón (2017): *La Bretagne dans la culture galicienne : ressemblances et connexions*, discurso pronunciado con ocasión do nomeamento do autor como doutor *honoris causa* o 7 de marzo de 2017, Rennes, Université Rennes 2 (consellodacultura.gal/mediateca/extras/discurso-Ramon-Villares-Rennes_.pdf).
- VILLARES, Ramón (2018): *Fuga e retorno de Adrián Solovio: sobre a educación sentimental dun intelectual galeguista*, Vigo, Galaxia.
- VILLARES, Ramón (2019): *Galicia: una nación entre dos mundos*, Barcelona, Pasado y Presente.