

XXII Galeusca
Encontre d'Escriptors Gallecs, Bascos i Catalans
Girona, 10, 11, 12 i 13 de novembre de 2005

Tradició i dissidència
Tradizioa eta disidentzia
Tradición e disidencia



Barcelona, 2005

Amb el patrocini de:



Generalitat de Catalunya
Institució de les Lletres Catalanes

© dels autors

Primera edició: novembre 2005

Dipòsit legal: B-246.895-2005

Edita: Associació d'Escriptors en Llengua Catalana

Canuda, 6, 6è pis (Ateneu Barcelonès) 08002 Barcelona

info@aelc.es www.escriptors.com

Realització: Insòlit, Barcelona

Impressió: Gyersa

XXII Galeusca

Tradició i dissidència en la literatura basca

En aquell temps, algú ja hi era

Les paraules i els escrits d'Irazu d'Asteasu

Fito Rodríguez ······ 15

La tradició lingüística heretada

Andoni Sarriegi Eskisabel ······ 20

En aquell temps, algú ja hi era. Sobre la tradició heretada

Joxemari Carrere Zabala ······ 30

Tradició i dissidència en la literatura gallega

Una lectura dissident

Les arrels històriques de la nostra tradició

Anselmo López Carreira ······ 39

Nans o gegants a les espatlles de gegants? De l'(anti)tradició literària

Carlos Paulo Martínez Pereiro ······ 46

Espectres i dissidència

Teresa Moure ······ 57

Tradició i dissidència en la literatura catalana

Davant les cultures heretades

Tradició i dissidència als Països Catalans

Dolors Bramon ······ 73

Dissidència de baixa intensitat

Ignasi Riera ······ 81

Els xuetes

Baltasar Porcel ······ 88

Caterina Albert. La doble dissidència

Lluïsa Julià	97
---------------------------	----

Recital

Escriptors gallecs

Antía Otero	107
Xavier Seoane	109
Xabier López López	111
Anxos Sumai	113

Escriptors bascos

Juan Ramon Makuso	117
Juan Jose Ispizua	120
Aritz Gorrotxategi	122
David Tijero	124
Iñaki Irazabalbeltia	126

Escriptors catalans

Núria Albó	131
Toni Cucarella	132
Josep M. Fonalleras	133
Jaume Pont	134
Maria-Mercè Roca	136

XXII Galeusca

Tradizioa eta disidentzia euskal literaturan

Orduan, norbait egon zen han

Asteasuko Irazuren berbak eta izkribuak

Fito Rodríguez ······ 139

Jasotako Hizkuntza-Tradizioa

Andoni Sarriegi Eskisabel ······ 144

Orduan, norbait egon zen han. Heredatutako tradizio literarioari buruz

Joxemari Carrere Zabala ······ 156

Tradizioa eta disidentzia galegoaren literaturan

Irakurketa disidente bat

Gure tradizioaren erro historikoak

Anselmo López Carreira ······ 165

Erraldoiak ala ipotxac erraldoien bizkar gainean? (Anti)tradizio literarioaz

Carlos Paulo Martínez Pereiro ······ 172

Emakume idazleak eta disidentzia

Teresa Moure ······ 183

Tradizioa eta disidentzia katalanean literaturan

Heredatutako kulturen aurrean

Tradizioa eta disidentzia Herrialde Katalanetan

Dolors Bramon ······ 199

Disidentzia epela

Ignasi Riera ······ 208

Xuetak

Baltasar Porcel ······ 214

Caterina Albert. Disidentzia bikoitza

Lluïsa Julià ······ 223

Idazle

Galego errezitaldia

Antía Otero ······ 233

Xavier Seoane ······ 235

Xabier López López ······ 237

Anxos Sumai ······ 239

Euskaldunen errezitaldia

Juan Ramon Makuso ······ 243

Juan Jose Ispizua ······ 246

Aritz Gorrotxategi ······ 248

David Tijero ······ 250

Iñaki Irazabalbeltia ······ 252

Katalan errezitaldia

Núria Albó ······ 257

Toni Cucarella ······ 258

Josep M. Fonalleras ······ 260

Jaume Pont ······ 262

Maria-Mercè Roca ······ 264

XXII Galeusca

Tradición e disidencia na literatura éuscar

Daquela alguén estivo alá

Palabras e escritos de Irazu de Asteasu

Fito Rodríguez ······ 267

A tradición lingüística recibida

Andoni Sarriegi Eskisabel ······ 271

Daquela, alguén estivo alá. Acerca da tradición literaria herdada

Joxemari Carrere Zabala ······ 283

Tradición e disidencia na literatura galega

Unha lectura disidente

As raíces históricas da nosa tradición

Anselmo López Carreira ······ 291

Ananos ou xigantes aos ombros de xigantes? Da (anti)tradición literaria

Carlos Paulo Martínez Pereiro ······ 298

Escritoras e disidencia

Teresa Moure ······ 309

Tradición e disidencia na literatura catalana

Ante as culturas herdadas

Tradición e disidencia nos Països Catalans

Dolors Bramon ······ 325

Disidencia de baixa intensidade

Ignasi Riera ······ 334

Os «xuetes»

Baltasar Porcel ······ 341

Caterina Albert. A dobre disidencia

Lluïsa Julià 351

Recital

Escritores galegos

Antía Otero 361

Xavier Seoane 363

Xabier López López 365

Anxos Sumai 367

Escritores éuscaros

Juan Ramon Makuso 371

Juan Jose Ispizua 374

Aritz Gorrotxategi 376

David Tijero 378

Iñaki Irazabalbeltia 380

Escritores cataláns

Núria Albó 385

Toni Cucarella 386

Josep M. Fonalleras 387

Jaume Pont 388

Maria-Mercè Roca 390

Tradició i dissidència en la literatura basca

En aquell temps, algú ja hi era

Les paraules i els escrits d'Irazu d'Asteasu

Fito Rodríguez

No ha estat habitual al nostre entorn trobar en un poble dos joves que hagin estudiat filosofia. Tanmateix, els dos que es poden trobar a Asteasu tenen la llengua com ofici. Un d'ells, de pseudònim Bernardo Atxaga, és conegut com a escriptor fora d'Asteasu. L'altre, el bertsolari Jexusmari Irazu, ha assolit la fama entre els bascos amb el seu nom i cognom.

En l'actual ambient cultural, en el qual, com a conseqüència de la modernitat, fa temps que els escrits es van imposar a la paraula, se solen considerar les manifestacions orals dels bertso-laris com una continuïtat de la tradició, una manifestació contínua lligada a l'entorn, un pensament concret i tan homogeni com tancat, mentre que l'obra dels escriptors és acceptada com avant-guarda, universalisme i innovació o pensament abstracte, heterogeni i obert.¹

En qualsevol cas, Irazu escriptor pot mostrar sovint la relació que té amb Asteasu, en el mateix moment en el qual Irazu bertso-

¹ Ellakuriaga, I. : «Bertzolariza, pentsamendu heterogeneoaren hedabide», a *Bertsolari*, octubre 1995, ps. 54-55.

Fito Rodríguez (Vitòria-Gasteiz, 1955). Llicenciat en Filosofia i Lletres per la Universitat Complutense de Madrid. Des de 1979 dóna classes a la Universitat Basca d'Estiu, des de 1981 a la Universitat del País Basc i des de 1990 a la de París VIII. L'any 1988 va obtenir el Doctorat en Ciències de l'Educació. Membre d'Eusko Ikaskuntza, Bertsozale Elkarte i l'Associació d'Escriptors Bascos. És de l'equip directiu del PEN Club basc.

lari es mostra preocupat per la situació a la universitat. És a dir, l'escriptor expressa la seva nostàlgia, mentre que les preocupacions del bertsolari són completament modernes. Davant aquesta i altres contradiccions, ¿cal analitzar l'herència i dissidència culturals tan esquemàticament com sol ser habitual?

L'expressió llatina ho diu així:

«*scripta manent, verba volant*»

Ara bé, cal tenir en compte que el significat d'aquesta expressió canvia segons el context. De fet, encara que avui dia s'utilitza per posar en relleu el valor de l'escriptura, en el seu temps s'utilitzava per reivindicar l'expressió oral.

No obstant això, si més no des d'una perspectiva actual, a pesar d'utilitzar aquesta frase llatina per menysprear el valor de l'expressió oral, com que té origen llatí, es feia servir per enaltir la producció oral. Perquè, llavors i ara, les paraules tenen la capacitat d'«expandir-se» sense control al voltant del món.²

Irazu bertsolari, per tant, sovint demostra la seva preocupació per la situació a la universitat. És bertsolari i il·lustrat per igual. Reuneix en si mateix l'herència i la dissidència, encara que el seu mitjà d'expressar-les sigui absolutament tradicional. Les seves paraules es propaguen als quatre vents.

L'escriptura, sinònim de la il·lustració, ha estat considerada històricament contrària a la tradició.

L'escriptura, doncs, sovint s'ha entès com a instrument d'innovació cultural, una eina vàlida tant per a la dissidència com per al progrés.

L'expressió oral, en canvi, s'ha considerat refugi de la tradició.

Tanmateix, aquest típic esquema utilitzat per les ciències humanes va ser posat en dubte per M. M. Bajtin i els seus deixebles, després d'analitzar les manifestacions populars dissidents dels carnivals medievals.³

Des de perspectives diferents però, en tot cas, negant aquest esquematisme fals, també ho van estudiar M. Foucault,⁴ J. Derrida⁵ i G. Deleuze.⁶

D'altra banda, quant al bertsolarisme, Aitzol, Kixkitza i les branques culturals del nacionalisme històric s'han apropiat als

2 Rodríguez, F.: «El rumor y el efecto Pigmalión», a *Crítica del lenguaje ordinario*, Libertarias, 1993, ps. 475-486.

3 DD.AA.: *En torno a la cultura popular de la risa*. Antrophos, 2000.

4 Foucault, M.: *Les mots et les choses*. Gallimard, 1990.

5 Derrida, J.: *L'Écriture et la Différence*. Seuil, 1979

6 Deleuze, G.: *Différence et Répétition*. Puf, 1997

escrits de M. Lekuona, i així han ocultat les «manifestacions dissidents» dels bertsolaris i han dut el bertsolarisme a noves «tradicions».

Segons ells, en les lletres basques de principi del segle XX es reivindica «el valor de la literatura oral», i aquest n'és l'exemple més clar: van començar a adaptar les manifestacions dels bertsolaris i del bertsolarisme, a atenuar les dissidències i a dignificar la llengua, els gestos, les formes, els escenaris, etc.⁷

Posem-ne un exemple: el bertsolari republicà Joxe Mari Lopetegi no va ser convidat al primer Bertsolari Egunetan (1935 i 1936) organitzat per l'associació Euskaltzaleak, encara que n'era membre.⁸

Tant els campionats sorgits amb motiu d'aquell acte com els bertsolaris dels festivals eren «educats», i no uns «salvatges». No es comportaven com uns ordinaris. Al contrari, cada vegada eren més hieràtics.

Van actuar en teatres i escenaris dignes (en lloc de fer-ho gairebé d'amagat), i no competien en apostes cara a cara, sinó davant jutges imparcials. Al mateix temps, intentaven «cuidar» l'idioma.

L'abans esmentat Joxe Mari Lopetegi, per exemple, mentre estava cantant versos, va ser colpejat⁹ i els versos passats al registre escrit van ser censurats, encara que, per aquell temps, la censura, per descomptat, s'aplicava tant a bertsolaris com a escriptors.¹⁰

Com a conseqüència de la censura dels versos, es va diluir la dissidència.

No s'acceptaven «obscenitats», els versos van ser «controlats» conforme a temes polítics, i alguns bertsolaris, senzillament, «van desaparèixer» de la història.

De qualsevol manera, entre aquells l'ofici dels quals és la paraula, tant si són bertsolaris com si són escriptors, no es poden fer grans diferenciacions,¹¹ perquè, tal com va explicar P. Zumthor, fa temps que estem vivint en l'època de l'«expressió oral intermedidora».¹² I la contradicció d'aquesta època no és paraula = tradició

7 Enríquez, J.C.: «Bertsolari alderraiaren asmakuntza», a *Inprobisazioa mundaun. Kulturarteko Topaketak 2003*, a *Bertsolari*, 2004, ps. 252-263.

8 Elozegi, J.: *Joxemari Lopetegi. Errepublikanoen bertsolaria*. Gaztelupeko Hotsak, 2004.

9 *Ibidem*, ps. 106-108

10 Torrealdai, J.M.: *La censura de Franco y los escritores vascos*. Ttarttalo, 1998.

11 DD.AA.: *Hizkuntzalari eta Idazle*, a *Bertsolari*, núm., 51, 2003. Perquè els bertsolaris actuals, a més de ser escriptors, també són artistes (M. Lujanbio, U. Iturriaga), guionistes (A. Egaña, M. Lujanbio), cantants (J. Maia, J. Elortza).

12 Zumthor, P.: *Ahotsaren iraunkortasuna*, a *Unesco Albistarian*, 1985, p. 95.

i escrit = innovació, sinó la repetició i la desigualtat que es poden trobar en els dos tipus d'expressió.

En opinió dels escriptors, els bertsolaris són «massa ortodoxos», ja que sembla que creen la seva producció a través de la repetició de la repetició. Aquest mateix ha estat el tema que ha utilitzat la il·lustració històrica per llegir la tradició.

Avui dia, encara que aquesta lectura perdura, no es pot continuar cedint espai a aquest esquematisme va. Sabem que existeixen diferents tipus de censura, i que la censura actual no es pot comparar amb la soferta en el passat.

Després que Jexusmari Irazu escrivís en una paret frases contràries a l'Ertzaintza, Euskal Telebista va decidir cancel·lar el programa, acció que va posar en evidència l'actitud tancada que aquest ens tenia (i té) envers la dissidència.

Els bertsolaris actuals, com els escriptors, han d'utilitzar les tecnologies de l'expressió. Avui dia, ser creador significa aprendre a utilitzar els recursos multimèdia. És a dir, escriure en temps de l'expressió oral intermediadora exigeix utilitzar les noves alternatives que tenim per expressar-nos.

La solució consisteix a actualitzar la tradició i crear dissidència des de la repetició.

Artista o bertsolari, ningú no es converteix en escriptor pel simple fet de començar a escriure, però escriptor = bertsolari no és res més que una de tantes contradiccions.¹³ La pregunta ha de ser una altra: per ser un creador, ¿com cal entendre la relació que hi ha entre la tradició i la dissidència?

Tal com ens mostren les paraules i els escrits d'Irazu, tenim dos Irazu sota el mateix nom. El mateix nom té diversos significats.

Irazu/Atxaga va aprendre molts versos abans de començar a escriure, i Irazu bertsolari, entre altres coses, ha hagut d'escriure articles periodístics per poder guanyar alguns diners. Ambdós són creadors, sense cap dubte.

Suposadament, la perdurabilitat dels escrits no valen més que les paraules d'un orador.

De fet, la suposada estabilitat de les dues maneres d'expressió no és més que una invenció.

Com ens va ensenyar Pierre Klossowski,¹⁴ tant les paraules com els escrits són transformables.

¹³ Rodríguez, F.: «Zer da performance-a?», a *Improbisazoa munduan, Kulturarteko Topaketak* 2003, a *Bertsolari*, 2004, ps. 317-322.

¹⁴ Klossowski, P.: *Un si funeste désir*, Gallimard, 1994.

Perquè no hi ha innovació sense repetició.

Si no hi ha dissidència en la tradició, serà impossible crear cap tipus de representació.¹⁵

I, en definitiva, sense representació, sentir, pensar i expressar serien una simple quimera.

Traduït de l'èuscar per Toni Strubell Trueta

¹⁵ Rodríguez, F.: «Rap, Trikitrixa zein Bertsolaritza Georges Lapassapasadere-
ren esku», a *Bertsolari*, octubre 1992, ps. 12-18.

La tradició lingüística heretada

Andoni Sarriegi Eskisabel

Les dificultats per mantenir la tradició lingüística

Sovint llegim als mitjans de comunicació: «Hi ha hagut un accident i a la carretera hi ha grans cues.» La paraula «cua» ve a ser un calc, més que préstec, molt recent. Molt més lícit és dir o escriure: «Hi ha hagut un accident i hi ha grans fileres de cotxes», amb el préstec més antic i arrelat. Igualment, «Anar a missa» en singular, no és el mateix que el tradicional indefinit «Anar a misses», o «Ha estat organitzat un curset dirigit als joves» (calcant el «*dirigido a*») en comptes del més correcte, basat en el sociatiu «Ha estat organitzat un curset per a joves». I posats a buscar, trobaríem mil exemples més d'aquest tipus. Són solament uns exemples, però, per dir-ho en poques paraules, els bascos no hem pogut mantenir viva la nostra tradició lingüística.

El que els nostres predecessors van heretar

Seguint Saussure podríem dir que els bascoparlants que al llarg dels segles precedents han viscut en èuscar i sabent solament èuscar, en utilitzar en els seus dialectes significats (conceptes,

Andoni Sarriegi (Beasain, 1946). Enginyer Tècnic Mecànic i Diplomat en Planificació lingüística. Responsable del servei d'èuscar i traducció de l'Ajuntament de Beasain durant els darrers 25 anys. Des del 1966 al 1980 va impartir classes d'euskaldunització i alfabetització. Ha escrit diversos llibres i n'ha traduït més de cinquanta, molts d'ells de text i enciclopèdies. És col·laborador de diverses revistes en èuscar.

sentits de les paraules) i significants¹ (les concatenacions de fonemes, les imatges acústiques o paraules utilitzades per a expressar) mantenien unes plenes lògica i concordança. Aquesta concordança prevalia llavors i perdura avui en els noms d'antany basats en aquesta relació de concordança, per la relació establerta entre l'orografia, la geografia i el llenguatge. Per tant, es pot dir que els significats (conceptes) i significants (les parles, les eines) d'aquells bascoparlants monolingües, conflueixen completament, de manera que concordava el que deien amb el que pensaven.

La transformació va arribar, en primer lloc, a la fi del segle XVIII i al llarg del XIX. D'una banda, la Revolució Francesa² a Lapurdi, la Baixa Navarra i Zuberoa, va implicar greus conseqüències encara avui no subsanades quant a educació i administració francesa obligatòria (incloent el servei militar), sent les dues grans guerres del segle XX (1914-1918 i 1939-1945) motiu d'aprofundiment en aquell procés, afrancesant completament la societat. D'altra banda, al País Basc sud la pèrdua dels Furs, la llei Moyano (1857)³ espanyola, i el govern de Cánovas a partir de 1876, van portar la mateixa situació d'escolarització i administració en espanyol (incloent el servei militar) a Àlaba, Biscaia, Guipúscoa i Navarra. Per tant, aquesta obligatorietat per als ciutadans bascos d'acudir a l'escola en idioma estranger, juntament amb l'expansió de la utilització ja prèviament estesa d'idiomes estranys al país, va començar a posar en perill aquella lògica i aquella concordança interna de la tradició lingüística, i bascoparlants de tots els dialectes van començar a patir convulsions en la seva concepció interna de significants i significats. Tot això va anar a més al llarg del segle XX, i les convulsions van anar més enllà, perquè els pobles de bascoparlants monolingües que fins llavors no havien viscut en zones confrontades amb les altres llengües van començar a sofrir pèrdues lingüístiques.

A més, l'humil recuperació empresa des de finals del XIX i principis del XX, breu i complicada (creació de les escoles basques o ikastoles, d'Euskaltzaindia –nom de l'acadèmia de la llengua basca–, els jocs florals, els campionats de bertsolarisme, etc.) va quedar truncada l'any 1936 en tots els territoris del País Basc sud, i va quedar completament soterrada fins al 1960, data en què el moviment va començar a expandir-se novament. D'altra banda,

1 «Adierazlea eta Adierazia», a *Hizkuntzalaritza hiztegia I*. Donostia: Elkar, 1982.

2 Torrealдай, J. M.: *El libro negro del euskera*. Donostia: Txarttalo, 1998.

3 *Ibidem*, p. 34 i ss.

la revista *Zeruko Argia*⁴ l'acadèmic d'Euskaltzaindia recentment mort, Juan San Martin, hi deixava constància que hi havia hagut en diverses èpoques i, a nivell personal, alguns esforços històrics per vincular l'èuscar oral amb l'escrit.

El que nosaltres heretem

A mitjan segle XX, al llarg de tot Euskadi i sota el pes de la dictadura espanyola i la democràcia francesa, per als bascos el tresor, l'abric i la fortalesa de l'èuscar van ser els pares, la família i, a tot estirar, el barri o el poble. En alguns casos i en llocs precisos, alguns membres de l'església catòlica van ajudar a mantenir la tradició lingüística, però no tant l'església com a institució, ja que aquesta darrera sempre evitava aquests temes i actuava quan no li quedava altra opció. A dia d'avui, l'església catòlica encara no té un plantejament lingüístic seriós per a funcionar en èuscar a Euskadi, i les altres esglésies, menys encara.

L'escola, per la seva banda, sempre ha treballat contra la nostra tradició lingüística, fins que les ikastoles han agafat força i a partir de 1980 la necessitat ha imposat un canvi. Se'ns negava fins i tot posseir llengua pròpia i se'ns n'imposava una que ni era nostra ni tenia tradició en el nostre país. D'altra banda, es desconeixien les obres dels escriptors bascos, els nostres clàssics, i la majoria dels bascos no en coneixíem l'existència, perquè ningú no ens n'havia parlat (a part d'alguns capellans i frares conscienciats de certs seminaris i convents), i gairebé en cap lloc es podien trobar a la venda (fins i tot va estar prohibit publicar i vendre llibres en basc a Euskadi sud durant alguns anys),⁵ exceptuant alguns llibres eclesiàstics que es podien trobar mig amagats en algun convent.⁶ A les llars normals no hi havia el nivell d'educació i la informació suficient per tenir coneixement de la seva existència. Jo mateix, per exemple, i la gent del meu voltant, en les activitats d'alfabetització dels anys 1968-70, gairebé clandestinament vam tenir coneixement d'alguns escriptors bascos, però a part d'aquells papers impresos en una multi-

4 San Martin, Joan: *Euskaldunen alfabetizazioa*, a *Zeruko Argia*. Donostia 1967, ps. 29-230. Alguns clàssics que van fer l'intent: Kardaberaz (1761), Vinson (1891), Manterola i Michel (principi del xx), Oriche (1927), Campion (1931), Piarres Lafitte (1931), Santi Onaindia (1954), Aingeru Irigarai (1958), Ormaetxeberria (1959), Luis Mitxelena (1960), Luis Villasante (1961) i Karmelo Etxenagusia (1965), entre d'altres.

5 Torrealдай, J. M.: *El libro negro del euskera*. Donostia: Ttarttalo, 1998, ps. 85-220.

6 Torrealдай, J. M.: *Artaziak*, Zarautz: Susa, 2000, ps. 69-88.

copiadora, no vam poder ni comprar ni llegir molts d'aquells llibres, perquè no es trobaven en el mercat. Per exemple, el diccionari més ben considerat d'aquell temps, el de R. M. Azkue, no el vaig trobar fins al 1980.

Per contra, a Lapurdi, a la Baixa Navarra i Zuberoa, en els pobles mitjans i petits, a diferència de les ciutats i pobles més grans, els bascoparlants es van alfabetitzar entorn de la doctrina en els seus propis dialectes i dintre dels àmbits de l'església. En el seminari d'Uztaritz va haver-hi alguns capellans que van ser protagonistes d'aquells esforços d'alfabetització. Però una llei del Govern francès de 1903 els ho va prohibir.

Per tant, la majoria dels bascoparlants vam rebre la tradició lingüística a les nostres famílies i barris a través de l'oralitat i en aquelles precàries condicions. A més, quan la vam heretar era una llengua completament injuriada, els «progres» bascos i les classes altes no la utilitzaven a pesar de conèixer-la, moltes vegades la seva utilització era denunciada com a acció política al sud d'Euskadi,⁷ i els nostres pares i veïns sofrien la influència voraç de l'espanyol en la seva vida quotidiana, amb la pèrdua de la tradició lingüística, la transformació, la convulsió, la suplantació, el subdesenvolupament i els altres perjudicis que això implicava.

Cal considerar, a més, que l'èuscar no estava unificat (fins a 1968), que tots els treballs (tant els literaris com els altres molt escassos) estaven escrits en dialecte, tant els clàssics com els que fins llavors s'havien escrit en el segle XX. Fins al segle XX estaven escrits en la grafia de l'espanyol i el francès i l'ortografia del segle XX estava sense normalitzar segons uns criteris definits.

El canvi

Necessàriament, en aquell ambient es van haver de desenvolupar les ikastoles que tenien per objectiu euskaldunitzar les escoles. Fins al 1936 van anar en augment, en la línia marcada pel projecte que va ser creat i va començar a quallar a Donostia l'any 1914. Però amb la guerra van sofrir un gran regressió. A la dècada de 1940 van començar a treballar clandestinament a Donostia però, no va ser fins a l'arribada de la dècada de 1960 que es van estendre poble a poble i es van organitzar autònomament al sud d'Euskadi més enllà del nivell elemental infantil. Al nord d'Euskadi van començar a expandir-se a la dècada de 1980. Per si ma-

⁷ Torrealdai, J. M.: *El libro negro del euskera*. Donostia: Ttarttalo, 1998, ps. 162 i ss.

teixa, l'escola va tenir i té una gran importància davant el futur, com a eina per a la conservació i la millora de la tradició lingüística heretada, però era i és un treball a molt llarg termini, i avui el projecte no s'ha consolidat encara en tota l'educació.

D'altra banda, va sorgir una iniciativa amb una doble línia d'actuació que va tenir i té una importància transcendental en aquesta labor: l'alfabetització dels bascoparlants, és a dir, l'intent de compaginar oralitat i escriptura en els bascoparlants i la complementària labor d'euskaldunització dels no bascoparlants.⁸ Per posar una data significativa, hauríem de parlar del curs 1966-67. Rikardo Arregi, impulsor d'Euskaltzaindia, va promoure una gran campanya a Euskadi sud anunciant la campanya d'alfabetització en comarques on vivien bascoparlants. Va ser fruit d'aquella campanya el primer curs «oficial» d'alfabetització organitzat per al Conservatori de Música de Donostia entre el 27 d'agost i el 2 de setembre de 1967.⁹ També en el curs 1966-67, Jon Oñatibia va fer el mateix amb el seu mètode d'èuscar radiofònic, inventat per ell mateix i difós per ràdio, així com els cursets que impartia personalment.¹⁰ Va prendre com a base els dialectes i va arribar a impartir en tres d'ells.¹¹ Aquests dos esdeveniments van ser transcendents i durant el següent curs es van anar estenent iniciatives d'aquest tipus per tots els pobles i comarques, primer a Euskadi sud i, amb l'arribada la dècada de 1980, a Euskadi nord. L'alfabetització va ordenar, va madurar i va fer convergir la tradició lingüística oral amb l'escrita i davant la falta d'escoles per a adults, es va convertir en espai per a la preparació dels actuals treballadors i professionals de l'àmbit de

8 Sánchez Carrión, J. M.: *Un futuro para nuestro pasado. Txepetx*, Donostia, 1987, ps. 333-337

9 Sarriegi Eskisabel, Andoni: *Alfabetatzearen hastapenak Goierriin. Aurresaioak eta 1967tik 1975erakoak*, 15, Goierriko Euskal Eskola, 2000: «Euskaltzaindia sempre ha estat reconegut pels veritables bascoparlants. A pesar d'això, en aquella època li faltava el reconeixement oficial i l'ajuda dels governants, i la seva pròpia existència es trobava limitada a la clandestinitat, a pesar que li deixaven fer reunions, etc.»

10 Jon Oñatibia va crear el seu mètode, quan no n'hi havia, ja que només hi havia gramàtiques i totes en castellà o en francès. El mètode també va ser traduït i va tenir molta importància perquè va ser el primer que no era una gramàtica. Aquesta dada va ser molt significativa perquè propicià la publicació d'altres mètodes, gramàtiques, llibres de text i altres treballs no literaris. En poc temps es van crear Elhuyar (1972) i la Universitat d'Euskadi, i van aparèixer publicacions relacionades amb la ciència i la tècnica.

11 Els mètodes que es van publicar immediatament després del *Método de Euskera Radiofónico* de Jon Oñatibia van seguir la línia de l'Euskara Batua.

l'èuscar. Allò va ser, sens dubte, la llavor de l'actual nivell de desenvolupament de l'èuscar, el qual ha tingut la seva continuïtat en el treball dels actuals Euskaltegis o escoles d'èuscar per a adults. L'euskaldunització ha estat complementària i molt més important en xifres, però potser no ha aconseguit transmetre tan bé la tradició lingüística. També persisteix en els Euskaltegis i, a pesar dels alts i baixos en els èxits de les escoles per a escometre la seva labor, encara queda treball per molts anys. A pesar de les excepcions, el nivell de tradició lingüística que hem transmès als nous bascoparlants és més aviat pobre i, malgrat aconseguir titulacions d'èuscar, en proporció pocs en tenen la plena capacitat de domini que caldria.

Per tant, els qui fins al 1967 vam haver de cursar tot el sistema educatiu en espanyol, només vam tenir l'oportunitat de començar a aprendre la nostra llengua i a llegir la nostra literatura per voluntat, militància i convicció. Consideràvem un tresor tot allò recollit en el nostre dialecte, tot i que encara no estigués normalitzat ni estandarditzat i a pesar que la generació dels nostres pares, amb la seva parla tradicional plena de modismes molt autèntics, havia sofert notables deficiències i pèrdues; va arribar llavors el moment que vam poder començar a conjuguar aquella plana i senzilla tradició lingüística de les nostres llars i els nostres barris amb el món de la cultura escrita.

En aquest sentit, cal dir que les primeres consideracions bàsiques preses per l'acadèmia de la llengua basca, Euskaltzaindia, per donar forma i regular el basc unificat o Euskara Batua, van ser vitals. Pauli Davila¹² diferencia tres períodes en l'alfabetització: una alfabetització limitada (1940-1969), una alfabetització expansiva (1970-1980) i una alfabetització institucional (1981-1992). Això en el període en què escrivia l'article, però aquesta tercera fase continua fins avui. Certament, indica que el pas de la fase de l'alfabetització limitada a l'expansiva es relaciona amb el naixement de l'Euskara Batua i les noves possibilitats d'alfabetització.

D'altra banda, l'euskaldunització i l'alfabetització són iniciatives lligades a la construcció de país i a més han estat i són un factor d'immersió en la societat euskaldun.¹³ Però no van ser par-

¹² Davila, Pauli: *Euskal Alfabetatzearen ereduaren eraketarako osagarriak*, a *Utzaro*, 9, 1993, ps. 155-160.

¹³ *Ibidem*. Pauli Davila hi diu que «encara que sigui increïble, l'alfabetització en èuscar en un sentit ampli i de masses, és un fenomen nou i està vinculat tant al procés d'escolarització a través de les ikastoles com als moviments socials de reivindicació nacional que tenen com a objectiu la recuperació de la llengua i de la cultura».

tidaris tots els bascoparlants del procés d'unificació del basc. Encara que sembla una contradicció, l'Euskara Batua també va tenir els seus detractors, euskalduns tradicionals o gent que no tenia una perspectiva clara d'Euskadi, i no faltaria sinó, les forces reaccionàries que estaven i estan contra la construcció nacional basca.

Defectes i deficiències

En la fase d'expansió de l'Euskara Batua (1968-1978), aquell objectiu d'alfabetització ens va suposar grans esforços, i continua suposant-nos-en, perquè partim d'una tradició lingüística autèntica i singular i hi hem d'inserir el basc unificat modern. Què ha passat amb els bascoparlants de vella tradició?

La imposició secular d'idiomes estrangers i la seva forta influència, ha pertorbat, afeblit, reemplaçat i condemnat a l'oblit el nostre idioma i ha obligat a utilitzar l'imposat, i en això han tingut una especial influència les polítiques empreses per Espanya i França des dels segles XVIII i XIX i al llarg del XX. L'alfabetització escomesa des de 1967 fins avui, d'entrada només va implicar la participació d'una minoria de bascoparlants.¹⁴ Per sort, aquesta minoria que va interioritzar la tradició lingüística i l'idioma reglamentat (l'Euskara Batua), és la que ha donat escriptors, lectors i entre d'altres, la generació de professionals capacitats que treballa en èuscar (professors, escriptors, periodistes, treballadors de l'administració, tècnics, etc.) però el gruix dels bascoparlants de tradició antiga no es va implicar gaire i uns quants milers d'ells que podrien ser escriptors i n'haurien de ser lectors, no van seguir aquell moviment amb la profunditat deguda. Això ha suposat un desenvolupament menor del que hagués calgut en l'àmbit dels llibres en èuscar, els mitjans de comunicació i els recursos d'altres tipus de format, així com la falta de preeminència de gèneres en èuscar en el mercat (productes), la contaminació de la tradició lingüística i el seu patrimoni i, sobretot, la transmissió en molts casos empobrida de la tradició lingüística que passem als nostres descendents (tant fills com estudiants) sobretot en el cas de molts pares i professors.

Després, a partir de 1980, gràcies al treball constant realitzat durant un quart de segle per les ikastoles i les escoles nocturnes i per iniciativa d'algunes institucions populars, han arribat a Euskadi sud els models educatius en èuscar (el model D), el títol

¹⁴ Rodríguez Bornaetxea, Fito: *Euskararen batasuna eta euskaldunen batasun politikoa*, a *Uztaro*, 9, 1993, ps. 166-167.

EGA (document que acredita la capacitat lingüística en èuscar), etc., amb els seus aspectes positius, les seves deficiències i tota la seva conflictivitat política, i gran part de la nova generació, no tota, s'ha educat en l'èuscar reglamentat; però la poca implicació de la generació precedent amb l'alfabetització, l'euskaldunització i l'impuls a la lectura i l'escriptura en Euskara Batua empresa l'any 1970, ha donat com a resultat una generació que, amb les lògiques excepcions, té una tradició lingüística pobre, essent una generació que ha tingut a mà els mitjans de comunicació, la literatura, de vegades la feina, etc., i en alguns llocs totes les facilitats per aprendre l'èuscar estàndard, en teoria almenys. El fet de tenir una tradició lingüística pobre i poc imbricada en el llenguatge estàndard, a més d'estar immersos en un ambient de nous bascoparlants amb una tradició encara més escassa, ha comportat la utilització de modismes lingüístics tan viciats com els que comentava al principi.

Arribant a un diagnòstic

Els nous modismes estrangers, l'anglofonització a què ens sotmet la música i el món de la cançó, la pèrdua de la tradició lingüística oral i la indiferència de molts bascoparlants davant la utilització d'una modalitat arrelada de llenguatge, ens han dut a una pobresa qualitativa important, molt evident en la parla quotidiana i oral (de vegades fins i tot en l'escrita). És indicatiu d'aquesta preocupació, per exemple, entre molts altres articles, assaigs, informes de seminaris i altres, el sorprenent informe realitzat i publicat per la Comissió d'Assessorament de l'Èuscar i escrit per Kike Amonarriz, Andoni Egaña i Joxerra Garcia, tots tres integrants d'aquest grup de treball impulsat pel Govern basc.¹⁵ En aquest treball s'analitzen la quantitat i la qualitat lingüística, en què consisteix la qualitat, dades i reflexions entorn de la qualitat i àmbits, propostes i línies de treball que n'afecten la qualitat. Han diferenciat i definit les categories de l'èuscar correcte, el col·loquial i l'adequat. La preocupació pel tema es mou d'una manera o altra en la societat basca, en l'educació, en els mitjans de comunicació, en els treballadors bascoparlants de l'administració, en la indústria i el comerç.

La tradició lingüística, almenys en el cas de l'èuscar, té el seu origen en la tradició oral de l'època il·letrada en què s'escrivia

¹⁵ Amonarriz, Kike; Egaña, Andoni; Gartzia, Joxerra: *Euskararen kalitatea. Zertaz ari garen, zergatik eta zertarako*. Servei de Publicacions del Govern Basc. Donostia, p. 24 i ss.

poc (tenim refranys, contes, modismes, versos, cançons, etc., amb el lèxic antic, verbs i altres recursos); en l'espai d'un segle que ens separa d'aquella època en què l'oralitat era majoritària, el bascoparlant mitjà, per la influència del gran canvi en les maneres de vida i el lloc que han ocupat els idiomes estrangers en aquesta transformació, ha anat perdent aquest coneixement i avui dia pocs hi accedeixen de manera natural. D'altra banda, l'actual vida social i la majoria dels mitjans de comunicació no col·laboren gens en la labor de socialització d'aquests coneixements.

He citat el binomi educació-mitjans de comunicació com a gran impulsor de la facilitació o obstaculització de la transmissió de la tradició lingüística, però no hem d'oblidar-ne alguns altres. La parla professional condiona en gran manera el desenvolupament lingüístic personal. Treballar professionalment en èuscar comporta la millora de la tradició i el patrimoni lingüístic i, per contra, treballar en espanyol o francès en comporta una pèrdua gradual. Tenim clars exemples d'això.

L'educació en èuscar, exceptuant el treball previ de les ikastoles, du un quart de segle guanyant àmbits, a poc a poc, però en poques branques de la Universitat o la Formació Professional ha arribat fins als últims nivells. Diversos factors incideixen en aquesta situació actual, com són la tradició lingüística dels professors (molts d'ells educats en espanyol o francès i mig reciclats posteriorment) i la falta d'un pla per a euskaldunitzar del tot l'educació per part de l'administració (estan de moda els anomenats plans de plurilingüisme), la qual cosa no comporta resultats definitius en la continuïtat i la transmissió de la tradició lingüística als alumnes. Per si això no fos prou, es donen per bons models lingüístics que no garanteixen l'aprenentatge correcte d'un nivell elemental d'èuscar. Les llars i les famílies, així com els barris, en aquest moment, estan plens de propaganda dels mitjans de comunicació i del mercat, sofrint una gran presència dels idiomes estranys i no arribant a la força d'altres temps (quan no hi havia ràdio) per a oferir i transmetre la tradició lingüística autèntica. A més, cada vegada més famílies són lingüísticament mixtes, i és molt més difícil d'inserir-hi la tradició lingüística de l'èuscar.

Per la banda positiva, cal comentar el desenvolupament del bertsolarisme. A part de difondre la més autèntica tradició oral, s'ha renovat completament, s'han creat escoles de bertsolarisme, s'ha obert a les noves generacions el camí per al seu aprenentatge i s'ha expandit per tota Euskadi en aquest últim quart de segle. A més, al contrari del que alguns pensaven, el bertso-

larisme sempre ha estat satíric i crític respecte de qualsevol ambient polític o poder, i s'ha emmotllat perfectament a la vida quotidiana, tant abans com ara. També han sorgit molts actors bascos, etc.

Epíleg

A la societat actual, els mitjans de comunicació, el mercat, els serveis i l'àmbit laboral són els que imposen les condicions lingüístiques i encara la majoria són més una amenaça que no pas una ajuda. És una amenaça que Euskadi estigui dividida en tres territoris administratius i que hi hagi cinc situacions legals diferents per als bascoparlants. A Euskadi nord la seva existència no té ni tan sols reconeixement, ni drets lingüístics reconeguts; a la zona no bascoparlant de Navarra tenen la llei però no el reconeixement dels seus drets lingüístics; a la zona mixta de Navarra tenen uns drets molt limitats i tant a la zona euskaldun o bascoparlant de Navarra com a la Comunitat Autònoma Basca existeix el reconeixement legal. Però els bascoparlants tenen dificultats per a viure plenament en èuscar i tenir garantida una relació normalitzada amb l'administració en tots els àmbits. Ni tan sols allò que reconeixen aquestes limitades lleis es compleix íntegrament i estricta, i les administracions, a pesar de les aparences, en el fons i internament funcionen en espanyol, tot i certes excepcions i encara que després, de cara a la galeria, utilitzin els dos idiomes.

En aquell temps,
algú ja hi era.
Sobre la tradició heretada

Joxemari Carrere Zabala

Algú ja hi era i algú no hi va ser

Pel que sembla comencen així alguns contes a Azerbaitjan, abans d'introduir-nos en el territori de la fantasia on tot és possible. Doncs ja és tota una manera de començar, com en aquesta ocasió. Però, està tan lluny Azerbaitjan! Apropem-nos-hi una mica més. Comencem a la manera que ho fa Joseba a *La del peix d'or*.

«A l'antiguitat, quan el desitjar encara tenia valor...». Ves per on! Aquest principi apareix en alguns contes recollits pels germans Grimm a Alemanya. Bé, li perdonarem a Sarri el fet de copiar encara que sigui una mica, perquè de fet, qui no ha copiat alguna vegada? Per tant, hauríem de buscar un altre principi aquesta vegada. Ara sí, tenim a la punta dels dits un mateix principi preciós, que apareix en molts contes bascos:

«Com tants altres al món...»

Serà apropiat per al tema proposat en aquesta ocasió? Segurament no. Però és una manera de començar-la, també. ¿Com començar si no és parlant de la tradició heretada? I més encara amb els increïbles dubtes que em planteja el que es vol expressar

Joxemari Carrere Zabala (Pasai Donibane, 1963). Contista, actor i periodista. Va començar a fer teatre als 16 anys. El 2003 va treballar en la peça teatral de l'escriptor Helder Costa *Gizon ustelgaitza*. Ha estat professor de teatre a la Universitat del País Basc. Des del 1992 es dedica a la contística dirigida als adults, la darrera mostra de la qual ha estat *Izena duen gutzia da*. Ha presentat els seus contes a tota la península i a Sud-amèrica. Ha practicat la crítica literària a diversos diaris i revistes (*Euskaldunon Egunkarian*, *Gara*, *HIKA*, etc.)

amb el títol. Perquè, quan parlem de tradició literària, ¿des de quina perspectiva parlem, des de la dels qui pertanyen a una cultura? des de la dels investigadors? ¿Potser des de la interioritat de l'escriptor? És difícil captar totes les sensibilitats implicades, almenys per mi. Em miraré a mi mateix, i em preocuparé una mica de la tradició literària heretada per mi com a basc.

Més d'una vegada he sentit i llegit que si a Europa tenim biblioteques a Àfrica hi tenen la gent gran; és a dir, que els vells hi ocupen el lloc que aquí ocupen els llibres. Ells serien la memòria del poble. Ells serien els qui recorden i contenen les històries creades i guardades a través del temps. La tradició literària a Àfrica es guarda a les veus dels vells. Això diuen. I no seré jo qui ho posi en dubte, perquè, de fet, conec la importància de l'oralitat a les cultures pròpies d'Àfrica. De tota manera, en afirmacions d'aquest tipus hi ha certa negació o desconeixement, o potser, una preocupant tendència a la generalització.

Amb aquesta afirmació es diu, entre d'altres coses, que les societats europees estan alfabetitzades, és a dir, que la majoria dels habitants, amb certes excepcions, tenen la competència de llegir i escriure; que a Àfrica, en canvi, són analfabets en gran mesura, en els seus idiomes materns almenys, i que per tant la seva transmissió literària i cultural es fa oralment. Presa així seria difícil posar-la en dubte, però em vénen moltes preguntes, és a dir, ¿en quin idioma estan alfabetitzats els europeus? I per tant, ¿quines tradicions literàries s'han tendit a guardar a les biblioteques?

¿Potser només s'han guardat a les biblioteques els assoliments literaris dels europeus? ¿Ningú no ha reunit una biblioteca de la vella oralitat? ¿Quin tipus de literatura han pogut desenvolupar i transmetre les cultures a les quals se'ls ha negat l'escolarització, i per tant, l'alfabetització? Opina l'investigador David R. Olson que «per a desenvolupar-se una cultura escrita són imprescindibles les institucions que utilitzen textos: l'església, la cort, el govern, l'acadèmia i la família»; ¿potser han tingut aquesta oportunitat tots els habitants d'Europa? Cita Olson en aquest mateix article, que una tradició escrita, a part de fixar textos també els ha d'acumular. ¿Com crear llavors una cultura escrita si no es compleixen les condicions mínimes per a desenvolupar-la i si, a més, la majoria dels parlants són analfabets? Dit així, ¿podríem dir que els pobles condemnats a ser analfabets en la seva pròpia llengua no han desenvolupat una tradició literària?

Us contaré un passatge –almenys per a a mi molt bonic– que contava la nostra mare. En una època els *bertso-paperak* (impresos

amb versos en basc) es venien al carrer. Hi apareixien versos coneguts o nous i, en el nostre poble, els venia un home a les portes del mercat. La mare ens contava que la nostra àvia li donava unes monedes per comprar aquells *bertso-paperak*. Havent dinat l'avi seia a la cuina i la meva mare li cantava aquells *bertsos*. Eren *bertsos* llargs, en ocasions la història tràgica o anguniosa d'una noia, a l'estil dels colobrots actuals. Manejava el castellà d'aquella manera, i, per descomptat, per al nostre avi analfabet, aquells *bertsos* ocupaven el lloc de la «literatura». Conta la meva mare que l'avi tancava els ulls, concentrat en la història que es cantava o contava. Al fil de la història escoltada, de tant en tant es feia ell mateix algun comentari.

Escoltant-ho nosaltres pensàvem que aquelles eren coses del passat. Però vist des d'avui dia, ens adonem que aquells esdeveniments, cants i històries eren «la biblioteca» que anàvem formant en la nostra llengua. Sortien de la veu i anaven entrant a les nostres oïdes. Però allò no tenia més que valor folklòric i «vernacle», i el que no ensenyaven a l'escola era el veritable tresor literari. Per tant, la tradició literària era la dels llibres. És curiós com es repeteix aquesta opinió sobre les creacions literàries emanades de l'oralitat, sigui quina sigui la llengua en qüestió.

¿No tindria, doncs, valor literari aquell moment que la meva mare li cantava els *bertsos* al meu avi? I ara no estic parlant de la qualitat d'aquells *bertsos* o del seu valor literari intrínsec, sinó de l'efecte que creava en el meu avi en aquell moment. Algú podrà dir que es tracta de restes d'un món en procés de desaparició, i segurament no li faltarà raó. Malauradament, la desaparició de la llengua va unida a la desaparició d'aquest món, i amb aquest món se'n van moltes coses, a part de la tradició. Camiño Nogueira es refereix a una cosa semblant parlant de les transformacions a la societat gallega. «*A sociedade actual modelada coa cultura urbana, coas esixencias das novas tecnoloxias da comunicación [...], coas modernas formas de diversión paralizaron a difusión deste tipo de literatura, e hoxe podemos ver como de día en día as creacións literarias populares van desaparecendo da memoria colectiva.*» L'investigador i compilador gallec ens planteja una problemàtica interessant, perquè, de fet, identificar amb edats passades la creació literària acumulada per una cultura al llarg del temps i considerar que aquesta oralitat és una expressió cultural de baix nivell, a més del consegüent menysteniment, comporta la pèrdua d'aquest important tresor literari. Però aquesta pèrdua no tindrà només implicacions culturals i etnològiques, sinó que també es podrà apreciar en la

pèrdua dels models narratius. La creativitat literària de l'oralitat es margina davant la literatura escrita a causa de la consideració d'«incultura» o com a molt de cert «paternalisme» barat, en la mesura que és una expressió folklòrica del poble. La cultura i la literatura superiors les trobarem en els llibres i en aquest àmbit ens hem d'educar si volem ser persones cultes. Aquest fenomen comú a totes les cultures occidentals es veurà augmentat en llengües on l'oralitat sigui majoritària, per exemple en l'èuscar. Quan es parli de tradició literària amb aquests criteris les conclusions seran pobres, perquè no es tindrà en compte la creativitat literària popular de què parla la senyora Noia. I seguint per aquest camí veurem com en escriure en aquest idioma les referències literàries es prendran d'altres llengües, interioritzant models narratius aliens.

¿Vol dir això que educar-se en models lingüístics aliens és dolent? Per descomptat que no, perquè no podem deixar de banda aquests models que s'han desenvolupat a prop nostre, no per copiar-los sinó per a usar-los com a referència.

Italo Calvino, escriptor italià, citava molt apropiadament l'interès que despertaven en ell els contes tradicionals. «Si en una època de la meua activitat literària em vaig interessar en els “folktales”, no era per una tradició ètnica concreta [...], tampoc per una nostàlgia de les lectures infantils [...], sinó per un interès estilístic i estructural, per economia, per ritme, per la lògica essencial en què han estat contats.»

Crec que Calvino l'encerta de ple, ja que la pluralitat d'estils narratius portarà pluralitat i riquesa a la literatura. Cada idioma al llarg del temps ha desenvolupat els seus propis models, tant a nivell d'escriptura com d'oralitat. Però això no vol dir que siguin dos mons sense punts d'unió. Coincideixo plenament amb el que escriu Inazio Mugika en el pròleg del llibre d'Anjel Lertxundi *Letrak kale kantoitik*, és a dir, que Lertxundi ha hagut de trencar la distància que hi ha entre la tradició oral i escrita perquè «Lertxundi no ha tingut altre remei que enderrocar aquest envà artificial, per a fer possible que es veiés la continuïtat que hi havia entre les dues habitacions. [...] És obligatori analitzar a la vegada les dues tradicions, per, contra el que s'ha pensat, arribar a una perspectiva general.» El nostre idioma, l'èuscar, cal que ho faci. En la mesura que és un idioma desenvolupat en l'oralitat, té el perill de dependre de recursos narratius d'altres idiomes si no valora la seva tradició oral en la seva justa mesura, amb la globalització que això comportaria, si em permeteu d'emprar aquesta

paraula de moda. De totes maneres cal que no confonguem això amb les opinions del tipus «cal escriure com parla el poble». La tradició literària que ens ofereix l'oralitat no hauríem d'utilitzar-la mitjançant la mera repetició, sinó per desenvolupar-la, enriquir la producció literària i dotar d'ànima pròpia la literatura de cada lloc. A pesar de ser extrema, tampoc es pot perdre de vista l'opinió de l'escriptor portuguès Adolfo Coelho. «[...] *assim as literaturas só têm valor verdadeiro quando aproveitam as minas da tradição popular.*»

Si prenem la literatura escrita en èuscar fins a l'últim quart del segle XX no podem dir que hagi estat especialment rica. Sent això així, els escriptors que en els últims 40 anys han intentat renovar i desenvolupar la literatura basca escrita han tingut més aviat pocs referents. Ha estat difícil fer de la literatura un camí propi. D'una banda l'escassetat i de l'altra la dificultat d'accedir a la publicació han augmentat el problema. Però això no vol dir que la literatura basca hagi viscut aliena als corrents moderns o que la literatura escrita no hagi estat considerada; més encara, podem dir que molts autors han tingut en compte la literatura precedent en molts dels seus treballs, alhora que també han estat referents els models oferts per la literatura popular. Així com la manera de fer literatura d'Axular ha estat modèlica, la riquesa de la literatura popular ha estat moltes vegades referent. Posem Aresti com a exemple. No se li pot negar la importància que ha tingut aquest bilbaí en la renovació de la literatura basca. Si analitzem el seu treball veurem com va investigar sobre la tradició literària escrita i oral per a enriquir el seu treball i de passada posar la llavor per a una literatura basca moderna. Testimoni d'això és el seu desconegut treball en pro de renovar la dramàturgia basca. A *Mugalde herrian eginiko tobera* (1961), pren la tradició de les toveres (instrument tradicional percussiu de metall) no com a repetició sinó per utilitzar una forma tradicional de teatre i així traçar un camí cap a un teatre basc modern. Utilitza la tradició com a font d'inspiració, i pren una forma de teatre basc encara viva per aquell temps, per proposar una via cap a un nou teatre basc. Per desgràcia, en lloc de desenvolupar i enfortir aquesta via, avui dia massa sovint s'aprecien d'altres vies en el teatre euskaldun, donant el toc basc mitjançant un costumisme renovat.

Avui, per sort, podem dir que la literatura escrita basca gaudeix de bona salut (comparada amb la dels segles precedents). El nombre d'euskalduns alfabetitzats és el més gran de la història. La literatura basca ha ocupat en l'escola el lloc que li corresponia

(a pesar de totes les puntualitzacions que s'hi pugui fer). L'edició de llibres ha crescut enormement (en opinió d'alguns, massa). I els clàssics continuen sent tan actuals com abans. Però això no ens ha de dur a una eufòria sense aturador. Qualsevol literatura, sobretot en una llengua minoritària com la nostra, té en els seus múltiples tresors literaris aportats pel temps, un element imprescindible. Els trobarem en els llibres escrits, però també en els *bertsos*, historietes i expressions literàries de tot tipus. Caldrà que ens hi capbussem per trobar els recursos literaris que donin a la nostra literatura una mica d'ànima pròpia. El principal pilar de la literatura heretada pels bascos és l'oralitat, i hem de saber compaginar-la amb el que s'ha escrit, perquè puguem enderrocar aquest envà del que parlava Mujika Iraola. Hauríem d'utilitzar els llibres d'aquestes dues «biblioteques», almenys si no volem que la literatura es converteixi en una cosa estandarditzada, globalitzada i mancada d'ànima; o que no passi allò de la molsa. Què dieu? Que no sabeu què li passa a la molsa? No m'ho crec; De debò que no ho sabeu? Encara sort que sóc aquí per a dir-vos les coses que realment són importants.

Doncs, diuen que diuen, que al principi de tot, tots els éssers vivents sabien parlar, les plantes, els ocells, els animals i les persones. Però Déu es va oblidar de la molsa, i mentre els altres estaven fent-la petar la molsa havia d'estar calladeta. Veient la situació, els altres van començar a ensenyar-li les seves paraules. I es va convertir en l'ésser més savi, perquè sabia les paraules de tots els altres. Però quan Déu –fent la migdiada, com sempre– es va adonar que volien fer una cosa que ell no havia projectat, va exclamar «Em cago en jo!», i va llevar la capacitat de parlar a tots menys a les persones –ja sabeu, per a guardar la seva autoestima: «Pare nostre que estàs al cel...» «Ja val, ja val». Llavors va acabar l'època de la felicitat i va començar la de la desgràcia. I els únics que viuen feliços són les criatures, perquè elles parlen amb els ocells, les plantes, els gossos...

I quan passaven totes aquestes coses que us conto, jo, llavors, hi era.

Tradició i dissidència en la literatura gallega

Una lectura dissident

Les arrels històriques de la nostra tradició

Anselmo López Carreira

En un llibre que traspua com pocs l'amor per la seva terra (*Ensaio histórico sobre a cultura galega*; 1^a ed. 1932, en esp.) R. Otero Pedrayo va abalisar tres plenituds de Galícia als moments cèltic, romànic i barroc (p. 197).

Per «cèltica» entenia Otero Pedrayo la potent cultura prerromana del Ferro, del Bronze (els petrogrifs) i també del Neolític (*mámoas*), encara que per les dates en què escrivia (al començament dels anys 30) ja F. López Cuevillas fixava amb precisió i sobre sòlida base arqueològica el període cèltic exclusivament en l'Edat de Ferro (en el primer mil·lenni a.C.), del qual la cultura *castrexa* seria manifestació material.

M. Murguía i B. Vicetto –els pares de la historiografia gallega– en la segona meitat del s. XIX van parar una gran atenció al període en qüestió i volgueren veure els celtes com la base ètnica sobre la qual es va aixecar –com a essència permanent– la nacionalitat gallega, només retocada més tard per les successives aportacions humanes (romans, sueus i visigots) i vicissituds històri-

Anselmo López Carreira (Vigo, 1951). Llicenciat en Geografia i Història, i doctor en Història per la Universitat de Santiago de Compostel·la, és catedràtic de l'I.E.S. María Soliño de Cangas de Morrazo, centre que actualment dirigeix. És autor d'una àmplia obra assagística d'investigació històrica, centrada en aspectes relatius a la història medieval de Galícia, com *A revolución irmandiña* (1987), *O Reino de Galiza* (1998), *Os reis de Galicia* (2003) o la recent *O reino medieval de Galicia. Contribución á súa historia política* (2005) entre altres, a més de ser coautor de diverses *Historias Xerais de Galicia* (1979, 1991, 1996 i 1997).

ques, de major o menor intensitat, però sempre epidèrmiques, insuficients per a dissoldre aquest pòsit determinant de la nostra personalitat. Era, certament, una filosofia de la Història de caràcter etnicista, de conformitat amb els models propis de l'època en què van viure.

L'etnicisme (ja amb un decisiu matís biologicista) predominava en bona part de la intel·lectualitat europea durant els anys 30 del s. XX. Otero (juntament amb Cuevillas i Risco) ho compartien, i per això cercava també una essència racial de la nacionalitat gallega, netament europea («ària» fins i tot, però desposseint aquest terme del metasignificat adquirit arran de la II Guerra Mundial), que es manifestava exultant durant les fases de major producció cultural, percebudes per ell en les tres assenyalades, atès que altres gens menyspreables (la romanitat o la baixa edat mitjana, per exemple) obeïen a energies importades, i algunes li eren senzillament desconegudes per l'estiatge de les fonts documentals o monumentals (la Prehistòria anterior al Neolític, l'època germànica, l'alta edat mitjana).

Cercar els instants primordials d'una cultura nacional no deixa de ser artificio, atès que la Història és un fluir continu, en el qual es va sedimentant (o erosionant-se) aquesta personalitat col·lectiva anomenada «nació». En uns llocs més que en altres. Concretament a Galícia s'imposa l'evidència que la continuïtat pesa molt més que les fractures. Per altra banda sembla que les tradicions culturals explícites es van aixecar més sobre allò que es coneix de la Història que sobre la Història mateixa.

El tema del celtisme, acceptat i reafirmat per Murguía i Vico a partir dels prolegòmens de J. F. Masdeu (*Historia crítica de España y de la cultura española*, 1783-1805), va ser així qüestionat, i encara que va fer notable fortuna gràcies a la indicada visió biologicista prolongada a recer dels ingredients feixistes del franquisme, és no obstant això objecte d'un intens atac des dels anys 70, en el qual s'apleguen un extrem objectivisme arqueològic (que troba imprescindibles materials comparables a un ideal celtisme centreeuropeu) i raons de rerefons ideològic al·lèrgiques a qualsevol afirmació d'una peculiaritat gallega tan allunyada en el temps. Ambdues actituds –s'ha de recalcar– no les fan servir persones adscrites a determinats posicionaments polítics; són transversals a ells mateixos, de manera que, mentre a les darreries del s. XIX el celtisme implicava una afirmació nacional de Galícia, avui en dia ni celtisme ni anticeltisme ubiquen polítiques nacionalistes o antinacionalistes.

De qualsevol manera, el celtisme contemporani no va beure directament d'aquell suposat moment protohistòric, sinó que parteix de l'*ossianisme* atlantista vuitcentista. La poètica de Pondal o la imaginació narrativa de Cunqueiro o de Ferrín no entronquen amb una tradició històrica d'arrels profundes transmeses a través de mil·lennis; són una recreació contemporània que tot seguit troba connexió conscient amb el passat propi un cop que aquest es redescobreix i es cataloga com a celta.

Parem atenció, però, en què rebutgem el terme *invenció*, atès que la presència de motius plàstics prehistòrics (petrogrifs del Bronze) i protohistòrics (epigrafies i escultures *castrexas*) afloren reiteradament en ornamentacions romanes, germàniques, de l'alta edat mitjana i romàniques, i és per tant lícit catalogar-los entre el patrimoni de la nostra tradició cultural.

Ens estimem més defugir aquí el debat de la recerca de la seva qualificació com a cèltic o no. Ens acollim moderadament a la prudent opinió de J. C. Bermejo Barrera i X. A. Fernández Canosa (*Nova Historia de Galicia*, 1996), per a qui és digne de tenir-se en compte l'etnònim que els contemporanis assignaven a aquella Gallaecia.

F. López Cuevillas es preocupava per saber quina era la «filia-
ció ètnica» de la cultura *castrexa* (*La civilización celta en Galicia*, 1953, p. 24) i descobria la preponderància del món cèltic (els *saefes*) sobre una incommovible base –això sí– precèltica que atresorava i també modelava l'aportació indoeuropea.

Pel contrari, F. Caló Lourido (*A cultura castrexa*, 1993) i A. de la Peña Santos (*Galicia. Prehistoria, castrexa e primeira romanización*, 2003) rebutgen enèrgicament qualsevol indici de celtisme en la nostra cultura de l'Edat de Ferro, i privilegien un fons humà, ètnicament indefinit, que dota de peculiar originalitat la nostra cultura.

En quina mesura aquests primers ingredients coneguts de la nostra Història conformaren la personalitat de l'actual Galícia és molt difícil d'avaluar. L'arqueologia abalisa un espai comprès entre Cantàbria i el riu Douro on predominen els trets unitaris en forma de poblament (els *castros*), en les manifestacions culturals i en el model econòmic, configurant-se així la Gallaecia que l'administració romana convertirà en *província*, i que perdurarà sense gaire variacions fins a la meitat del segle XII.

Els romans «inventaren» Galícia, s'ha dit. Van crear, en efecte, una circumscripció amb aquest nom, però ho van fer captant la comunitat prèviament existent entre les gents que habitaven

aquesta àrea: notable densitat de petites aldees, modesta economia agropecuària i marinera, i llaços comercials que la convergien en frontissa entre el Mediterrani i els móns cèltics del nord.

Opina amb encert Pena Graña que les formes d'habitatge i de poder local que es poden rastrejar fins a l'Edat de Ferro (que ell cataloga decididament com celtes) configuraren l'estructura bàsica de Galícia, la qual cosa és visible amb nitidesa al *Parrochiale Suevum* del s. VI i amb posterioritat als senyories medievals.

Sigui com sigui, ho repetim, el suposat celtisme protohistòric no va conformar una tradició historicocultural original a Galícia, com va fer, pel contrari, a Irlanda o a Bretanya (on de totes maneres el celtisme actual és hereu del *britànic* medieval, no del gal anterior), i ni la literatura artúrica de la baixa edat mitjana ni l'actual que fa poc citàvem procedeixen d'aquelles fonts, sinó de fenòmens posteriors i importats.

Encara així, i també prenent consciència de les esmentades implicacions reaccionàries de l'etnicisme dels anys 30 del s. XX, difícilment es pot negar que la tradició cultural cèltica actual (notable pel que fa a la música) adopta al capdavant un caràcter disident en la mesura que serveix d'autoidentificador gallec enfront dels arquetips culturals uniformitzadors espanyols.

Molt més interès té, sens dubte (encara que l'espai disponible no ens permeti anar més enllà de la seva simple presentació), fer una ullada a altres ingredients històrics determinants del nostre esdevenir cultural, sense els quals no té explicació l'actual disseny nacional de Galícia i que, no obstant això, es deixen arraconats a les golfes per la necessitat imperativa de recórrer en exclusiva als *ideoloxemas* d'una fictícia història oficial d'Espanya.

Esmentaré ràpidament dues etapes.

En primer lloc la sueva. Els sueus fundaren un regne a Galícia (a Gallaecia, entre Cantàbria i Lisboa *grosso modo*) que va durar des de l'any 410 fins al 585, període prou dilatat com per haver influït decisivament en la configuració de la Galícia medieval, i a més a més dotat de fonts (escrites, numismàtiques i monumentals) més que suficients per a conèixer-lo. No obstant això, la força del paradigma hispanocastellanista basat en la sobrevaloració del visigot va reduir historiogràficament el sueu a alguna cosa inusualment marginal.

Doncs bé, el propi fet de la constitució avançada d'un regne *medieval* europeu (va ser el sueu el primer a fer-lo), la fixació d'uns límits territorials estables des de mitjan s. V fins a final s. XI, la institucionalització de formes polítiques com els Concilis

(el I Bracarense es va celebrar l'any 561), una monarquia catòlica inspirada en el cesariopapisme bizantí, l'organització territorial parroquial i diocesana (reflectida al *Parrochiale Suevum*, ca. 570), i la mateixa producció literària *dumiense*, jugaren un paper de primer ordre al món medieval, i per tant constitueixen ingredients gens menyspreables del patrimoni cultural (o nacional) de la Galícia moderna.

En particular l'obra de Martiño de Dumio (+ 580) *De correctione rusticorum* (i alguna altra del mateix autor, com la col·lecta de capítols de l'església oriental, etc.) es compten entre les més conegudes i consultades durant l'edat mitjana.

No és cosa d'especular gaire amb la sospita de si la presència d'una mena de poeta o bufó a la Cort del rei sueu Miro (570-583), segons el testimoni de Gregorio de Tours als *Milagres de San Martiño*, pogués arribar a suggerir un precoç avançament de la floració plenomedieval dels trobadors, tal com proposa A. Resende de Oliveira (*Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, ed. G. Lanciani/G. Tavani, 1993, p. 339).

No cal. Ja en un segon moment augural de la nostra Història, l'eclosió lírica (atès que deixem ara de banda la producció en prosa llatina de la *Historia Compostellana* i del *Codex Calistinus*, inseribles en el mateix vector cultural), escripturalment consignada des de finals del s. XII, ens aboca a una postura encara d'una major dissidència historiogràfica respecte del model publicitat.

Com tot el món té la desgràcia de saber, la història medieval «d'Espanya» s'explica des del macroparadigma ideològic anomenat «Reconquesta» –que porta aparellat el de «Repoblació»–, en el qual s'inscriuen després una sèrie menor d'anècdotes enutjoses. Per mitjà d'ell se'ns informa que l'Espanya actual procedeix d'una gradual conquesta contra l'invasor musulmà, començada a Astúries el s. VIII, amb etapes successives a Lleó i Castella, fins a la síntesi *nacional* escomesa pels Reis Catòlics. Al ritme del lent (molt lent), però imparable avanç, la intrusa població musulmana anava sent substituïda per oriünds contingents del nord i cristians, d'aquesta Espanya europea i catòlica inventada per la historiografia vuitcentista, iniciada per cert en sincronia sospitosa amb la intervenció al Marroc (a mitjans del s. XIX), consagrada pel castellanisme de la Generació del 98 (en particular per Menéndez Pidal i el Centro de Estudios Históricos) i continuada fins avui per l'aparell acadèmic espanyol.

Doncs bé: ¿què fa en aquest discurs una lírica en gallec, brillant fins al punt de dominar el panorama literari peninsular

durant la plena i part de la baixa edat mitjana?, ¿què fa, també, un Regne de Galícia delatat per les fonts escrites cristianes i musulmanes –bé que ho sabien Lafuente i Sánchez-Albornoz–, però amagat (naturalment) per la historiografia oficial?

Ambdós fenòmens (d'altra banda, innegables) polvoritzen la citada ideologia historiogràfica espanyola i obliguen a una relectura completa del període. Nosaltres no gosarem ara entrar en la discussió global d'això (ho vam fer per extens recentment en un altre treball: *O Reino medieval de Galicia. Contribución á súa historia política*, 2005). En tindrem prou a posar sobre la taula un aspecte que considerem fonamental: el to de les relacions entre la Galícia cristiana i la veïna Espanya musulmana, atès que l'esquema *reconqueridor-repoblador* suposa (encara que episòdicament ho volia suavitzar) un enfrontament continu i irresoluble amb l'Islam, si no és per la via de la submissió i del domini. Però aquesta concepció uniformitzadora i intolerant (extensible també, és clar, als jueus), reductora dels nostres components culturals, ensopega amb la realitat històrica.

Queda lluny de la nostra intenció reproduir aquí el conegut debat sostingut entre Sánchez-Albornoz i Américo Castro sobre si «Espanya» era resultat de la repoblació cristiana (com sostenia el primer) o de la síntesi de les cultures cristiana, musulmana i hebrea (opinió del segon), igualment reduccionista en qualsevol dels casos. Ens limitarem a l'espai de Galícia i cronològicament al trànsit del s. X al XI, quan a Europa es gesta el món feudal de la plena edat mitjana, aquell en el qual neix la lírica dels *Cancioneiros*.

En aquesta conjuntura el regne galaic es gronxava des d'una dominant influència del califat andalusí cap a una altra procedent de França i del papat (la *reforma gregoriana* desenvolupada per l'orde de Cluny).

Fins aleshores –i es pot assegurar que des del mateix s. VIII– el regne galaic, no sotmès mai a la directa dependència cordovesa, es mou en l'òrbita andalusina, molt especialment durant els segles IX i X, influència que d'aquella es percebia amb força en l'art (l'arquitectura mal dita «mossàrab», molt més probablement autòctona) i en l'onomàstica. Malauradament no conservem testimonis d'una paral·lela influència literària, més que probable en una època en la qual a l'Àndalus floria una potent poesia en àrab, obra d'escriptors musulmans i jueus. La temàtica i l'estil de moltes d'aquestes composicions recorda les posteriors *cantigas* gallegues. La petjada andalusina de la nostra literatura medieval va ser ja destacada per autors com M. Rodrigues Lapa i G. Tavani,

i convé no perdre de vista aquesta perspectiva, atès què, en contra del que sosté l'*ideoloxema reconqueridor*, les relacions de l'alta edat mitjana entre els mons andalusí i galaic van ser molt estretes en tots els aspectes: en el politicomilitar, en l'econòmic (Compostel·la era el centre del trànsit entre l'Espanya musulmana i Europa) i també en el cultural.

Aquesta influència andalusina decau a partir de la descomposició del califat cordovès (1031), i en contrapartida es referma la centreeuropea. Aleshores és quan aflora la nostra lírica, amb una reconeguda filiació provençal de les *cantigas de amor*, expressió per tant de la gradual feudalització d'encuny francoitalià. No obstant això alguns dels seus components no s'expliquen a partir d'aquesta font, sinó d'elements preexistents, i la mateixa vigència d'una tradició lírica pròpia s'ha de donar per segura.

En conclusió, si bé la independència del regne gallec respecte dels veïns andalusins i francesos va permetre que el pòsit autòcton depurés les influències procedents de tots dos (la carolíngia al s. VIII, la musulmana fins al s. XI i la centreeuropea des d'aquesta data), la conformació cultural de Galícia en la plena edat mitjana, és a dir en la fase en què es configura l'aspecte de la nostra nacionalitat, no va rebutjar violentament cap d'aquests ingredients, sinó que és deutora d'ells en un procés de dialèctica assimilació.

Nans o gegants a les espatlles de gegants?

De l'(anti)tradició literària

Carlos Paulo Martínez Pereiro

Atès que els meus admirats companys de taula, Teresa Moure i Anselmo López Carreira, n'han dissertat, fins on jo arribo, de manera més concreta; i tenint la certesa que intervindran amb gran distància de l'obsessionant *pret-à-penser*, quan se'm va convidar a participar en aquest fòrum de reflexió que des de fa molts anys és Galeusca, no vaig dubtar a abordar de nou, amb la mateixa distància esmentada i amb un to deliberadament personal i, a més a més, general, l'intempestiu i atraient tema de la tradició a l'espai fronterer i no autoritari dels modes de dir descriptiu, prescriptiu i programàtic, així com tampoc no vaig dubtar a prolongar de manera lateral aquest abordatge per al cas específic de la(les) tradició(ons) en el cas del sistema historicoliterari gallec. Si Totò afirmava «*Io non desidero, io considero*», a continuació jo dissertaré dubitatiu en la zona del clarobscur, entre desitjar la volenterosa intuïció obscura o en considerar racionalista la claredat il·luminadora.

Carlos Paulo Martínez Pereiro (Mera de Oleiros, A Coruña, 1955). Professor Titular de Filologies Gallega i Portuguesa de la Universitat de La Corunya, ha desenvolupat la seva activitat assagística en l'àmbit de la literatura medieval galaicoportuguesa. Ha publicat diverses monografies, entre elles *Au sujet des chevaux in-existants dans la poésie satirique galicienne-portugaise* (Premi d'Investigació en Humanitats de la Xunta de Galicia, 1992), *As cantigas de Fernan Paez de Tamalancos. Edición crítica* (1992), *Sonetos Portugueses dos séculos XVI a XIX* (1999) o *A indócil liberdade de nomear. Por volta da «interpretatio nominis» na literatura trovadoresca* (Premi Espiral Maior d'Assaig, 2001). Actualment dirigeix un projecte d'investigació per a l'edició crítica del trobador medieval Joan Garcia de Guilhade.

En realitat, és just que, reconeixent l'origen remot i antiacadèmic de la intervenció que segueix, agraeixi a l'Asociación de Escritores en Lingua Galega que, amb la invitació i en representació seva, em permetés, ja fa alguns anys i en aquest mateix-altre fòrum, dissertar i debatre al respecte de l'(in)controvertit i apassionant tema de la (im)prescindibilitat de la tradició, a l'àmbit literari i al context de l'anorreadora globalització. Context, així mateix, que ve omplint cadascú dels recurrents espais i dels successius temps culturals (i no només això) des del contorbat final del segle passat, en què vam parlar del que ara i aquí reprenem i que no he desmentit, ni oficial ni oficiosament, per haver de canviar la meua postura al respecte d'allò que pensàvem aleshores.¹

El «malnom» a «glossar» que d'aquella se'm va donar –Tradició (im)prescindible?– tancava, sota el format d'una condicionada pregunta, un primer terme substantiu singular de paradoxal valor plural –Tradicions– i un segon terme adjectival en contradictòria i doble amalgama expressiva –Prescindibles o Imprescindibles?

És així que, serà honest per la meua part d'anunciar des d'ara mateix que, en la visió de qui això escriu, esdevé obvi que la pregunta abans proposada seria retòrica si només qüestionés el caràcter imprescindible de la tradició a les nostres escriptures contemporànies –basques, catalanes i gallegues– i en el context apressat de la globalització uniformitzadora; això és, serà de rigor que, *grosso modo*, digui ja en aquest preàmbul que en aquests àmbits nostres (i no únicament en ells) no tenim cap dubte sobre el caràcter imprescindible de la tradició. També espero que una postura d'inici com aquesta no suposi que em lapidin, com li va passar a aquell deixeble de Pitàgores –autèntic «trànsfuga filosòfic»– que un dia va sortir al carrer anunciant la fi de l'harmonia universal i va ser lapidat per les multituds. Tractaré, doncs,

¹ La dissertació que segueix és, en allò substancial, una nova versió desenvolupada –i ja modificada quan, amb molt escassa difusió, va ser publicada en el volum d'homenatge al professor Basilio Losada de la Universitat de Barcelona (Martínez Pereiro 2000: 515-522)– de la ponència-marc titulada «És la tradició (im)prescindible?», presentada al Saló Gòtic de l'Ajuntament de Morella el 6 de novembre del 1999, en una taula presidida per Josep Ballester, en la qual també van participar amb sengles comunicacions Gabriel Janer Manila i Ur Apalategi. Aquella originària «in(ter)venió literària» va formar part del XIX Galeusca (Encontre d'escriptors gallecs, bascos i catalans) que, al voltant del tema de «La globalització i les literatures», es va celebrar al País Valencià –Castelló de la Plana i Morella– del 4 al 7 de novembre de 1999, organitzat per l'Associació d'Escriptors en Llengua Catalana.

d'argüir i argumentar, actuant bàsicament per la via asistemàtica de l'exemple inicial i de referència.

I parlo de lapidació perquè, a pesar d'allò dit, el fet de contemplar-se en l'interrogant de desenvolupar una dicotomia per a la possible resposta dissenya mitjançant els nostres ulls la no unanimitat i la aretoricitat de la interrogació. Més encara, quan el vocable «tradició» –trobem que degut a un cert do premonitori de la paraula– és estimat avui de manera un tant pejorativa en no poques ocasions, dirigint per tant la solució cap al territori de la seva desitjable prescindibilitat en la mesura del possible. És per això que, potser, si adoptem del camp dels estudis semiòtics de la literatura els termes de «memòria literària» per a substituir amb ells els més habituals i esquius de «tradició literària», es podria mitigar al màxim l'índole pejorativa que acompanya aquesta última denominació.

Un lleu i ràpid recorregut mental per la història de les diferents literatures n'és prou per a mostrar-nos com, pel que fa a la memòria literària, ara es privilegia en unes etapes el principi de la tradició, de la continuïtat, de l'establert, del classicisme i d'allò canònic, i adés es privilegiava el principi de l'antitradició, de la ruptura, de la novetat, de l'originalitat i de la contestació. És clar que, per abstracció, estem simplificant una realitat altament complexa i proteïforme, atès que, als dos supòsits contemplats, les diferències de grau i d'intensitat multipliquen *ad infinitum* les possibilitats combinatòries entre els dos extrems idealitzats: el del seguidisme d'obediència escolàstica i també el de la iconoclàstia de llibertària desobediència.

D'aquesta manera, avançant en la clarificació dels principis genèrics en allò que vaig dir respecte la seva aplicació al llarg de la història i sense cap intenció global de *faire le point* o d'aixecar amb rigor «l'estat de la qüestió»,² sembla innegable que «el principi de la tradició literària» esdevé sempre, en la realitat pràctica, l'assumpció d'una «concreta i particular tradició literària» i que «el principi d'antitradició literària» suposa sempre, en la realitat pràctica, d'una banda l'atac a una «particular i concreta tradició literària» i, d'altra, l'assumpció d'una altra, també concreta i particular, però per regla general a partir de la «tradició de l'antitradició». Així doncs, és evident que la tradició es multiplica en

2 I també si volem relativitzar la parcialitat del marc de referència originari de l'ara (i abans) enunciat, per molt que tot bon spinozista –i jo em considero part d'aquesta branca– tingui sempre present que una veritat parcial pot equivaler a una certa falsedat.

les seves possibilitats –com, d'altra banda, no podia deixar de ser– per estar sempre mediatitzada per un principi de selecció en la recerca de les afinitats electives en un sentit horitzontal o vertical, afirmatiu o negatiu.

Dit tot l'anterior em permetran que ho exemplifiqui al llarg d'aquesta exposició, bàsicament a partir de la literatura gallega –però també de la portuguesa i de la brasilera (i no només d'això)–, amb l'exposició de tres exemples *ad hoc* de literatures paradigmàtiques en situacions ben distintes, des d'un mateix sistema lingüístic, però amb els diversos condicionants socials, culturals, espacials i temporals dels diferents sistemes literaris en què s'insereixen.

Així, en el primer cas (el de la «concreta i particular tradició literària»), podem recordar com a exemple suficient el del «mandarí» de les arcàdies lusitanes, l'escriptor neoclàssic portuguès Correia Garção per a qui –com ha dit amb justícia Aguiar e Silva³ la tradició integrava el remot Horaci o el distant António Ferreira, a més dels pròxims Boileau i Racine, però exclouïa el Camões de les *redondilhas*, de la *medida velha* medievalitzant i tradicional autòctona, o el barroc Jerónimo Baía, per no esmentar Gracián o Góngora.

En el segon cas (el de l'atac a una «concreta i particular tradició literària» i l'assumpció d'una altra particular en la «tradició de l'antitradició»), podem posar com a exemple significatiu el del surrealista Mário Cesariny que integra en la seva tradició la literatura de cordill, l'heterodoxa poesia eroticosatírica de «l'arcadi-(pre)romàntic» Bocage, un cert Almada Negreiros col·loquial i/o vulgar o el delirant Angelo de Lima, però exclou un cert Eça de Queirós realista, gairebé tot l'*Orpheu* (amb Fernando Pessoa al capdavant) i tota la *Presença* o, especialment, la totalitat del neorealisme.

I què dir d'un Luís de Camões i de la literatura marítima de les «descobertes» integrats en la tradició d'un Herman Melville o d'un Tomás Moro; d'una Rosalía de Castro que també assumeix Camões, però no Carolina Coronado; d'un Barcia Caballero, epígon rosalià, que aprecia i avala amb justícia Sá Carneiro, Fernando Pessoa i Almada Negreiros; d'un Cunqueiro que incorpora al seu món creatiu la literatura popular gallega, els mites

³ De qui ens servim amb llibertat al llarg d'aquesta heteròclita digressió nostra i a qui adrecem per a una sintètica i sistemàtica exposició dels pressupòsits i consideracions bàsics al voltant de la «tradició» o de la «memòria» literàries (Aguiar e Silva 1990: 64-67).

(pre)hamletians o l'escriptura dantesca de la (*Divina*) *Comedia*, del «trecento» al «cinquecento» italians o la literatura feixista i esteticista (per italianitzant) de «l'escola de Roma»; d'un Rubem Fonseca o d'una Clarice Lispector que, respectivament, canibalitzen la novel·la negra nord-americana o els escrits bíblics, en la seva violenta escriptura de l'actual i contorbada societat carioca el primer, i en l'enllumenament de la interioritat femenina la segona; d'un Carles Riba jove bevent per amor a les fonts de les cantigues medievals galaicoportugueses; etc. Tots ells, és obvi, deixant de banda tantes altres possibles tradicions passades (tant remotes com pròximes) i contemporànies.

Encara més, l'(anti)tradició pot cercar els seus referents en l'àmbit del contemporani o del passat, operant, per a escriptors i lectors, com a «context vertical» o com «referent contextual horitzontal». D'aquesta manera, com a mostra, recordem que, a diferència dels futuristes –que buscaven la novetat i l'obra recent–, els dadaïstes, els surrealistes o els antropòfags brasilers (amb una altra intencionalitat) perseguien tossudament i sistemàticament també el nou en l'obra del passat. Així un Apollinaire era capaç de defensar que «examinant el passat es trobaven els exemples» o un Tzara de declarar que estimava «una obra antiga per la seva novetat».

Ara bé, afirmem per tant, des d'ara mateix i amb rotunditat, que sense la tradició (o la memòria) la literatura (o el sistema literari) no funcionaria, que l'*amnesia in litteris* no existeix més que de manera parcial i/o selectiva i que l'escriptor «adànic» i l'escriptura «edènica» vénen mostrant-se històricament com fantasies voluntaristes. S'ha de considerar que, com ja hem dit, fins i tot «l'antitradició» acaba servint-se paradoxalment d'una altra «tradició», funcionant, així, sempre en relació amb la memòria de l'escriptura del passat i/o del present. S'ha de tenir en compte, també, que les operacions bàsiques d'escriptura i lectura que consoliden la dinàmica del literari, pressuposen un procés d'aprenentatge, el procés de «llegir»; vocable que pel seu origen, sense anar més lluny, ens remet a la idea de memòria.

És evident, d'una altra banda, que les diversificades constants i les variants transtemporals que, amb diversa i múltiple procedència, conflueixen al sistema literari, com, per exemple, els *topoi* o *loci communes*, considerats en un sentit extens, apareixen i reapareixen al llarg de l'escriptura literària dels diferents segles com obstinats elements d'índole tradicional, per molt que s'adaptin parcialment i parcel·larenent a les exigències sociocontextuals i esteticohistòriques de cada època i/o corrent.

En aquest sentit, podrien servir com a mostres paradigmàtiques de constants menors a la tenacitat de les formes fixes com, per citar només un cas evident, al del sonet de tall petrarquista, o la (re)aparició per èpoques de la sextina (d'Arnaut Daniel a Bernardim Ribeiro, a Camões o a Joan Brossa i Marica Campo), la pervivència del simbolisme naturalista d'arrels tradicionals (de Pero Meogo, a Pondal, a Álvarez Blázquez, a Cunqueiro, a Eugénio de Andrade o a García Lorca), etc.

Podrien servir, d'altra banda, com exemples de supervivències temàtiques generals i majors –i només per acudir a creacions avançades a les primeries de l'escriptura occidental i, més concretament, en l'època de la baixa edat mitjana de tanta empremta en la nostra tradició literària– el recordatori de les narratives melusinianes de la dona composta (la peculiar i realista gallega «Dona Marinha» i la convencional i irrealista biscaïna «Dama de Pé de Cabra» de la genealogia medieval galaicoportuguesa, o l'adaptada «Nova Melusina» a la tesi antimatrimonial goethiana, o la «Sirena» nòrdica oteriana d'estil al·legoricopolític), l'esment de la insistent pervivència del trobadorisme-petrarquisme en la nostra concepció del *pathos* amorós, per damunt de qualsevol temps i tot l'espai, l'apropiació actualitzadora i renovadora que van suposar durant el passat segle els corrents poètics neotrobadorescos gallecs⁴ (tot i que de vegades resultaren fossilitzants, encara que resultessin ben trobades, per exemple, en els casos d'Álvaro Cunqueiro o d'Uxío Novoneyra),⁵ la referència a la història interminable de la «Matèria de Bretanya» (fins al poeta Ramón Cabanillas, els ficcionistes Álvaro Cunqueiro i Xosé Luís Méndez Ferrín o el dramaturg Manuel Lourenzo), etc.

Es podria encara parlar, d'una banda, del que podríem anomenar la immensa ombra de la «metatradició literària», de la qual podrien ser paradigma el mite de Camões en Almeida Garrett o

4 No em puc estar d'establir un discutible paral·lelisme entre els modes i les modes que s'apropien del neotrobadorisme i els extraordinaris i dispersos esforços modernitzadors, en el mateix-altre sentit i al respecte dels *Troubadours* (Roubaud 1975) i *Es trobairitz* (Giraudon & Roubaud 1978), com l'usat en la mítica revista parisenca, comandada per Henry Deluy, *Action Poétique* o, en el treball sobre els trobadorismes medievals, provençal i galaicoportuguès, com l'impulsat pel *concretismo* brasiler i, molt especialment, pel poeta Augusto de Campos.

5 En aquest últim autor, arribant a una apropiació també de l'àmbit plàstic, fa servir, en el seu molt interessant mode cal·ligramàtic, els traços i ecos del grafisme manuscrit dels *cancioneiros* apòcrifs *cinquecentistes* d'origen italià, transmissors principals, com se sap, del trobadorisme medieval galaicoportuguès.

José Saramago; el d'António José da Silva, «O Judeu», en Bernardo Santareno; el de Gregório de Matos, «Boca do Inferno», en Ana Miranda, o el de Rosalía de Castro en Otero Pedrayo i tants i tants poetes gallecs.

D'una altra banda, es podria fer esment també d'allò que es pot anomenar com a «intratradició literària» en l'interior del sistema lingüístic –que no literari– galaicoportuguès, del qual podria ser exemple una de les temptatives de renovació de la dramaturgia gallega de les primeres dècades d'aquest segle basada en el teatre naturalista portuguès, o l'assumpció pel teatre angoleny d'*Os vellos non deben de namorarse* de Castelao, o la influència d'algun contista o corrent narratiu brasilers a *Erros e Tánatos* de Gonzalo Navaza o la importància de les *verdeamarelas*, avantguarda antropofàgica paulista i narrativa del nord-est –aliada a la tradicional «oradura» africana– en el moviment de la *Claridade* capverdiana i, en general, en la construcció de la narrativa (escrita en portuguès o en llengües africanes com la *ronga* del «popular» Babakosa) també a Cap Verd, Angola i Moçambic.

Però bé, deixem la caòtica exemplificació de la tradició proteïforme⁶ i, servint-nos del sentit comú, parlem de la tradició amb els paràmetres convencionals d'allò propi i d'allò aliè.

Se m'ha de permetre, en aquest sentit, un breu parèntesi per a convocar el fenomen de l'avantguardisme antropofàgic brasiler de la dècada del 1920, per constituir una pedra de toc modular en el context discursiu en què ens movem. Els seus integrants, aquells genials antropòfags, per mitjà del canibalisme i de la devoradora *verdeamarela* (*abrasileiradora*) de tot allò que consideraven «*pasadista*» (deglutint-lo i injuriant-lo), «avantguardista» (ordenant-lo), «indigenista» (privilegiant-lo) i «tradicional» (renovant-lo), volgueren –i en gran mesura pogueren– aconseguir la síntesi teòrica i la pràctica literària d'allò propi i d'allò aliè, d'allò local i d'allò cosmopolita, de la tradició i de l'antitradició, aixecant copèrnicament la perifèria (brasileira) a centre i el centre metropolità (portuguès i europeu) a perifèria marginal, és ben cert que restant en el camp de les elits i del delicat *establishment* cultural del Brasil. Tot aquest procés estava orientat –com ha defensat Basilio Losada (1999: 901) no només en el cas que ara ens ocupa– per a «la recerca d'unes tradicions imaginàries o reals que s'as-

6 A la qual podríem afegir, per exemple, la concepció que fonamenta una defensa axiomàtica d'Adolfo Bioy Casares en el sentit que la pitjor influència per a un escriptor és la d'ell mateix.

sentaven en un tel·lurisme regenerador. Eren les avantguardes dels pobres, que no tenien una tradició immediatament anterior a infamar, i optaven per crear la seva pròpia tradició».

De la mateixa manera que aquests avantguardistes antropòfags brasilers feien servir l'emblema aforístic, enunciat per Japy-Mirim (¿Oswald d'Andrade?) el 1929, «Déu és un fenomen local. Varia segons el clima. Déu és un esperit municipal», o propugnaven un any abans –al «Manifest Antropòfag» d'Oswald d'Andrade– «Contra la memòria font de costums. L'experiència personal renovada», nosaltres –guardant totes les distàncies requerides per l'anacronisme– podríem servir-nos de l'abans esmentada *Marinha medieval gallega* del *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* per a explicar-nos la importància dels condicionaments particulars i locals en l'apropiació de les tendències tradicionals generals, per a indicar-nos com en una altra època –en un temps en què el caràcter imperatiu de la creació a partir de models i assumides (auto)limitacions esdevenia, en aparença, asfixiant– es podia produir naturalment l'apropiació de l'aliè des de l'autòcton (Martínez Pereiro 1999: 29-61).

En fi, deixem aquesta revisió més aviat puntual i indicadora d'alguna(es) història(es) literària(es) nostres i reitem la nostra convicció (moral) del caràcter imprescindible de la tradició (de la memòria). Estem a punt de caure en la temptació de fer nostra aquella coneguda sentència de Bernat de Chartres en ple segle XII al respecte de la creació i dels creadors medievals, transmesa pel seu deixeble Joan de Salisbury. En ella defensava «asseure els nans medievals a les espatlles de gegants i així veure-hi més lluny que ells; no per tenir la vista més penetrant o per posseir una més alta estatura, sinó per quedar-s'hi enlairats, sobre les seves espatlles». No obstant això, la resposta a la pregunta enunciativa ja en el títol –Nans o gegants a les espatlles de gegants?– té per a nosaltres una resposta més plural, combinada i no unívocament entrecreuada amb la medieval: som i vam ser gegants a les espatlles de gegants tant com nans a les espatlles de gegants i/o gegants a les espatlles de nans tant com nans a les espatlles de nans.

Aquesta consideració prèvia, completada amb la idea explicada per E. Baumgartner, que esmenta concretament al *Tristán en prosa*, del qual «per a un autor medieval, escriure, crear una obra, no consistia a inventar tant sí com no nous temes, noves situacions, sinó, la major part de les vegades, a donar una forma nova, un sentit nou a una matèria tradicional», considero que –si se'm perdona per fer *tabula rasa* d'altres possibles i necessaris conside-

rants– avui ens permetria situar-nos paradoxalment pròxims d'aquesta concepció de la tradició en la creació medieval, encara relativament vigent en allò substancial. Per a fer-nos una idea del fals abisme –més aparent i voluntarista que real i objectivable– que suposadament ens separaria d'aquesta visió de l'original i del paper «natural» de la tradició, serà prou, per exemple, amb (re)llegir l'irònic capítol «Ideas de Quique sobre la nueva novela» de *Abbadón el exterminador*, on Sábato ridiculitza la nostra ànsia d'innovació, donant un receptari de procediments que faran la «novel·la distinta». De fet, trobo que, deixant de banda el modern mite del progrés o el mite clàssic de les edats per a moure'ns en el camp de l'extraordinari i humà món de la literatura, en l'essencial l'evolució de la creació de l'escriptura continua movent-se en els sinuosos paràmetres de la tradició. I parlo d'evolució, de procés evolucionista –que no de progrés, de procés revolucionari– conscient que l'observació de l'esdevenir de la literatura presenta no poques i curioses paradoxes, abundants coincidències i sorprenents recurrències sinuoses: ¿Com sinó explicar que els ecos mallarmeans produïts per les rimes intencionals i la descomposició onomasticointerpretativa (*Vasco / jusqu'au*) –esbalaïment de modernòlatres– ja apareixen a les cantigues de trobadors medievals galaicoportuguesos com les de Joan Romeu o de Fernando Esquíó (*Elvira / el vira*)? ¿Com sinó explicar que el «modern» versolibrisme i «l'actual» temàtica poetitzada de la quotidianitat objectual apareguin com abstractes directrius programàtiques i, també, en concretes realitzacions poètiques de l'abans esmentat àrcade neoclàssic Correia Garção? ¿Com sinó explicar...?

Disculpin la rotunditat de les meves afirmacions i la parcialitat dels meus exemples, però em sembla que la recurrent *Querelle* entre els *anciens* i els *modernes*, entre els *antici* i els *moderni*, entre els *antigos* i els *modernos*, obeint potser «l'ansietat edipiana de la influència» que qualsevol autor sent al respecte dels seus grans i imponents precursors (tesi brillantment postulada per Harold Bloom, l'avui «facedor» de l'excloent i «globalitzador» cànon), amaga, en no poques ocasions, l'afirmació de la tradició a través de la seva agressiva negació.

I ja van, si més no, tres afirmacions (en paral·lel a les tres negacions de Sant Pere) del caràcter imprescindible de la tradició, per la qual cosa, tal vegada, sigui arribada l'hora de, a partir d'aquestes heteròclites reflexions i asistemàtics exemples, ens preguntem: què es pot donar com a conclusió?

Potser molt poc o res, però, en la nostra opinió, podríem re(as)sumir tres consideracions bàsiques i modulades d'estil tan desideratiu com conclusiu:

PRIMO, i és el més rellevant: el caràcter convenient i necessari –per defensiu– de la reapropiació de les tradicions pròpies i de l'apropiació amb criteri de les alienes –amb una actitud completament actualitzadora en cada cas– en sistemes literaris com el gallec (i també –em sembla– com l'èuscar i el català) que, en diferent mesura, no acaben de sortir de l'àmbit de la resistència enfront al poder de les maquinàries del sistema literari espanyol i del «supersistema» globalitzador d'empremta anglosaxona.

SECUNDO, i és de gran interès: la preservació d'un sistema literari propi i funcional, que ens assegurui també –entre altres molts aspectes– la impossibilitat de ser deglutits, de no deixar-nos canibalitzar per allò de fora, de distingir el que per a les nostres literatures és productiu i rendible en l'ampli i multiforme camp de les tradicions o de la proteïforme memòria literària.

TERTIO, i és el més problemàtic pel que té de (d)enúncia: l'assumpció de la idea del menyspreu o de la prescindibilitat de les tradicions, pel pressupòsit idealista i fal·laç que la sustenta –com la història ens (de)mostra i, com ja sabem, la història feliçment no ha arribat a la seva fi–, comportaria amb tota probabilitat l'abandonament de la memòria pròpia i la imposició dirigida i acrítica de certes memòries alienes validades pels apàtrides mecanismes de la globalització; és a dir, conduiria, a curt o a llarg termini, bé a la uniformització i/o a l'esterilització creativa, bé a l'extinció afuncional d'unes literatures sotmeses als criteris del mercat, d'igualació rendible en termes d'inhumà economicisme.

Per anar acabant amb aquesta breu digressió al voltant de la tradició, m'agradaria manifestar que he intentat –i espero haver aconseguit– fugir de l'«exposició botànica» (per florida i florista) i, limitats pel temps i l'espai, hem evitat l'estèril «exposició de laboratori» (per vivisecció d'allò tractat), en la recerca d'un equilibri que mostrés com les tradicions (la tradició i l'antitradició) s'entenien amb *feux reciproques* (aquelles que deia Mallarmé, fent esment de la dansa i la poesia), fent-les imprescindibles entre elles en la seva tensió dialèctica enriquidora de la nostra pluralitat literària.

Agraint la seva paciència i la seva atenció, he de manifestar que, amb tota certesa, m'he posat *malgré moi* dins les idees exposades en aquesta caòtica dissertació, així com en la seva proposta i tendenciosa organització, per la qual cosa espero dels meus

col·legues de taula i de tots els presents que amb les seves desitjables i particulars in(ter)vencions facin per objectivar el que realment s'ha volgut, malgrat tot i des d'un començament –siguem sincers!–, subjectiu i, per poc matisat, pretesament polèmic i no consensual. I malgrat tot, espero que no sigui tan polèmic que pugui suposar la meva –encara que fos metafòricament parlant– lapidació.

Escriptors i dissidència

Teresa Moure

I

Una vegada més, la figura blanca se li apropa, enfunda la mà en un guant transparent i, sense dir ni un mot, es posa a cercar entre les seves coses. Els dits travessen la pell. Fa mal. Es diria que la figura blanca li remourà les entranyes. Reprimeix la queixa perquè no la facin callar. Sent que té al ventre una bomba a punt d'esclatar, que puja, puja fins a la gola. Intenta no perdre la calma. No vol que la renyin com a la dona que abans sanglotava al seu costat. La figura blanca inicia el que sembla un ritual màgic, tocant amb els dits les vores de l'úter (què estrany pensar ara que és seu, l'úter, seu i desconegut!) i li engega: «Només tens cinc centímetres. El que et queda, encara...» La mà desapareix i, mentrestant, el dolor és tan agut, tan profund, tan immens i miserable que es diria que la figura blanca ha deixat la mà oblidada dins, al seu interior. A ella, si més no, li sobra una mà de dolor. Amb la mà se'n va tota la humanitat que és capaç de contenir. Es queda sola un cop més. Experimenta la sensació desassossegant i repetida de voler fugir, d'es-

Teresa Moure és Doctora en Lingüística general i professora de la Universitat de Santiago de Compostel·la. Ha publicat més d'una dotzena de treballs entre els quals *La alternativa no-discreta en lingüística* (1996), *Universales del lenguaje y linguo-diversidad* (2001) o *La lingüística en el conjunto del conocimiento: Una mirada crítica* (2002). Com a narradora és autora de l'assaig feminista *A palabra das fillas de Eva* (Galaxia, 2005). Ha guanyat el premi Lueiro Rey de novel·la curta 2004 amb *A xeira das árbores* (Sotelo Blanco, 2004), el Ramón Piñeiro d'assaig 2004 amb *Outro idioma é posible* i, recentement, el Xerais de novel·la amb *Herba moura* (Xerais, 2005).

tar en un altre lloc, lliure, lluny d'aquell cos que avui la fa presonera de l'ànima, d'un destí que li ofería una experiència com aquella. Es troba completament sola però no importaria que aparegués per allí tota la gent que es pugui pensar. Es trobaria igualment sola. Com quan va néixer. Com es trobarà quan li vingui la mort. Està ajaguda, agafada per cintes que li lliguen el ventre a un aparell on el ritme del seu úter convuls es va registrant en un paper. L'aparell sembla un sismògraf. És igual que un sismògraf per a ventres de dona, última tecnologia capaç d'enregistrar la intensitat del dolor, l'efectivitat de la contracció, el patiment fetal, el nombre de pulsacions, d'enregistrar tot allò que és pot enregistrar. Podria enregistrar quant d'oxigen consumeix el pacient i quant d'anhídrid carbònic exhala, quanta suor produeixen les seves glàndules sudoríferes, quanta fel cap al fetge, quanta insulina al pàncrees. Podria enregistrar també els seus pensaments. Podria enregistrar qualsevol cosa... fins i tot la por. [...] En diverses ocasions vaig pensar, ja abans, que em fallarien les forces però és segur que aquesta respiració que tant em costa mantenir serà l'última. Tanmateix, fa una mica, vaig pensar que era una desgràcia no morir en aquell precís instant. No hi ha dubte que el cap no em funciona com sempre; no pot arribar a produir un pensament complet sense caure en aquesta angoixa grisa i tèbia. Tremolo i, malgrat tot, ja no tinc fred. Uns minuts abans he demanat una manta i després una altra. Ara ja no puc parlar. A penes puc pensar que no tinc fred, que només tinc una tremolor insuportable que arriba des del cervell i reparteix allò que correspon a cada una de les zones del cos. Com més tremolo més ganes tinc de tremolar, com l'aigua que, abans de sortir per la claveguera, forma un remolí per obrir-se pas, el meu cos tremola per a no haver d'ocupar-se del dolor que l'envaeix. La figura blanca és com una abella, i torna, i torna més i més cops. Intento suplicar que em deixin en pau, que no em moguin ni m'infligeixen més danys que els normals de la condemna. La figura-blanca-abella de segur que no entén aquest llenguatge jurídic i no sap que conculca els drets humans quan estremeix la meua ànima amb aquests dits... perquè l'ànima ha de romandre als racons foscos i desconeguts que ella em toca. No sé si serà una barbaritat però potser els homes no tenen ànima perquè el terrissaire que els va modelar no va deixar cap forat per on treure-hi la mà després de posar l'ànima dins. Quines coses que penso; millor seria dormir més, la llum em cau als ulls com als interrogatoris de les pel·lícules del cinema negre. La figura-blanca-abella, mentre passa al meu costat, diu: «apa, que no et queixaves tant quan te l'estaven fent». Bruixa, que sabràs tu si em va agradar! La frase em fa pensar que estic dins d'una pel·lícula, però ja no és de gènere negre. Als nou anys, vaig anar a una sessió del cine-club

situat en un soterrani prop de casa meua i hi vaig entrar tot just per veure l'escena d'una violació. Em vaig quedar esbalaïda. A la pantalla apareixia un idiota per preguntar al violador què feia, i ell li responia «el mateix que li va fer el teu pare a la teua mare» mentre es feia un tip de riure. Durant setmanes vaig espïar la cara dels adults. Vaig estudiar tots els homes que coneixia, buscant al seu rostre la petjada d'haver fet a la dona allò que havia vist fer, com a simulacre, a l'actor a una actriu. Potser encara no m'he recuperat d'aquesta imatge... Per això, quan m'enamoro, penso en els petons que em farà ell... No penso mai en cap altra cosa. Mai no penso en paraules majors... Per què dir-li paraules majors a una gimnàstica que els homes s'estimen més fer sense paraules? És impossible recuperar-se de certes imatges. Tinc emmagatzemada a la ment una autèntica col·lecció d'imatges agressives, regalades per Fellini, per Tanner, per Fassbinder... Va ser un regal de quan encara era massa petita per a empassar-me-les, encara que no, pel que sembla, per a esquitllar-me al cinema. Guardo aquestes imatges ben disposades als meus arxius mentals per a comentar-les quan vagi a un curset de semiòtica, encara que potser seria millor reservar-les per a una sessió truculenta de psicoanàlisi o, si s'escau, per a un encontre d'escriptors i escriptores.

II

Perdoneu-me que hagi infringit les normes habituals d'un relat acadèmic; al capdavant nosaltres no som pas acadèmics, sinó persones que llegim i escrivim. Precisament, emparada en la bohèmia que la literatura ens adjudica, vaig gosar trencar els motlles que ens permeten de seguir les conferències. Diré en descàrrec meu que, si ho he fet així ha estat, com sempre, per culpa de les paraules. Perquè, cercant al diccionari la paraula *dissidència*, m'hi vaig trobar: «falta d'acord entre persones que pertanyen a la mateixa comunitat». I aleshores va ser una festa. Potser la pròpia paraula *dissidència* ens convida a trencar els motlles perquè els artesans no ens amollin els productes en sèrie com als obrers de les cadenes de muntatge. Així doncs calia començar per un altre lloc distint de l'habitual, calia *dissentir* amb l'organització del discurs i això he volgut fer al pròleg.

Em conviden a cavil·lar sobre la dissidència i ho accepto amb ganes. Si m'haguessin convidat a visitar l'Edèn no seria per a mi més engrescador perquè el concepte de dissidència atresora tot allò que em sembla digne de ser: la rebel·lia contra les directrius obligatòries, la pluralitat de formes de pensar, la lluita per no trair-se. «Falta d'acord entre persones que pertanyen a la mateixa comunitat», deia el diccionari, i ara convindria definir allò que

s'entén per *comunitat*. Seria bo aclarir si pot ser *comunitat* alguna cosa tan abstracta i aliena com la Unió Europea (per cert que, si van deixar de dir-li comunitat, com se li deia abans, per alguna cosa serà). També s'hauria de fer llum sobre si comunitat és necessàriament el país on naixem, si es defineix la comunitat com el sentiment d'amor o altres lligams; si comunitat, al capdavant, és paradís o càstig. S'hauria d'aclarir si comunitat és la vila natal de trenta cases, on els veïns teixeixen xarxes de solidaritat mútua però, alhora, també fan pressió perquè tots els individus siguin iguals, perquè no surtin dels límits d'allò establert i que, quan és així, murmuren, critiquen, exclouen. Dic això perquè la paraula dissidència sembla portar associades connotacions polítiques, com si el/la dissident es reconegués en el seu desafiament al totalitarisme. I a mi m'agradaria dir que dissidents ho haurem de ser tots per no estar *aturats*, tan conformes amb tot, tan passius. Un dels ritus més presents en la comunitat gallega de la qual formo part és la de la matança del porc. En un país pobre, com el meu, el sacrifici d'aquest animal tan proper a l'ésser humà, del qual tot s'aprofita, suposa un augment en la ingestió de proteïnes que fa el seu consum molt preuat. Quan algú criat en aquesta terra gosa rebutjar els sacrificis rituals, quan evita alimentar-se del cos d'un altre i es fa vegetarià, per exemple, comet un formidable acte de dissidència. Dissidència és, tot d'un plegat, no votar el partit majoritari, no vestir a la moda, no anar a les rebaixes, no passar els caps de setmana encebant la butxaca de les multinacionals amb les seves festes de consum, no asseure's tres hores diàries davant de la televisió, no tractar de vostè, no posar exàmens, no acceptar que altres ens facin la feina domèstica, no combregar amb rodes de molí. La literatura no necessita, així, proclamar-se «compromesa» per a ser el país de la dissidència per la seva pròpia condició de producte destinat a trair la realitat, a permetre l'evasió d'allò quotidià, per la seva naturalesa de punt de trobada dels qui no es troben segurs a les seves comunitats, dels dissidents. La dissidència desafia, suggereix, col·loca tota la nostra eloqüència al servei del noble objectiu de posar el món potes enlaire. Com diu el subcomandant Marcos, que és un dels dissidents més compromesos que conec: «El món que volem transformar ja ha estat treballat abans per la història i té molts forats. Hem de trobar el talent necessari per a, amb aquests límits, transformar-lo i fer una figura simple i sincera: un món nou.»

Evidentment la dissidència no es fa sense una mica de tradició (convé sempre respectar @s devanceir@s inspirad@s [els/les

predecessors/predecessores inspirats/inspirades] i prendre nota de les seves ocurrències) i no ho podem fer sense coure a l'olla, sense alimentar-nos de pensament alternatiu. D'una altra manera, dissidència resultaria sinònim d'excentricitat, d'esnobisme maniàtic i es tractaria, més aviat, de gaudir amb el procés col·lectiu de separar idees per a no conformar-nos amb els tòpics i, a base de passar ratlla, concedir, rectificar i parar atenció als matisos, anar construint idees noves.

III

En aquest punt voldria oferir a la vostra consideració l'assumpte de la veu de la dona en la literatura actual. Bé que ho sé, que un dels debats més contagiosos dels últims anys té a veure amb l'existència (o inexistència) d'una literatura dita *femenina*. De tant evocar-lo, l'assumpte s'ha tornat trivial i ja fa fàstic: es diria que un corpuscle de dones acalorades amb el feminisme igualitari van decidir prendre per assalt la literatura i, a partir d'aquest moment, desconsiderar la feina dels homes, o valorar millor la feina de les dones o, com a l'esport, competir per separat. A la majoria dels fòrums on s'aborda, aquest debat està condemnat a resultar absolutament estèril perquè respon a una actitud superficial, que formula preguntes per a dur a terme, senzillament, l'acte de preguntar; sense esperar, ni tan sols pretendre, respostes. «Però, existeix el gènere?, ¿continua existint un rol reservat a la dona en la societat postmoderna?» sembla dir amb to burleta un entrevistador, formulant una pregunta que, de tan nihilista, sembla aquella altra «Ah, ¿però existeix realment la lluita de classes després de la caiguda del teló d'acer?» La pregunta sobre la literatura de dones precisa, aleshores, formular-se de manera més essencial, més feroç. Acceptem, per un instant, la hipòtesi que tingués algun sentit l'etiqueta de *literatura femenina*. No és necessari insistir en què, com tota classificació, aquesta seria relativa i podria enfonsar-se en qualsevol moment: *literatura infantil*, *de compromís*, *literatura realista*, *oral*, *de masses* són també categoritzacions difuses, que no determinen res. Tornem al supòsit. ¿I si poguéssim defensar que hi ha una literatura de dones amb algun tipus de perfil (temàtic, de to, de continguts, d'estils, d'allò que fos)? En aquest supòsit hipotètic, el fet que la dona vagi sempre en segon lloc a les històries de la literatura, de l'art, del món, passa a ser d'una importància singular.

Prendre partit. Aquesta intervenció va començar, en un acte de dissidència dels usos acadèmics, amb el relat d'un part tret

dels *Cadernos de anotar a vida* de la dona que ara us parla. Escollir aquest motiu no va ser un acte innocent. Així doncs sí que crec que hi ha una literatura femenina (encara que no totes les dones que escriuen produeixin literatura femenina). I no entraré a considerar si això és bo o dolent. Senzillament és. També crec que aquesta literatura és reconogscible per al lector o la lectora, igual que la de qualsevol altra minoria; amb el mateix caràcter alternatiu i, sens dubte, dissident. Per això, quan es llegeix Arundathi Roy, Isabel Allende, Vandana Shiva, Marguerite Duras, Kenizé Mourad, Marianne Fredriksson, Carme Riera, Virginia Woolf, Rosalía de Castro o Teresa de Ávila s'esperen certes recurrències, certs matisos, certs assumptes que estan del tot absents dels homes literats, dels creadors que poblaren de personatges les nostres fantasies. El problema dels lectors serà ara de recepció. Potser ens apropiem a les autores buscant, al costat de l'ofici, certs assumptes i un lleu aroma exòtic: malví al paràgraf i un toc de gingebre en la mirada.

La força de l'argumentació a favor de la literatura femenina, en realitat, prové dels móns narrats. Els personatges del nostre inconscient col·lectiu (creat, bàsicament per les imatges de la literatura i del cinema) són els esperats en un univers fet a la mesura de l'home: el mariner que té un amor en cada port, l'home enamorat de dues dones, la *puta* consoladora, la mare absorbent, l'heroi atrevit i sincer, el malvat concupiscent... La nostra imaginació està poblada de figures que només poden entendre's acceptant que estan elaborades per l'artefacte cultural dominant. En conseqüència la visió del món que construeixen els homes i les dones, que els modela per a ser homes o dones, impregna la literatura en un *feedback* salvatge i totpoderós. Amb tot, alguns han subvertit aquest ordre arbitrari i, així, esporàdicament i de puntetes, entren en la literatura els sabors dolços de les perifèries, les veus dels altres, els pobles no occidentals insuflant realismes màgics o resplendors mítics. Parlem de literatura femenina quan les subversives són elles, que entren a donar detalls prohibits, a proporcionar un punt de vista absent de la història oficial, tal i com ens la van explicar. Així i tot, davant d'una incorporació considerable d'escriptores a l'ofici d'escriure, a la cultura femenina i a la consegüent visió del món que va haver de pastar el col·lectiu de les dones al llarg del temps, la seva percepció del destí que se li ofereix, és prou escassa. De cara a l'inconscient col·lectiu tan modelat a què abans al·ludia amb un parell de pinzellades, quantes descripcions d'un part podem trobar a les

lleixes de la nostra llibreria? Quantes vegades als nostres records sobre els textos llegits apareix la lactància sota la figura de la mare-nodridora o sota la percepció, molt íntima, d'aquesta experiència de plaer en les dones? Quantes dones de la literatura reivindiquen la pertinença a un col·lectiu ocupat en tasques secundàries sense les quals no funcionaria el món? Mentrestant, *tod@s* (tots-totes) anem sent ensinistrats/ades: aprenem a ser homes i dones a través d'unes imatges prestades, que corresponen a valors pretèrits, encara que alimentats pel poder, que prefereix l'homogeneïtat a les incòmodes diferències.

Un grup de nenes juga a les gepes. A mesura que van quedant eliminades per un cop de pilota, les perdedores surten del pati d'esports i, juntes, entretenen el temps i la frustració amb algun altre joc. Des de l'experiència d'un adult que ha vist molts partits, el més lògic seria que les jugadores que han d'abandonar la pista s'asseguessin a la vora del camp i continuessin contemplant el desenvolupament del partit. Doncs no, les nenes eliminades de les gepes es posen a jugar a princeses. Agafen un mocador, li fan un nus i inclinen la punta dels dits en una salutació respectuosa. De seguida adopten un parlar fi, tractant-se les unes a les altres d'«Altesa» i, d'una forma decidida, coqueta, encesa, comencen a repassar un llarg llistat de pertinences somiades. Per a la pedagogia, aquesta activitat serà més respectable que enganxar-se a un videojoc, perquè prima la imaginació i no fomenta la competència. Mentrestant per a la sociologia s'aprofita tot: «Jo, podria dir la Mercè, asseguda en una bossa d'esport, estic a sobre del meu tron, que és d'or, tinc la casa plena de criades i em banyo en una banyera en la qual puc nedar.» «Jo també tinc tron d'or, la interromp l'Arantxa, i la meva casa és un *pazo* amb un jardí que no té final, tot ple de plantes, i flors, i arbres, i fonts... i de tot... I, a sota del tron, que abans no ho vaig dir, deso un munt de coses boníssimes, que no has tastat mai, com ara xocolata amb móres.» «Doncs jo, diria la Sabela, que en això tots els països són iguals, tinc una cabellera fins als peus i vaig vestida només amb tres conquilles petites» i totes riuen de l'atreuiment d'imaginar la presumible col·locació de les petxines. Les nenes s'entrenen així per ser tot just allò que s'espera que siguin: consumidoras compulsives i mestres de la seducció. Malgrat tot, el joc és literatura. Literatura oral. I podria reconduir-se per a convertir-se en la base amb la qual formar vertaderes crítiques de la cultura. Perquè la tradició femenina, i espero que als homes de la literatura no els incomodi aquesta idea, és una tradició fortament literària.

Més que a partir de valors esportius, valors competitius, valors militars, valors religiosos... les dones viuen les seves vides (interpreten les seves vides) a partir de valors literaris. La força de la paraula és poderosíssima en la subcultura de les dones. Mesurades en l'insult, però expressives en la tendresa; atrevides a l'hora de declarar els seus sentiments, però susceptibles si l'interlocutor parla d'un assumpte del qual no hauria de parlar o fa servir una paraula que ni tan sols s'hauria d'esmentar, les dones semblen les dipositàries de la paraula. Per això el tòpic diu que la dona parla. També assegura que parla més que l'home. Malgrat tot el seu és un discurs irrellevant, lleuger, discurs de conversa, d'acudit, de relat oral, pura tafaeria. El discurs masculí, pel contrari, és un discurs elevat, de vegades científic, rigorós, o artístic. En aquest tòpic no té sentit que la dona, en el cas improbable que escrigui, tingui un discurs propi. I, no obstant això, amb una literatura que recrea l'inconscient col·lectiu masculí, com si estigués exclusivament feta per autors, destinada a lectors i amb vocació de versar sobre els assumptes dels homes, què li pot correspondre al discurs de les dones si no és la dissidència?

IV

Arribats en aquest punt, vull aclarir les coses i que no se m'enutgin els homes presents. Les dones no contaran millor que els homes, no seran millors narradores, o poetes, o dramaturgues. Senzillament les dones reclamen el seu indret a la foto del món, la qual cosa és justa; i fer-ho no implica pas abanderar-se amb la mercadotècnia (la dels *llibres de dona jove* que de vegades exploren les editorials), és un acte de dissidència. Per això no totes les dones que escriuen estarien incorporant aquest punt de vista alternatiu al qual he fet al·lusió; en molts casos les dones per a triomfar en la literatura, com en altres camps socials, assumeixen el discurs majoritari, el discurs dominant. No vaig visitar mai un taller tèxtil de Manchester durant el segle XIX però puc imaginar de sobres la pelussa surant a l'aire, la humitat, els dits paralyzats per la fredor, la fam, el cansament, la relació d'amor i odi cap al patró que m'humilia i em paga. No vaig ser-hi mai, però altres em van donar ulls per a veure-ho i ara jo també puc explicar-ho. En bona lògica no fa falta néixer amb cos de dona per a posar-se a la pell de les dones ni, pel contrari, néixer amb cos de dona assegura tenir aquesta veu dissident. Més aviat les dones quan escriuen estan en la disposició idònia per a incorporar una veu discordant i introduir assumptes que s'escapen del

pensament únic que ens assola, o per a fer-ho dins dels esquemes d'interacció propis de les relacions entre dones, que segons la lingüística o l'antropologia continuen vigents. Perquè l'home heterosexual i blanc, d'edat mitjana, de posició econòmica acomodada i format en la cultura occidental no és culpable de re, ni és l'enemic públic número u. Senzillament la seva visió del món no és l'única que existeix.

Un assumpte com la violència de gènere no és freqüent en la literatura. No va poder ser-ho, històricament, si tenim en compte la consideració que el pensament dominant tenia de la dona: «La dona és l'enemiga de l'amistat, el dolor inevitable, la temptació natural, el perill domèstic... el mal necessari» predicaven els pares de l'església quan volien preservar els seus homes del tracte carnal amb una dona. I dit sigui de passada, si en els pròxims anys l'església continua la seva creuada per preservar l'home del tracte carnal amb un altre home, ben segur que millorarà la seva carta de presentació de les dones. El problema rau en què l'escriptor pensa també en el seu auditori i, tal vegada per això, molts homes que, de nens, van ser víctimes de la mateixa violència que castigava les seves mares, no la van convertir en motiu literari com van fer amb els triangles amorosos, l'heroi alliberador o la tan gastada «joventut dolça joventut». La incorporació de veus dissidents és així una manifestació col·lectiva contra el pensament únic i ha de ser saludada per *tod@s* (tots-es). Ser dissident avui suposa rebutjar totes les formes de repressió: el *sexisme* i el *racisme*, dos pals de la mateixa branca, però també la *discriminació per motius d'edat*, una forma de desigualtat comunament inadvertida, que manté el tòpic: amb els vells conservadors per definició i els joves desitjosos de canviar el món; o aquell altre pel qual els joves no tenen opinions profundes ni els vells senten passions arravatades com si totes les nostres actituds vinguessin dictades pel calendari. Quan relacionem aquestes formes de repressió amb l'explotació de recursos del Tercer Món i els interessos que sustenten la lluita de classes, tenim el compromís ètic: les coses no són com són perquè hagin de ser així, sinó que són com són perquè a alguns els va molt en l'empresa. Per això, des de la lògica, però també des de la cultura, hauríem de rebutjar tota estructura argumental que justifiqui la subordinació i mai més, *nunca más* com es diu al meu país, enfrontar l'home amb la dona, ment contra cos, cultura contra naturalesa per a sostenir que els primers termes de cada parella són els bons i els segons són els dolents. *Nunca más*. Com a resultat tindrem una nova

forma de concebre la naturalesa, una nova ètica i una nova política, basada en el consens i no en una democràcia numèrica que, evidentment, és feta per ofegar els dissidents. Però també tindrem un nou art, una nova literatura... i en això ens trobem.

V

Perquè si jo estic aquí és perquè acabo de publicar una novel·la d'aquestes que en diuen de dona. *Herba moura* (Morella vera) és el títol de l'obra i el nom d'una planta que comparteix amb la literatura el poder narcòtic de mitigar el dolor i amb les dones la mala fama; de l'*herba moura*, es diu sense fonament que és tòxica, igual que de les dones se'n diu sovint sense fonament quatre de fresques. Va ser formidable trobar una planta amb aquest poder guaridor, usada als monestirs medievals com a analgèsic, i amb un nom que sonava semblant al meu perquè això em permetia integrar-me en la història de les dones. Jo volia jugar a reescriure la història, per a donar veu als sabers de dona que anàvem perdent amb el fastigós pragmatisme que ens envolta, com els poders guaridors de les plantes. Quan a l'escola ens diuen que l'ésser humà és un animal racional de ben cert que ens menteixen perquè la capacitat d'elaborar pensaments racionals, tot i ser important, no ens esgota (i tinc per cert que molts animals, com ara les rates de laboratori o els gossos de paller, realitzen tasques racionals complexes). Allò que defineix els éssers humans és la capacitat de sentir emocions. En aquest sentit *Herba moura* és un cant a les passions: a la passió amorosa, sens dubte, però també a altres passions «infamants» com la de l'amor pel coneixement, la de l'amistat, la de la maternitat, la de la lectura i la de la paraula. Un dels responsables de la idea d'un ésser humà reduït a mera consciència racional va ser el filòsof Descartes. *Herba moura* pren la seva vida com a motiu, sobre la base de dades històriques, però amb la gosadia d'inventar-li les passions amagades en la intimitat, des de la perspectiva de tres dones: la reina Cristina de Suècia, la seva amant holandesa Hélène Jans i una dona gallega del segle XXI, desencantada de la vida universitària, on fa una tesi sobre el filòsof, l'Eínés Andrade. El fil que uneix les tres protagonistes és la història de la vida quotidiana, d'aquests sabers amagats que les dones es transmetien les unes a les altres desats en guardioles de castanyer, amb la dot, amb les receptes per a guarir les malalties de la família i les cartes d'amor. En aquest sentit, la relectura de la història és una gosadia, una dissidència, perquè si per un atzar, o per una investigació com la de l'Eínés

Andrade, descobríssim ara que Descartes i tot el món acadèmic estaven equivocats i els humans no fóssim animals racionals, sinó animals passionals, no se'ns permetria argumentar amb les cartes, les receptes i els sabers que desem amb la dot de l'àvia, encara que els haguéssim heretat del mateix Descartes, ja que això no s'ajusta al mètode científic. A la novel·la, emulant aquest coneixement desordenat i asistemàtic –l'únic que se'ns va permetre acumular a les dones als gineceus apartats de l'Acadèmia, de la Universitat, del Laboratori– s'hi barregen realitat i ficció, cartes entre els personatges del segle XVII i correus electrònics entre els del segle XXI, conjurs per atraure amants difícils i receptes antigues per a no restar mut davant de l'ésser estimat, poemes actuals que s'escriuen des de la desesperança, fragments d'assaig amb distints punts de vista i invents de dones que, per ser de dones dissidents, no arriben a tenir èxit. Però, sobretot, *Herba moura* vol expressar la por al pas terrible del temps i cantar les passions irreductibles amb la idea que, atès que la mort de segur que arribarà, convé, mentre sigui possible, anar festejant la vida. Finalment, la novel·la concedeix protagonisme al valor de la paraula, perquè elaborar un discurs propi és una de les formes més suculentos de degustar la vida, que si les paraules estan ben escollides i l'ànima al punt just poden allargar el plaer com afrodisíacs i calmar el dolor com analgèsics, que per alguna cosa afrodisíacs i analgèsics també són paraules.

Com a dona dissident que aspiro a ser espero no haver dit més del mateix. Res no em disgustaria més. Tornar sobre el *problema de la dona* no és caminar pel mateix rierol encara que se'ns vulgui vendre contínuament que es tracta d'un assumpte superat. El 70% de les persones del món que viuen en la pobresa absoluta són dones tot i cobrir les tres quartes parts de les hores de treball remunerat, per la qual cosa, s'ha de dir també, reben la meitat del salari dels homes. Les dones continuen fent la major part de la feina domèstica (s'ocupen de la casa, de criar els fills, de tenir cura de les persones grans i dels malalts, de produir els aliments bàsics, de mantenir les relacions socials), tot això que ni es reconeix ni es valora. Les dones només posseeixen l'1% de la terra, a penes tenen accés a préstecs ni dret a herència. A més a més són objecte de maltractament en la parella, tràfic sexual, violació, mutilació genital, infanticidi selectiu, crims per a restaurar la seva honra. Quan adopto un punt de vista feminista, no parlo en benefici meu, vull dir que en res té a veure amb la meua consideració el fet que jo sigui una dona. Vull creure de mi que

pensaria de la mateixa manera si fos un home, o transsexual, o *queer*. Igual que crec que el racisme és dolent encara que m'hagi tocat néixer amb una pell blanquíssima. Però parlàvem de dissidència. Les polítiques d'igualtat amb les quals de vegades els governants pretenen emmordassar la dissidència femenina, tot i ser positives i necessàries, estan dissenyades per a uniformar-nos, perquè siguem iguals, en lloc de diferents, però posseïdors dels mateixos drets. Un moviment artístic subversiu durant els anys 90, les *guerrilleiras*, denunciava que les arts plàstiques continuen enfosquant la figura de la dona atès que menys del 5% de les obres guardades als museus han estat fetes per dones mentre el 95% dels nus són femenins. Això deu voler dir alguna cosa. Elles citaven repetidament entre els avantatges de ser una artista el de treballar sense la pressió de l'èxit, el d'estar segura que qual-sevol treball que fessin seria qualificat de *femení* o el de figurar a les versions revisades de la història de l'art sense patir el pudor de ser vistes com a un *geni*. I això és el que passa encara avui. La literatura està molt relacionada amb aquest panorama. El 90% dels analfabets del món són dones, de manera que la superació personal que implica la cultura escrita, de la qual nosaltres formem part, esdevé aliena a moltes dones. Existeix una dissidència que, a pesar de la seva considerable variació interna, es falseja amb la denominació homogeneïtzadora de *feminisme*, una etiqueta que es va convertir en tòpic per a parlar de la revolució (també tòpica) dels costums sexuals de les dones occidentals de classes mitjanes als nuclis urbans. No tenia, per cert, en compte les dones del Tercer Món, ni les dones de les perifèries a Occident (com ara les gallegues), ni les dones massa pobres per pensar en un altra cosa distinta que obtenir menjar, ni les dones massa analfabetes per somiar amb l'art, ni les dones rurals massa aferrades a la seva casa i als seus per sentir-se incloses en la convocatòria, ni, en general, les que pensessin diferent d'alguna de les altres maneres de pensar diferents. Per això encara avui *feminisme* és sinònim de manifest de minories, d'una actitud agressiva, d'un moviment atrevit que a *moit@s* (molts-es) els fa por. Probablement és arribada l'hora de considerar el feminisme com a un moviment dissident, tal com altres moviments alliberadors que persegueixen una societat més justa i més feliç; un moviment, per cert, que no exclou ningú. No exclou les dones d'altres latituds, encara que elles exigiran incorporar punts de vista propis, per sorprenents que de vegades ens resulten des d'aquí estant. No exclou les dones pobres i sinceres que al poder li

semblen insignificants i als grups feministes organitzats els resulta massa difícil articular com a col·lectiu. No exclou les dones velles, de les quals es diu, amb una arrogància que ignora com és d'accidental l'existència, que ja van fer la seva vida. El feminisme no exclou ningú. Ni molt menys el feminisme exclou els homes. Perquè l'alternativa al poder patriarcal, economicista, uniformitzador i explotador no es fa sense els amics comprensius, sense els amants afectuosos, sense els benvolguts homes. En realitat, la lluita feminista és una lluita alliberadora, semblant a la que ens oposa al militarisme que ens dispara, a les oligarquies que s'acarnissen amb nosaltres, al capitalisme que ens explota, al racisme que ens classifica. En la lluita a la recerca de l'ésser humà s'exigirà que cadascú aportï allò que tingui. La veu de la dona en la literatura incorporarà vivències biològiques femenines, punts de vista diferents, com ara el resultat de comportaments, i maneres, i perfils distints. Es tracta, doncs, d'una dissidència tan necessària com totes les altres perquè la diversitat de discursos, com la diversitat biològica, cultural, lingüística, de comportaments, sexual, d'idees, és un bé de *tod@s* (tots-es) i no s'ha d'interpretar el seu deteriorament com a conseqüència inevitable del progrés, sinó com una calamitat més de l'ordre mundial establert, un ordre mundial que pot i s'ha de canviar. En un moment com aquest de multiculturalisme i d'exaltació de les minories, en una època en què ens tocarà cohabitar amb els refugiats de països llunyans, en la qual haurem de resistir com mai contra el colonialisme i contra els interessos del mercat, allò millor de la dissidència, de totes les dissidències, és que ens col·loquem en disposició de construir una figura com aquestes que agraden al subcomandant Marcos, una figura radicalment bella i perfecta; ens trobem en disposició de construir-nos un món nou. Gràcies.

Tradició i dissidència en la literatura catalana

Davant les cultures heretades

Tradició i dissidència als Països Catalans

Dolors Bramon

Ningú no dubta que un esplendorós període islàmic forma part del passat dels territoris de la Catalunya Nova, del País Valencià i de les Illes Balears, però els historiadors ens hem d'esforçar a fer entendre que la penetració de musulmans a Hispània també va afectar les terres avui catalanoparlants més septentrionals. Cal insistir també que a partir de l'any 711 la Península Ibèrica va passar de domini visigòtic a domini islàmic i que aquest canvi polític s'ha d'entendre com una ruptura amb la seva història anterior. Això és així perquè la societat peninsular va quedar inclosa dins d'un nou sistema de govern que es regia des de Damasc segons les directrius de l'islam. Per aquest motiu els territoris hispànics van experimentar una forta orientalizació. De la mateixa manera, la continuada afluència de berbers islamitzats a la Península comportaria, al seu torn, una bona dosi d'africanització.

Els musulmans invasors foren els primers a posar en relleu aquesta ruptura política i ho expressaren clarament mitjançant el canvi radical de nomenclatura: en endavant, el territori s'anomenà l'Àndalus i el terme andalusí s'aplicà a les zones de les antigues Hispània i Gàl·lia gòtiques mentre van estar sota govern de musulmans. L'extensió geogràfica de l'Àndalus va ser, per tant,

Dolors Bramon. Membre Corresponent de l'Institut d'Estudis Catalans, és Doctora en Filologia Semítica i en Història Medieval per la Universitat de Barcelona, d'on és professora d'estudis Àrabs i Islàmics. Treballa sobre l'islam, el passat andalusí de les terres avui catalanes i els arabismes en el català.

de superfície variable segons el moment cronològic que es consideri: Narbona, per exemple, va deixar de ser andalusina l'any 759 i el mateix cal dir de Girona, el 785, de Barcelona, el 801, de l'anomenada Catalunya Nova a mitjan segle XII i del País Valencià i de les Illes Balears a la segona meitat del següent.

Tant pel que fa referència al conjunt de la Península com de les terres avui catalanoparlants, no es pot parlar globalment de conquesta –ni tampoc de Reconquesta després– perquè es tractà, fonamentalment, d'una invasió, d'una successiva presa de poder i d'una progressiva instal·lació de musulmans. Dins l'àmbit avui català només es van produir enfrontaments bèl·lics a Tarragona, Iluro (o Mataró), Egara (o Terrassa), Empúries i és evident que també a algun altre lloc que la documentació no especifica; però consta el lliurament per capitulació de poblacions tan importants com Barcelona i Girona. Pel que fa al territori valencià, desconexim els detalls de la seva incorporació a l'Àndalus i són també molt escasses les notícies referides als tres primers segles de domini islàmic. Finalment, les Illes Balears no passaren a formar part de l'estat andalusí fins l'any 902.

El complex ventall ètnic que caracteritzava la societat hispanovisigoda es va veure incrementat amb l'establiment de població forània, sobretot de les nissagues àrab i berber. El sotrac de la invasió va provocar la fugida de població hispànica més enllà dels Pirineus, però és obvi que el nombre dels qui optaren (o dels qui pogueren optar) per l'exili va ser petit i estretament relacionat amb la situació econòmica i/o geogràfica dels afectats. Coneixem els casos dels bisbes de Toledo i de Tarragona i el dels anònims *hispani* que figuren en les fonts franques a partir del segle VIII. Fa temps que ha estat assenyalat el desplaçament de població de la ciutat cap al camp i del camp cap a la muntanya, de manera que a les ciutats van romandre-hi els qui van pactar de seguida amb els nouvinguts i les autoritats designades per aquests. Del despoblament urbà se'n fan ressò tant les cròniques àrabs com les llatines i unes i altres es refereixen a tot l'àmbit peninsular. Un bon exemple pot ser el de la capital valenciana que figura a les cròniques primerenques com a *balad Balansiyyah* (és a dir, com a territori valencià) i no experimenta urbanització fins a les taifes del segle XI; Tarragona sembla que restà despoblada; el nom de Morvedre s'arabitzà a partir de «muro vetero» i l'antiga *Cartagonova*, o Cartagena, es convertí en un llogarret.

Ara bé, aquest moviment de persones no ha de ser entès de cap manera com un canvi massiu d'indígenes per foranis, ni molt

menys com una substitució de l'antiga població –cristiana, jueva o pagana– per una de nova i de religió musulmana, tal com encara massa textos indueixen a creure quan qualifiquen sistemàticament d'àrabs els habitants de l'Àndalus. En aquest sentit, no és correcte parlar, per exemple, de la Mallorca o de la Dènia àrabs, de les sudes àrabs de Tortosa o de Lleida, dels banys àrabs de València, de l'alcaçaba àrab d'Alacant o de l'exèrcit àrab d'Almansor que destruï Barcelona l'any 985. En tots aquests casos el qualificatiu adequat és el d'andalusí.

Fent un pas més, crec que també cal insistir en què no tan sols no hi va haver substitució massiva de persones sinó que el nombre de nouvinguts va ser relativament tan escàs que només es pot entendre el ràpid triomf polític i social de l'islam i el progressiu canvi cultural i religiós de la població autòctona si tenim en compte la lliure acceptació i la consegüent islamització i arabització de la gran majoria dels hispanogots del moment. Tot i la dificultat de comptar gent en època tan reculada, sembla que uns 100.000 homes van passar l'estret de Gibraltar entre 711 i 801, data de la conquesta franca de Barcelona. Comparant aquesta xifra amb les estimacions fetes sobre la població visigoda, que oscil·len entre els 6 i els 9 milions, caldrà admetre l'enorme desproporció entre invasors i autòctons durant la primera centúria de govern andalusí.

Abans de prosseguir, val la pena d'advertir que encara que ara i aquí destaquí aquesta desproporció ètnica i encara que defensí la continuïtat de la majoria de la població en el sòl hispànic, estic d'acord amb la visió rupturista d'aquest període històric i, per tant, no estic gens a favor de les tesis continuïstes d'altres historiadors que sostenen que l'escàs nombre d'invasors hauria estat assimilat per la gran massa de població indígena i que, malgrat la invasió islàmica, s'hauria aconseguit mantenir l'essència de «*lo español*».

Tenim alguns elements que ens permeten establir la permanència de la població local i l'acceptació del nou govern: així, un fragment de la *Crònica del Moro Rasis* (segle X), explica el següent dels castells de Lleida: «*quando los moros entraron en España, las gentes que morauan en estos castillos fizieron pleitesía con los moros e fincaron en sus castillos, e los moros sin contienda*». Semblantment, l'andalusí al-Udhri (m. 1085) relata que a Osca, després d'un setge de set anys de durada, la població autòctona sol·licità la pau als invasors. Segons aquest historiador, generalment ben informat, «qui va convertir-se a l'islam seguí sent amo de la seva persona, dels seus béns i dels seus privilegis, però el que va romandre

fidel al cristianisme hagué de pagar [l'impost de] la capitació». Tot seguit, mostra l'adequació al canvi en afegir que en el seu temps no quedava a Osca «cap àrab pur que sigui descendent d'àrabs de soca-rel amb l'excepció dels que fan remuntar el seu llinatge als que van abraçar l'islam llavors».

Al seu torn, el cordovès Ibn Hazm (m.1064) escriu que el comte visigot epònim del llinatge que en endavant rebria el nom de Banû Qasî «es traslladà a Síria i es convertí a l'islam en presència del [califa] al-Walîd» i deixa també constància d'altres nissagues de muladís (és a dir, d'hispanics convertits a l'islam) que assoliren poder a la Frontera Superior: a més dels ja esmentats Banû Qasî, parla dels Banû Xabrît i dels Banû 'Amrûs i cal notar que els dos primers tenen noms familiars fàcilment relacionables amb els ètims hispans Cassius i Saporitus i molt possiblement també el tercer amb Amorós. Així mateix, l'anàlisi del *Llibre de la selecta col·lecció de genealogies dels àrabs* del ja citat Ibn Hazm mostra ben clarament que els andalusins àrabs d'origen –real o suposat, tal com acabem de veure– van ser sempre minoria a tot l'Estat. Aquest autor és ben taxatiu quan escriu que al segle X ja no era possible distingir l'origen àrab, berber o indígena de la població andalusina. La seva afirmació constitueix una prova evident que s'havia produït un procés d'uniformització molt intents i al qual a parer meu, va contribuir la progressiva islamització dels hispans i la gradual arabització dels seus noms d'origen així com també la dels noms dels berbers que, per raons de proximitat geogràfica, havien anat arribant sense solució de continuïtat.

Sóc molt lluny d'insinuar que les conversions a l'islam fossin fàcils i molt menys de cometre l'error de qualificar de simple o de senzilla aquesta manera d'entendre Déu, però és obvi que l'acceptació del nou credo per part dels hispans es veié afavorida per la flexibilitat de la doctrina alcorànica que aleshores encara no havia estat encotillada per la jurisprudència elaborada en el si de les escoles jurídiques expandides entre els segles VIII i IX i que avui segueixen en vigor. Per altra banda, cal no oblidar que els estudis sobre la situació religiosa de l'època visigoda palesen que el cristianisme només estava arrelat a les metròpolis i al llarg de les grans vies de comunicació. És a dir, que tal com ens informen els experts, existien a Hispània bosses de paganisme que l'islam no podia tolerar i que per llei havia d'integrar mitjançant la conversió.

Més endavant, amb les successives conquestes cristianes i en virtut dels pactes establerts, els andalusins vençuts pogueren restar sota el nou domini cristià i conservar el seu credo, institu-

cions i llei pròpia amb algunes limitacions. Aquests musulmans sotmesos apareixen en la documentació coetània com a moros o sarraïns, si bé la historiografia els dóna el nom de mudèjar (arabisme que significa «amansit» o «domesticat») i el de moriscos després del seu baptisme, generalment forçós. Per la documentació que ens ha arribat sabem que als nuclis urbans els musulmans de les zones conquerides disposaren d'un any de termini per abandonar les seves cases –repartides després entre conqueridors i repobladors– i establir-se en un barri perifèric propi, però és obvi que a les terres més septentrionals van tenir més possibilitats d'emigrar cap a territori encara andalusí, previ pagament d'un impost de sortida. En aquest sentit, si bé sabem que després de la conquesta franca de Barcelona, l'any 801, alguns s'hi van quedar i van participar en algarades contra correligionaris seus, aquesta notícia no ha de ser entesa com a norma general de les terres que avui constitueixen Catalunya, on fins a les conquestes de mitjan segle XII no sembla que es pugui parlar d'un remanent islàmic de certa consideració. Ben al contrari, amb la conquesta del País Valencià a mitjan segle XIII per obra de Jaume I ja no va ser possible prescindir dels musulmans dels territoris incorporats al seu domini perquè eren necessaris per a continuar-hi l'activitat econòmica. A les Illes Balears consta l'exili cap a terres nord-africanes o l'esclavatge dels conquerits.

Amb el pas del temps, la Monarquia hispànica intentà l'homogeneïtzació de tots els súbdits alhora que l'Església anava incrementant el proselitisme envers les minories religioses considerades dissidents. Llavors van iniciar-se els batejos en massa, primer a la corona de Castella (1501-1502), després a la de Navarra (1516) i, finalment, a la catalanoaragonesa durant les revoltes dels agermanats (1525-1526). Això no obstant, la malfiança cristiana envers la poca fidelitat al nou credo per part dels moriscos cristal·litzà en l'Edicte General d'Expulsió que es portà a terme entre els anys 1610 i 1614. Cal assenyalar, però, que no tots els moriscos van ser expulsats i que altres van aconseguir de tornar als seus llocs d'origen. Finalment, encara que els experts no puguin donar xifres ni tan sols aproximades, resulta innegable que l'existència d'aquests «cristians nous de moro» que van continuar vivint a territori catalanoparlant després de l'expulsió es va anar difuminant entre la dels seus veïns i tard o d'hora van anar abandonant la pràctica de l'islam. La destrucció sistemàtica de la seva societat i altres motius que entren en el món de la privacitat van anar portant-los cap a la seva desaparició com a fidels de l'islam.

Recapitem: El domini islàmic a les comarques del Rosselló, el Conflent, el Vallespir, i a la Catalunya Vella durà només uns cent anys, però es perllongà quatre segles a la Catalunya Nova, cinc al País Valencià i tres a les Illes Balears. A l'hora de resseguir les seves influències, cal considerar també el temps en què van quedar mudèjars als Països Catalans: cinc segles a les conques de l'Ebre i del Segre, quatre més al Regne de València i el mateix, però amb un nombre molt reduït, a les Balears. Aquesta presència es perllongà en el període morisc fins a l'expulsió de principis del segle XVII. És evident que un total de nou-cents anys de contacte entre comunitats islàmiques i cristianes havien de generar influències de tota mena i cal pensar que aquestes influències van abastar els àmbits més diversos del conjunt de la societat. Cal fer referència, per exemple, en el camp de la indumentària, a la sèrie d'arabismes que deriven de l'andalusí *aljúbbaḥ*: aljuba (aviat obsolet) gipó, gipat, jupa, jupó i engiponar, en el català; *chupa*, *jubón*, *jubetero*, *jubonero* o *jubetería* en el castellà; *gibão*, *jubão*, *aljubeta*, *algibeta*, *algibetaria* o *aljubeteiro*, en el gallec, i *chipón*, *chubón* i *chibón* en l'aragonès (a més a més dels *gippone* i *giubbone*; del *gipon* i *jupon* i de la *jupe*, de l'italià, de l'occità i del francès). Semblantment es pot dir de la gastronomia, amb la introducció de nombrosos productes especialment vegetals tal com palesen els arabismes, a l'existència d'alguns plats nous, com el torró i el menjar blanc, o a l'ús generalitzat de les espècies com a condiment i que figuren en els receptaris medievals, com el *Libre de Sent Soví* o el *Libre del coch*.

Això no obstant i en el conjunt de la societat ja teòricament cristiana, la implantació de la Inquisició espanyola comportà la dissimulació dels hàbits dels possibles sospitosos i els cristians nous s'esforçaren a esborrar qualsevol de les influències llavors encara evidents. Com a conseqüència de l'actuació de l'anomenat Sant Tribunal, es produí un intent sistemàtic d'ignorar tots els vestigis del passat islàmic i, naturalment, també del jueu. Una bona mostra d'aquest món plurireligiós perdura encara en l'expressió «fer dissabte» (amb l'equivalent «hacer sábado» en castellà i que desconec si existeixen paral·lels en èuscar i en gallec) que vol dir fer neteja a fons i que, evidentment, es podia i es pot fer qualsevol dia de la setmana. Però netejar la casa el dissabte, canviar-se de roba el diumenge i rentar-la i estendre-la el dilluns era proclamar que la família observava la festivitat cristiana i estar, almenys en aquest punt, fora de perill. També en el mateix sentit, sabem que si bé es van conservar les cattedres d'hebreu per als

estudis bíblics, la llengua àrab fou oblidada. Així es va posar de manifest quan Carles III va voler restablir els estudis d'arabisme i per a poder portar-los a terme va haver de recórrer a estudiosos estrangers, monjos maronites sobretot.

Per tot això, de totes les influències del nostre passat islàmic, només han persistit clarament i fins avui els arabismes, els quals són presents a tots els àmbits del lèxic i de l'onomàstica del català. És obvi que el major nombre d'arabismes entrà a la llengua catalana durant el període mudèjar, sobretot a través del contacte amb els valencians i, en menor grau, amb els de la Catalunya Nova i Illes Balears, i és evident que desaparegueren els que al·ludien a coses que anaren quedant obsoletes amb el temps (roba de vestir, cuina, tècniques diverses, etc.).

Al principi els arabismes designaren coses desconegudes fins llavors. Aquest és el cas de molts productes agrícoles (arròs, *arroz*; safrà, *azafrán*, *açafrão*, *safrana*); farmacològics (sucre, *azúcar*, *açúcar*, *açucrer*; càmfora, *alcanfor*, *cânfora*); de noves tècniques (cènia i sínia, *aceña*, *acenha*, *acea*; quitrà, *alquitrán*, *alcatrán*, *alcatrão*); d'utensilis diversos (gerra, *jarra*, *xarra*, *xerra*); de noms de nàutica (xabec, *jabeque*, *xaveco*); d'animals exòtics (gasela, *gacela*; papagai, *papagayo*, *papagaio*), etc.

D'entre els arabismes, n'hi ha que són propis de les altres llengües hispàniques però no del català (*acelga*, *acelca*, *azelga*; *aceite*, *aseite*, *azaite*, *azeite*; *albáitar*, *albeite*, *alveitar*, etc.). Però també es dona el cas contrari, és a dir, el fet que el català ha conservat arabismes que eren vius fa temps entre els que parlen castellà o gallec i que han caigut en desús. Així s'observa en mots com *alhamel* o *alfóstigo* que corresponen al camàlic i festuc que encara avui utilitzem els catalans. Com a conseqüència de la diversa duració del període islàmic de les terres catalanes, el català conserva sinònims procedents de l'àrab i del llatí, com tramús i llobí; alfals i userda o almàssera i trull.

Els arabismes que van ser incorporats a la llengua catalana però no a la castellana ni a la galaicoportuguesa resulten més difícils de detectar i aquest és el cas d'alguns verbs molts característics (engiponar, entabanar, nafrar, etc.) o d'altres termes comuns com caliu, escalivada, enxaneta, galzerans, gallerans, rajola i d'expressions com «a la babalà», literalment «a la providència de Déu»; «en doina», que significa «d'un cantó a l'altre» o «en moviment desordenat» i «de gaidó» i «de gairell», que vol dir «tort» o «inclinat». Una de les paraules catalanes l'origen àrab de la qual ha passat més desapercebut és l'adjectiu tafaaner i el verb

tafanejar que, com és sabut, equivalen al *fisgón* i al *fisgonear* del castellà i que significa «ficar el nas en qüestions d'altri o en coses que no n'hauríem de fer res». L'origen dels nostres catalans tafaner i tafanejar prové de l'àrab *tahuna*, d'on derivaren els termes tafona, atafona, tahona, tafona que encara volen dir «moli». El moliner andalusí era el *tahhan*, paraula que es transformà en *taf-fan*, origen de l'actual tafaner. La metonímia és fàcilment comprensible perquè els homes tafanejaven o feien el tafaner mentre es molia el gra o esperaven el seu torn.

En general, els arabismes catalans es caracteritzen per una menys freqüent incorporació de l'article àrab /al/, com pot observar-se en les sèries cotó, algodón, algodão o garrofa, algarroba, alfarroba, algarrofa. També és molt freqüent la pèrdua de la radical final de l'ètim àrab, sobretot la /n/, com succeeix a mesquí, que es recupera en els seus derivats (mesquins, mesquinesa) però també d'altres consonants, com la /b/, cas d'al'aqrab > alacrà, o la /q/, en alambîq > alambí. Sovint el català introdueix una /r/ paràsita en paraules d'origen àrab (*sindiyyah* > sínd[r]ia, alhabaqah > alfàb[r]ega i a vegades es produeix un canvi entre les consonants àrabs /l/ i /r/ que passen al català convertides en /r/ i /l/, tal com es pot veure en *gurfah* > golfa o *gandûr* > gandul. El fenomen anomenat en àrab *tafkhîm* que consisteix en la tendència de la vocal /a/ a convertir-se en /o/ en entorns velars o labials també es reflecteix en *xarâb* > xarop o en *alqawwâdah* > alcavota. Succeeix el mateix, a partir dels dialectes andalusins, amb el fenomen anomenat *imâlah* consistent en la tendència espontània del canvi de /a/ per /e/ i fins i tot per /i/, tal com mostren les sèries *sâniyyah* > sènia, sínia; *sâqiyyah* > sèquia o síquia o *satl* > setrill, sitrell.

Finalment, val la pena cridar l'atenció davant la continuada pèrdua d'arabismes en totes les llengües peninsulars: si el castellà i el galaicoportuguès fa temps que han perdut el terme *chafariz* i les seves variants *jaraíz*, *zafareche*, *zafariche* i *xafariz* mentre que el català conserva encara safareig com a receptacle amb aigua per rentar o com a cambra on hi ha instal·lat un safareig o la màquina de rentar roba, els pisos petits l'estan fent desaparèixer i ja només queda com a activitat xafardera de les dones en els rentadors públics, és a dir, com a sinònim de tafanejar.

Dissidència de baixa intensitat

Ignasi Riera

Aquesta és una simple hipòtesi de treball: sóc del parer que, a la literatura catalana del segle XX i dels primers anys del segle XXI, i malgrat les turbulències socials-culturals-polítiques-nacionals que ens han marcat, la dissidència literària ha estat *de baixa intensitat*. Miraré d'explicar per què.

0. Hauríem de recordar la complexitat del temps triat per al comentari. El segle XX començava, per a la literatura catalana, en un nou Paleolític, sense una eina (=llengua) fixada normativament, amb connexions insuficients entre els països de parla catalana, després d'una decadència complexa, amb unes coordenades polítiques clarament desfavorables, sempre com a torna d'Estats poderosos, amb pretensions unitàries en nom de la modernitat, i un teixit social dominat per nous rics, més sòlids en el seu compte corrent que no pas en la seva passió cultural. En cada un dels nostres països, a més, un dels poders en exercici era l'Església Catòlica, un dels pocs col·lectius amb capilaritat fins als ra-

Ignasi Riera i Gassiot (Barcelona, 1940). Des de 1969 a 2003 ha viscut a Cornellà de Llobregat, on ha estat quinze anys regidor pel PSUC i per ICV. Va ser dotze anys diputat al Parlament de Catalunya. Des de 2003 viu a Madrid. Tècnic editorial, professor d'adults, periodista i escriptor. Ha publicat més de cinquanta llibres de novel·la, assaig, retrat biogràfic i pamflet. Publica cada dia una columna al diari *Avui*. Darrers títols: *El Llibre d'Hores del ben menjar*, *Un català a Madrid*, *La revolta dels avis* i *Memòries d'un nen golut* (en premsa).

cons més ignots de la nostra geografia i amb una organització efectiva, amb pocs marges de discussió ideològica: és a dir, dogmàticament estructurada.

En la darrera part d'aquest període, en un marc de llibertats (si més no incipients i sense massa censures polítiques), després de la mort del General, també en un novembre de fa 29 anys, ens trobem amb noves paradoxes: la divisó políticoadministrativa dels fusterians (i goso dir que utòpics) Països Catalans, en tres (o quatre) realitats estatals –Andorra, França, Itàlia i Espanya– i en tres (o quatre) comunitats autònomes: Balears-Pitiüses, País Valencià, Aragó i Catalunya-Principat, mal connectades pel que fa a les polítiques lingüístiques i d'indústries culturals. Si associacions professionals d'escriptors i d'editors (i un parell de fundacions altament benèfiques), més l'Institut d'Estudis Catalans, que hauria d'exercir com a Acadèmia i com a vincle científic, i àdhuc «sentimental», han trencat, en teoria, aquesta diversitat administrativa, el dia a dia (com ara les relacions entre literatura i circuits acadèmics de tots els nivells) no resulta gens fàcil. Ni la presència dels mitjans de comunicació, que recorden, algun cop, que aquesta producció literària en llengua catalana existeix, connecten efectivament aquesta àrea nacionalitària (a l'existència de la qual, per cert, s'oposen els projectes legals de nous estatuts d'autonomia). I un cop formulats aquests aclariments obvis, entro en matèria.

1. Inicialment, la invitació a parlar de la dissidència la vaig interpretar des d'un angle polític. Havia treballat en una editorial i amb un director literari (Alfons Comín, mort ara fa 25 anys) obsedits per la dissidència en els països de l'Est, i pels moviments de lluita contra el monolitisme, també cultural, del qualificat com a «socialisme real», expressió per obviar la paraula «comunista». La possibilitat de seguir a poca distància trobades internacionals sobre «Poder i oposició a les societats postrevolucionàries» m'havia esmussat la sensibilitat per mirar d'entendre el fenomen, tan present ara i avui en tantíssimes realitats que ningú no batejaria com a «postrevolucionàries». Ara sé que la reflexió a l'entorn de la resistència política contra poders omnímodes, avui no toca. Com tampoc no té ni el més mínim interès divagar a l'entorn del cànon, passió bizantina de crítics més o menys frustrats i una de les maneres menys enverinades

de perdre el temps, quan ens fa por l'anàlisi de llibres concrets.

Si hem de parlar de dissidència, en la literatura en llengua catalana, vol dir que hem d'avaluar si hi ha hagut processos de separació o d'heterodòxia, d'inconformisme, de rebel·lió o de discrepància, d'insubmissió i de cisma, al capdavant, contra un «ordre» establert. I aquest és el primer parany. ¿De quin ordre parlem? ¿Qui codifica aquest ordre? ¿Qui ostenta el poder executiu i judicial per garantir-ne l'acompliment? És curiós: el procés de dissidència, en l'àmbit de la llengua catalana, queda més clar pel que fa a qüestions ortogràfiques i fins i tot pel que fa a la determinació de la llengua estàndard, aplicable, per exemple, als programes de ràdio o als colobrots televisius, que no pas als models estrictament «literaris». Abans d'arribar a les *Normes ortogràfiques* de l'IEC, de 1913, gràcies a la saviesa i a la feina ben feta de Pompeu Fabra, va haver-hi moviments seriosos de dissidència, encapçalats per personalitats com el mallorquí mossèn Alcover. La revisió d'aquells debats il·lumina qüestions encara pendents: el de si les *Normes* assumien la totalitat de registres de la llengua catalana, amb totes les sòlides varietats dialectals.

Sense una infraestructura editorial suficient, sense un impuls institucional clar –que potser només va funcionar en alguns moments de la Generalitat republicana al Principat– *l'ordre, la pauta, els models*, ¿qui els ha establert? L'autoritat moral o literària de personatges reconeguts com van poder ser Carles Riba, Joan Fuster o Josep M. Llompart va ajudar-nos a créixer, ¿o no?, una de les etapes més fecundes de la literatura catalana. Quan, el 1959, va morir Carles Riba, Pere Quart va dedicar-li un poema que començava així: «Si tu no hi ets, ¿a qui ens adreçarem? Si tu no hi ets, ¿qui ens jutjarà?», que m'ha fet pensar. Perquè és la pregunta que hauríem volgut adreçar a un Sanchís Guarnier o a un Marià Villangómez. ¿És, però, el prestigi personal d'alguns escriptors allò que determina quina és la línia a seguir?

2. L'altre angle des d'on examinar els itineraris de la dissidència vindrien d'una consideració a l'entorn d'allò que acabem considerant ortodòxia o norma que els dissidents pretenen superar o, senzillament, eliminar, substituir, jubilar. Tot dissident com Déu mana, i apel·lo a la saviesa dels

àngels rebels que van dir no al *Diktat* de l'avorrida ortodòxia divina, comença per escriure l'epitafi sobre allò que creu haver superar. Italo Calvino, a *Les ciutats invisibles*, diu que «les ciutats es defineixen pel desert contra el qual lluiten». Goso dir que una o un dissident, individual o col·lectiu, sempre ha de començar sabent contra quin desert lluita. I és per això que enceto el llistat de possibles murs contra els quals ha lluitat la nostra massa assenyada dissidència:

- 2.1. Contra la voracitat de la llengua veïna majoritària. Em penso que totes les persones representades pels Galeusca hem estat i som, per definició, «dissidents». En la primera de les nostres trobades, i en el manifest final llegit a Poblet, ho suggeríem: érem i som uns utòpics pel sol fet de posar-nos a escriure en català, o en gallec o en èuscar, sense deixar-nos xuclar pel castellà o pel francès o per l'anglès. No cal que repeteixi els arguments dels que ens renyen, per la nostra ineficàcia de minoritaris. M'afalaga que hagi estat un anglès, l'amic Mathhew Tree qui ho hagi explicat amb tanta solvència, al seu llibre *Aniversari*.
- 2.2. Contra l'educació rebuda. Castellanoparlants o francoparlants per imposició escolar, hem hagut de lluitar contra la llengua acadèmicament apresada i majoritària en els mitjans de comunicació. Això ens hauria hagut de permetre una certa càrrega d'antiautoritarisme contra catecismes i imposicions magistrals. En canvi, els models –en el meu cas– de tronada literatura castellana de postguerra, amb Pemán i Marquina inclosos, hauria de donar lloc a una reparació pública per part de les autoritats polítiques. El treball (encara inèdit) sobre les biblioteques populars de Catalunya entre els anys 1949 i 1951 m'ha confirmat la pressió a què vàrem ser sotmesos.
- 2.3. Contra el jocfloralisme i altres herències rovellades. Quan el Grup de Sabadell –Francesc Trabal, Armand Obiols, Joan Oliver entre d'altres– gosa fer conya, amb perdó, contra la institució literària que ens venia des del 1324 de Tolosa de Llenguadoc i des del 1859 de la ciutat de Barcelona, tots els diluvis universals van ser decretats contra ells. El cofoïsme, amb tantes llavors clericals, d'una producció literària, basada en l'exaltació de l'Amor (això sí, cast!), de la Pàtria i

dels bons costums ha estat i és el virus informàtic que rove-lla tot intent per donar vida autònoma a la nostra producció literària.

- 2.4. Contra el puritanisme d'idearis asexuals. Hi ha tanta decència en la literatura en llengua catalana! L'amor és tan sense pell que un Vicent Andrés i Estellés pot ser considerat com un veritable dissident. L'amor cortès, de la literatura provençal, ha lluitat contra el joc de pells i els besos ben poc castos en una literatura on només és platònica la pràctica de l'amor: tot això que ens hem perdut, ai las!
- 2.5. Contra els tradicionalismes. El bisbe de Vic, Torras i Bages, excel·lent prosista d'idees, per cert, va ser autor de *La tradició catalana*, lectura que recomano perquè és una síntesi entre ordre imposat pel catolicisme i pel catalanisme, inspirat per la visió cristiana (i *ad usum nostrorum tantum*), més canònic, revisió sistemàtica de les arrels i de les conquestes del tradicionalisme... que fins i tot acabava convertint un Joan Maragall, tan poc sospitos d'heterodòxia, en suspecte pels comentaris maragallians sobre la Setmana Tràgica. Eugeni d'Ors va representar, segurament, la versió més laica del carquisme ideològic d'un Jaime Balmes o d'un Sardà i Salvany. I encara que conec menys els debats entre tradició i innovació de la ciutat de Mallorca, la lectura d'un Llorenç de Villalonga, d'una Maria-Antònia Oliver, d'un Guillem Frontera, d'una Antònia Vicens o d'un Llorenç Capellà ens donen pistes per saber què volia dir posar objeccions a l'ortodòxia defensada a pany i forrellat pels «poders socials».
- 2.6. Contra la mandra. Pot semblar una *boutade* dir que la dissidència catalana es distingeix perquè vol ser una lluita contra la mandra. El mite de la laboriositat catalana he tractat de desmuntar-lo: em considero conciutadà d'un col·lectiu bàsicament dropo i més en matèria literària. Quan Sebastià Alzamora va gosar posar en dubte Josep Carner, les reaccions contra ell (entre d'altres, les meves) van ser espectaculars. Coincideixo amb ell, tot amb tot, quan afirma que la nostra és una literatura acomplexada i sobretot quan diu: «a la nostra literatura hi ha molta enveja i poc sentit de l'humor. [...] Un mal que afecta el món literari català: la mandra».

En aquest sentit, l'aportació més sòlida en favor de la dissidència a Catalunya ha estat la lluita contra els escriptors de diumenges a la tarda. Mai com ara hauríem d'agrair l'obra sòlida i continuada d'un Josep Pla o d'un Baltasar Porcel, d'una Mercè Rodoreda o d'una Carme Riera, d'un Josep Piera o d'un Manuel de Pedrolo, d'un enyorat Jaume Fuster o d'un Josep M. Benet i Jornet, com abans d'un Puig i Ferrater. També, en aquest cas, el meu llistat pot semblar provocador. El formulo perquè el que hem de saber salvar de la nostra producció literària és, precisament, això: la producció literària estable.

«Pictoribus atque poetis...»

El vers d'Horaci em permet encetar una consideració final: crec que hi ha un abisme i una veritable fondalada entre la dissidència literària catalana i la dissidència dels seus artistes plàstics. El país de Joan Miró, de Dalí, de Maria Girona, de Tàpies, de Guinovart, de Barceló, de Renau, de l'Equip Crònica o d'Antoni Clavé..., el país del *Manifest Groc* o del Dau al set, el país de l'Informalisme, ¿té un paral·lel literari? El té, potser, i precisament, amb escriptors que viuen en contacte permanent amb artistes plàstics com J.V. Foix, Palau i Fabre, Joan Brossa, i, en un sentit força més moderat (quant a la seva producció literària, moderació que contrasta amb la seva força en tant que creadors plàstics), Tàpies i Ràfols-Casamada. L'obra literària de Dalí no és, ni de lluny, menys «dissident» que la del Dalí gairebé surrealista.

De fet, l'esdeveniment, per a mi equívoc –i no sé si precursor d'altres moviments coetanis– de voluntat transgressora, dissident, és el *Manifest Groc* (de fet: *Manifest antiartístic català*), de març de 1928, signat per Salvador Dalí, Lluís Montanyà i Sebastià Gasch. Recordo que al *Manifest* llegim coses com aquestes: «**Preguntem als intel·lectuals catalans** de què ens ha servit la Fundació Bernat Metge si després haveu de confondre la Grècia antiga amb les ballarines pseudoclàssiques. // **Afegim** que els sportmen estan més a prop de l'esperit de Grècia que els nostres intel·lectuals.» I després de la divinització del maquinisme, el *Manifest Groc* acaba amb aquestes paraules: «**Finalment, ens reclamem dels grans artistes d'avui.**» Entre els quals, els redactors del *Manifest* proposen, a més d'artistes plàstics com Picasso, Gris, Chirico, Éluard, Tristan Tzara, escriptors com Louis Aragon, Jean Cocteau, García Lorca, Maritain (*sic!*) o André Breton.

A la pregunta de si tenien raó els redactors del *Manifest*, les paraules d'un Josep Pla: «Mentre el llegíem, ens ha semblat que ens trobàvem a Itàlia en aquells mesos sorollosos d'abans de la marxa sobre Roma, en aquells mesos en els quals de cada població italiana en sortia un manifest literari, cada tres mesos, fets per xicots de casa bona, per aquells xicots que feien expedicions punitives i tenien el seu quadro de caça en el qual s'apunten els socialistes o anarquistes que havien alegrement assassinat.»

Si em sembla abusiu adscriure el *Manifest Groc* a corrents filofeixistes subscriuria les afirmacions a l'entorn dels límits de les postures elitistes dels predicadors, disposats tothora a anunciar-nos generacions d'*imparables* que semblen un homenatge a les teories del motor immòbil aristotètic.

Balanç

Parlem-ne. Per a mi, la dissidència catalana passa, sobretot, per l'aportació de l'exili literari català, amb obres de Pere Quart, Carles Riba, Avel·lí Artís-Gener, Pere Calders, Agustí Bartra, degudament antologat, per les dones escriptores –Víctor Català, Mercè Rodoreda, Maria Àngels Anglada, Maria Mercè Marçal, Maria-Antònia Oliver, Carme Riera, Marta Pessarrodona–, per personatges aïllats com Joan Brossa, Gabriel Ferrater o Josep Palau i Fabre, Vicent Andrés i Estellés o Jesús Moncada, per Carles H. Mor, per alguna espurna dels cantautors-literats com Raimon, Pau Riba o Lluís Llach.

Pregunta final: ¿és possible la dissidència subvencionada pel poder?

Els xuetes

Baltasar Porcel

Sobre els descendents mallorquins del poble d'Israel la primera cosa que s'ha de dir és que no volen esser o no són exactament jueus. El que vertaderament són –volen esser i tot el món els considera així– és mallorquins, malgrat que d'una classe determinada i a part: la dels xuetes, paraula que deriva de «jueus». La tesi segons la qual «xueta» és una corrupció de «xulla», el llard, mantega o greix dels animals, al·ludint a la prohibició jueva de menjar porc, sembla ser filològicament falsa.

La discriminació que hagi existit o perduri encara a l'illa respecte al xueta, no afecta, doncs, per res la seva condició de mallorquí. Més encara: el xueta, com qualsevol altre mallorquí no xueta, estableix una fonda i dissimulada frontera entre les persones i les coses de fora de Mallorca, i les de Mallorca.

Ni tampoc, quant al catolicisme, no existeixen diferències: tan religiós pot esser un xueta com un altre mallorquí qualsevol. Fins i tot entre els fidels d'origen jueu es nota comunament un èmfasi pietós superior al del practicant normal. És probable que sigui un hàbit adquirit en els segles de perill, quan un simple dubte sobre

Baltasar Porcel (Andratx, Mallorca, 1937). Escriptor i periodista. Ha publicat novel·les, contes, teatre, llibres de viatges i nombroses col·laboracions periodístiques. També fa programes de televisió i de ràdio, però és en la novel·la i en l'article periodístic on més ha destacat i pel que ha rebut els més prestigiosos premis. La seva obra reflecteix un món eminentment mediterrani, poètic i mític, però al mateix temps realista i vital, un microcosmos antagònic unit per les extraordinàries força narrativa i rica idiomàtica de l'autor.

la sinceritat de la seva fe podia enviar-lo a la masmorra inquisitorial o a la foguera «purificadora»... La segregació que contra ells ha tingut lloc entre l'estament eclesiàstic, pertany modernament al mateix ordre de coses que la mallorquina en general.

Xueta, llavors, significa amb tota exactitud mallorquí cristià, descendent de jueus conversos i després relaxats –és a dir, tornats a la fe i a la pràctica mosaïques–, per retornar de nou i finalment al catolicisme. En altres termes: el jueu forçat a batejar-se, que, quan se sent segur, abjura de Crist, però que caçat altra vegada, ha d'ingressar novament al si de la Santa Mare Església, si vol salvar la seva vida.

D'aquesta forma, a la Mallorca moderna –posem la dels últims dos-cents cinquanta anys– cap xueta no s'ha proclamat fill de David... tret d'ara mateix, que una ínfima minoria ha recobrat alguns aspectes, fins i tot religiosos, de la tradició jueva, declarant-se germana de l'Estat d'Israel, fins al punt que un d'ells, el jove Nicolau Aguiló, es va convertir fa una vintena d'anys formalment al judaisme, es va circumcidar, i va ingressar en una de les faccions més radicals o més pures de l'ortodòxia existent a Israel. En contra, naturalment, de la seva família, que va continuar a Mallorca i dins el catolicisme.

Els descendents dels jueus conversos mai no poden passar desapercebuts, a Mallorca. I no exactament per causa dels seus trets físics, entre els quals, d'altra banda, abunden el nas aguilenç o prominent i els ulls aquosos, és a dir, tot tipus de característiques habituals en els grups ètnics que han conegut una excessiva mescla de la mateixa sang, cosa que ha ocorregut en el gueto material o moral mallorquí. Allò que marca inexorablement el xueta és el seu cognom.

Xueta és tot aquell que porta un o dos dels següents quinze cognoms: Aguiló, Bonnín, Cortès, Forteza, Fuster, Martí, Miró, Picó, Pinya, Pomar, Segura, Tarongí, Valentí, Valleriola i Valls. Encara que a la pràctica, quasi han quedat reduïts a tretze o fins i tot a dotze: Valleriola és avui un cognom gairebé inexistent; de Valentí s'ha oblidat molt la seva relació judaica, i Martí està seguint idèntic procés.

Una estadística acuradament confeccionada l'any 1955, quan els habitants de l'illa sumaven 348.702, donava 9.578 persones amb un o dos cognoms xuetes. O sia, el 2,73 per cent del total. Avui Mallorca s'apropa al milió d'habitants, però s'ha de tenir en compte que la immigració peninsular és un terç d'aquesta demografia i l'estrangera un altre terç. Per tant, no resulta gaire

clar que hi hagi d'haver més xuetes. A la vegada, entre la població d'arrel no mallorquina la qüestió resulta inexistent, alhora que el canvi de temps, la globalització i la influència del marc general espanyol, ensems amb aquesta allau humana que ha arribat, limiten molt el problema als sectors i llocs insulars més tradicionals.

Per conèixer l'origen dels noms «nefands», hem de remuntar-nos a les fonts mateixes de la història dels jueus a Mallorca i a les Balears, seguir breument la seva evolució. Començant per Menorca, la segona illa en extensió, la que des de fa segles desconeix el problema, però que en el segle V de la nostra era va sofrir una gran sotragada: Sever, un bisbe, va emprendre una feroç croada contra la colònia jueva de la ciutat de Maó, forçant a cops la conversió de més de cinc-centes persones.

Un llarg i preciós testimoni de l'esdeveniment ha perdurat: una carta del mateix Sever, en la qual explica la seva versió dels fets. Vet aquí un paràgraf: «...mentre a Iammo no gosa, ni fins anant de pas, habitar-hi cap jueu –els quals per la seva ferotgia i malícia són comparats als llops i a les guineus–, contràriament, Mago [Maó] estava tan infestada de tants jueus –que són com serpents i escorpins–, que diàriament l'església de Crist es veia mortificada per ells».

A Eivissa, en el segle XV, varen ser també jutjats per tribunals eclesiàstics alguns conversos sospitosos de judaïtzar en secret. Però el problema s'esvaní. A Mallorca és on s'ha estratificat.

Des de l'antiguitat remota, hi va haver probablement jueus a Mallorca. Documentalment, se sap que ja existia un gueto a Madinat Mayurqa (el nom àrab de Palma, aleshores dominada per l'Islam, com tot l'arxipèlag) en el segle XII, comercialment molt actiu. I el monument més antic de l'illa, després dels romans, els anomenats Banyes Àrabs, de Palma, tres petites sales, un bany públic del segle XI, és en realitat jueu.

El 1229 el rei Jaume I conquesta Mallorca i la repobla de catalans i provençals. Els jueus romanen a l'illa, però han de cedir la seva barriada a l'orde dels Dominics perquè hi aixequin el seu formidable convent. Els actuals carrers del Call i de l'Argenteria, on encara habiten molts xuetes dedicats al negoci de la joieria en les seves petites botigues, ja formaren part del Call, al costat dels nous recintes on hagueren de confinar-se, les entrades dels quals eren tancades amb cadenes encara en el segle XIX.

D'aquest bigarrat món sorgí, en aquella edat mitjana que començava a descobrir les rutes de la navegació, una extraordinà-

ria escola cartogràfica. Mallorca era un eix en el qual conflüïen les naus que anaven i venien de l'Atlàntic Nord i els intercanvis entre la ribera Nord i la Sud del Mediterrani occidental. La pròpia flota de vaixells mercants i la consignació i el noli de naus forasteres, així com el mercat d'esclaus, eren a Palma importants. No ha de sorprendre, doncs, que, amb notícies recollides de viva veu, aquells jueus dibuixessin excel·lents –per l'època– cartes de navegar. *L'Atlas català* de París, de 1375, atribuït als Cresques, és possiblement el primer en el seu gènere. I l'Escola Nàutica de Sagres, de la qual sorgí la fabulosa gesta portuguesa que crearia el seu imperi marítim, fou dirigida també per un jueu mallorquí que en batejar-se va prendre el nom de Jaume Ribes.

El primer gran desastre per als jueus insulars tingué lloc el 1391: unes revoltes socials varen ser canalitzades cap a l'aljama, que fou arrasada. Va haver-hi dotzenes de morts i centenars de conversos. Es va establir, també, que cada jueu portés agafada sobre el pit una espècie de roda de roba, vermella i groga, com a distintiu racial. Tampoc no es permetia d'entrar al recinte del Call a cap cristiana ni de donar als jueus el tractament de «don».

El 1435 es reproduïen els avalots, més amplis i a impulsos d'un motiu fantàstic: que uns jueus anaven a «reproduir» la passió i mort de Jesucrist en un esclau seu moro. Hi hagué detencions, confessions de culpabilitat arrencades sobre el poltre de les tortures. Enfolllits de por, alguns foren condemnats a ésser cremats vius, i els centenars restants demanaven a crits el bateig. Només a l'església de Santa Eulària, en dos dies administraren les sagra-des aigües a més de dos-cents. L'afer hauria acabat en una espantosa matança si el bisbe del moment, Gil Sancho Muñoz, no hagués temperat els ànims, aconseguint que tot acabés en multes i cremes de llibres rabínics. I nominalment Mallorca restà sense jueus: tots es convertiren.

Així, quan els Reis Catòlics, després de reunir sota les seves corones els regnes espanyols, crearen la Inquisició el 1478 i expulsaren els jueus el 1492, res d'això no afectà Mallorca, on, insisteixo, no hi havia oficialment jueus. D'aquí naixeria, paradoxalment, la qüestió xueta: en el petit món tancat de l'illa se sabia quines eren les famílies de conversos, se'ls vigilava, i davant de qualsevol sospita de judaïtzació els presumptes culpables eren engarjolats, i en massa ocasions cremats: 1493, 1494, 1500, 1501, 1504, 1506, 1508, 1510, 1513... varen ésser anys de fogueres «purificadores». En les quals la confiscació de béns dels reus, que pas-

saven a la Inquisició, foren també causes determinants. El 1488, per exemple, 280 cristians nous foren capturats, i per escapar de la mort, a més d'abjurar de qualsevol contacte amb la fe mosaica, hagueren de pagar l'abundosa suma de 10.560 lliures.

Vingueren anys d'una relativa pau. Però al segle XVII tot tornava a començar, i tingueren lloc diversos actes de fe el 1645, el 1675, el 1679 i el 1691. M'aturaré especialment en aquesta última data, després de la qual mai més no brillarien les fatídiques flames, perquè un jesuïta, el pare Francesc Garau, Qualificador del Sant Ofici, narrà tot el que succeí en un llibre demencial, barroc, *La Fe triunfante*. Tres cops, aquell any, fou encès el foc, amb trenta-cinc ajusticiats. El tercer, a més, amb tres cremats vius, els germans Caterina i Rafael Tarongí, i Rafael Valls.

Deixo el pare Garau, testimoni d'excepció, la descripció dels fets: *»Dígase la verdad, que como los reducidos recibieron con ojos serenos la soga y se sentaron en el palo con ánimo sosegado, así al contrario estos impenitentes al ver de cerca la llama comenzaron a mostrar su furor, forcejeando a toda rabia por desprenderse de la argolla, lo que al fin consiguió el Tarongí, aunque, ya sin poderse tener, cayó de lado sobre el mismo fuego que huía. Y su hermana Caterina que antes se había jactado de que había de arrojarle al incendio, al lamerle las llamas gritó repetidas veces que la sacaran de allí, aunque siempre pertinaz en no querer invocar a Jesús. Ni le bastó al Valls la estoica insensibilidad afectada, que va mucho de hablar a obrar y donde llega fácil la lengua, no acompaña siempre el corazón. Mientras llegó sólo el humo, era una estatua; en llegando la llama, se defendió, se cubrió y forcejeó como pudo y hasta que no pudo más. Estaba gordo, como un lechonazo de cría, y encendiéndose en lo interior de manera que, aun cuando no llegaban las llamas, ardían sus carnes como un tizón y reventando por medio se le cayeron las entrañas como a Judas.»*

En el claustre d'aquell convent dels Dominics, romanien exposats els *sambenitos* –mena de capotell que portaven els reus de la Inquisició– dels jueus condemnats o ajusticiats. Però es varen anar podrint amb el temps... El 1693, l'inquisidor general de Mallorca manà netejar aquelles deixies, i *«que se renueven los sambenitos de 1675 hasta hoy y no mas»*. La fixació dels cognoms xuetes havia nascut: són aquells noms –encara que amb algunes diferències, degudes a la tradició i a circumstàncies no aclarides– els que han persistit en la memòria popular com a descendents de jueus conversos. Quan el 1813, les Corts liberals abolien el Sant Ofici i la gentada destruïa el sinistre edifici, ja era tard per esborrar l'estigma inherent a aquells cognoms.

Malgrat això, la integració anava produint-se. Ja en el segle XVIII, el rei Carles III declarava els xuetes aptes per al servei militar. El 1873, ja se'ls va admetre a les escoles estatals o privades d'una certa categoria. També podien obtenir els ordes sagrats, encara que tàcitament se'ls vetés l'accedir al càrrec de canonge i a altres dignitats eclesiàstiques. En la Renaixença, els noms xuetes són bàsics, començant per Marià Aguiló. Ja en la present centúria pogueren esser socis del Cercle Mallorquí, la societat d'esbarjo dels rics i els aristòcrates...

Això no impedia que qualsevol família es resistís al fet que un xueta entrés a formar-ne part a través del matrimoni, especialment si el xueta era el gendre: el primer cognom dels fills, seria el del marit... Uns quaranta anys enrere, en certs col·legis de monges es negaven a admetre al·lotes xuetes i tampoc no era possible que un aspirant xueta a canonge obtingués la plaça; però al principi de la democràcia hi va haver un alcalde de Palma xueta, sens dubte votat per la gent, perquè també n'hi va haver un altre impositat en temps de la dictadura de Primo de Rivera. L'allau turística, la crisi religiosa, la informació audiovisual, el canvi de costums, estan arraconant a marxes forçades els vells tabús. Subsisteix el problema, però amb moltíssima menys virulència, amb vergonya. Als joves, a més, la qüestió no sembla importar-los més que com a curiositat.

«Mallorca, perla del Mediterrani», canta la cançó. Sí, però perla entre la dura i rugosa crosta de les ostres... En el centre turístic de Palma, la Plaça Gomila, a El Terreno, fou on cremà la foguera que acabà amb la vida de Rafael Valls, *«gordo como un lechonazo de cría»*... La Història, l'existència dels homes, feliçment canvia. A Gomila hi ha terrasses de bars, suggerents sales de festa. La diversió i la mescladissa de la Mallorca turística d'avui.

Caterina Albert. *La doble dissidència*

Caterina Albert.

La doble dissidència

Lluïsa Julià

El nom de Caterina Albert i Paradís (L'Escala 1869-1966) significa l'aparició de la primera gran narradora de la literatura catalana del segle XX, que és el mateix que dir que Caterina Albert és la primera dona que irromp amb una força abassegadora, sense precedents, en les lletres catalanes. Tota la seva obra, des de *La infanticida* de l'any 1898, així com els reculls narratius *Drames rurals* (1902), *Ombrívols* (1904), *Caires vius* (1907) i, sobretot, la novel·la *Solitud* (1905), sens dubte l'obra més reconeguda i de la qual s'acaba de celebrar el primer centenari, tenen el caràcter d'obra fundacional. Fundacional pel que fa a la incorporació de la veu femenina i en primera persona a la narrativa catalana moderna; fundacional i dissident també per l'agra perspectiva que hi mostra, d'una denúncia sense pal·liatius de la situació que vivia la dona, esclavitzada per un sistema religiós, econòmic i emocional regit per la llei patriarcal i que l'abocava a l'única funció d'esdevenir esposa submissa i mare dolent.

És clar, però, que en el moment d'aparèixer l'obra tot i l'èxit immediat que va tenir i el reconeixement dels escriptors i intel·lectuals més influents, no va ser pas rebuda d'aquesta manera. Ni

Lluïsa Julià, investigadora i assagista, actualment és secretària de l'Associació d'Escriptors en Llengua Catalana. Doctora en Filologia Catalana per la Universitat de Barcelona, el seu cap d'estudi és la literatura moderna i contemporània sobre la qual ha publicat diversos llibres, articles i n'ha publicat textos. Destaquen els escrits sobre Joaquim Ruyra, Miquel Llor, Caterina Albert, Maria-Antònia Salvà o Maria-Mercè Marçal.

tampoc la crítica va esbossar altres qualificatius sobre l'obra que el de tenir una «força viril» o el d'assenyalar una temàtica excessivament «pessimista i negra» que calia corregir. Però Caterina Albert sempre va mantenir la seva independència de criteri tot argumentant que el seu «credo artístic [era] l'eclecticisme desenfrenat» i encara continuava:

Jo estimo la vida tal com és: dolça i amarga, clara i ombrívola. Tota voldria abastar-la, però ¿quina culpa tinc si són les tintes negres les que més impressionen la meva retina? He de seguir o no la meva vocació? (Garcés, 1926)

I va anar escrivint la seva obra, amb períodes de silenci notoris, sobretot en la segona dècada de segle, quan la doctrina noucentista imposava una doctrina edulcorada, socialment conservadora i l'obra de l'escriptora era conceptuada d'antiquada, poc ciutadana i, en reble, mal escrita. Va publicar una altra novel·la titulada *Un film, 3.000 metres* (1918-21) i els reculls narratius: *La Mare balena* (1920), *Contrallums* (1930), *Vida molta* (1950) i *Jubileu* (1951), que contenen alguns contes magnífics i ben actuals. Albert hi presenta noves situacions al ritme dels canvis socials, hi prova tècniques noves, tot insistint sempre en el tema que la preocupava i obsedia: les relacions de parella, el matrimoni, la impossibilitat de diàleg home / dona, la presentació de situacions en clau irònica o mordaç en què la dona és sotmesa o, utilitzant les mateixes armes que l'home, el domina, les relacions entre dones, el pas del temps o la vellesa.

No serà fins als anys vuitanta que la seva figura i la seva obra comencen a ser llegides des de perspectives més àmplies i desmitificadores, sobretot amb lectures simbòliques i sota l'esclat dels estudis de gènere. També a través del coneixement d'epistolaris que permeten establir les seves relacions, tirar per terra definitivament la idea d'isolament que s'havia imposat sobre l'escriptora i posar-nos en la via d'un coneixement més real de l'escriptora, que posseeix un llenguatge ric i matisat, una imaginació fortament evocadora, una obra bellíssima, moderna, colpidora, i ser lectura eficaç per als autors i autores actuals, després de ser un clar precedent de Mercè Rodoreda.

Aquesta singladura l'agermana a autores d'altres literatures, sobretot anglosaxona, com Emily Dickinson, les germanes Brontë o Jane Austen i, no cal dir-ho, les gallegues Rosalía de Castro o Emilia Pardo Bazán, conegudes i reconegudes a Catalunya, on havien estat convidades en diferents actes.

Filla gran d'una família de propietaris rurals d'idees avançades, Caterina Albert es formà en un ambient culte i sensible als anhels artístics de la noia que es va abocar a la pintura, a l'escultura i a l'escriptura amb poemes, traduccions i peces teatrals seguint Àngel Guimerà, però també Ibsen i Maeterlinck a qui considerava els grans patricis de la nova literatura, de denúncia, inconformista, sols fidels al propi ideal. Així que Caterina Albert va decidir provar sort amb un monòleg dramàtic titulat *La infanticida* en els Jocs Florals d'Olot, premis literaris de prestigi en què concorrien els escriptors que d'any en any s'adherien al corrent cultural i nacionalista de la Renaixença. Així ho havia fet ja la generació de poetes romàntiques com Josepa Massanés (1811-1887) o Dolors Monserdà (1845-1919), que després es decantaria cap a la novel·la i l'obra social de signe més conservador, però res era comparable a l'abast de la transgressió que implicava *La infanticida*, el relat escruixidor narrat en primera persona des de la cel·la d'un manicomi per la Nela, una noia jove, bella i enamorada que havia mort la seva filla als pocs moments d'haver-la infantat davant el terror pel càstig que el seu pare li infligiria. *La infanticida* va fer saltar l'escàndol en els cercles literaris. S'admetia la dona poeta, sempre que se cenyís al model conservador d'«àngel de la llar», que no pretengués parlar sobre la seva identitat o sobre el seu desig. Escriure, tenir opinió sobre la realitat i dir-la, era incompatible amb el concepte de feminitat, i així ho prova la recepció literària de *La infanticida*.

El monòleg va ser seleccionat pel jurat dels Jocs Florals aquell any 1898, però tot i així, les prevencions que van manifestar tingueren conseqüències determinants en l'escriptora i la seva escriptura, totes elles tendents a amagar-se, a protegir-se. La més evident va ser la decisió d'amagar la seva identitat de dona darrere un pseudònim masculí. A partir d'aquell moment Caterina Albert es convertí en Víctor Català, i així signà totes les seves obres afegint-se al costum prou estès al segle XIX d'adoptar un nom masculí, com és el cas de Mary Ann Evans (1819-1880), coneguda amb el nom de Georges Eliot. Val a dir, però, que Caterina Albert / Víctor Català ho va fer amb una afirmació contundent de catalanitat optimista, l'altre aspecte identitari pel qual sempre va lluitar. Una altra conseqüència de l'escàndol provocat per *La infanticida* va ser la de presentar-se com una simple aficionada de les lletres, es tracta d'una estratègia comuna a les escriptores de l'època que permetia situar la seva obra com a fruit de la

casualitat, d'un do donat i, en conseqüència, desactivava qualsevol pretensió d'ocupar una centralitat literària, al contrari, tornava a situar l'escriptura de dona en una estricta domesticitat, tot i que no s'adeia al tipus de vida intel·lectual que va fer sempre, allunyada, a més a més, a les funcions imposades a la dona perquè Caterina Albert no es casà ni tingué fills.

Per altra banda, l'escàndol va tenir efectes molt negatius per a una obra que escrita per una jove d'agudeses afinada pretenia que fos dita dalt d'un escenari, amb espectadors, llums i crítics. De fet Caterina Albert abandonà la idea de dedicar-se al teatre seguint Àngel Guimerà. No sols això, ella mateixa censurà el monòleg i no el publicà mai. L'obra esdevé inèdita fins l'any 1967, que en homenatge a l'escriptora, va ser representada per primera vegada al Palau de la Música i posteriorment editada en un volum de teatre inèdit. L'any 1972 va ser incorporada a la segona edició de les *Obres completes* de Caterina Albert (Ed. Selecta), però no és fins l'any 1984 que l'editorial LaSal, edicions de les dones, en fa la primera edició separada i reivindicativa. Així ha estat com una peça fonamental de la literatura catalana, aquella que descriu el desig femení i amb traces gruixudes anota les seves conseqüències socials i personals que l'aboquen a un carreró sense sortida, no ha estat coneguda fins a la més estricta contemporaneïtat. L'estudi de l'embogiment depassa la història concreta de la noia abandonada. *La infanticida* inaugura el personatge femení en la literatura catalana i increpa a tota la tradició romàntica per contradir-la. Des de *L'orfeneta de Menàrguens* (1862) d'Antoni de Bofarull a *La Papallona* (1982) de Narcís Oller, el model de dona, freqüentment òrfena, segueix la convenció del personatge fràgil i sensible, salvat justament per l'amor de l'heroi, és a dir pel matrimoni. Però els models de dones en les obres literàries europees també eren estereotipades, tot i la inclusió de l'element «monstruós», demoníac i deliquescient alhora, des de la formulació de la Beatriu de Dante Gabriel Rossetti i les dones fatals del simbolisme. En el seu llibre *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica* (1930) Mario Pratz descriu amb riquesa de detall aquest personatge àmpliament elaborat pels escriptors europeus de la segona meitat del XIX: des de Sade, Gautier, Flaubert, Wilde, Baudelaire, D'Annunzio. Triomfa literàriament la perversió i la prostitució femenines. La dona pot representar el canibalisme sexual, el sadisme, la voluptuositat fins al martiri i la mort. Però, en tot cas, seguint Pratz es fa evident que la literatura no fa sinó reflectir aspectes de la vida quotidiana, i considera

que aquests personatges literaris són una «paràbola» de la història dels sexes durant el segle XIX. Una paràbola que ens parla, a través de les obres apuntades, de la història de la representació del desig masculí projectat sobre les dones.

* * *

No és estrany que la resposta a aquest model per part de les escriptores del segle XIX i començaments del XX prenguéss sovint l'expressió de la fol·lia, seguint l'expressió de la novel·la d'Anne Brontë, *L'arrendatària de Wilkdfell Hall* (1848) o el relat de l'americana Charlotte Perkins Gilman, *El paper de paret groc*, de l'any 1892, o seguint l'emboïment de *La infanticida* de Caterina Albert i posada en èmfasi per l'estudi de Sandra M Gilbert i Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic* (1979).

L'autora catalana era ben conscient de la seva doble dissidència. Per una banda és una dona que s'atreveix a escriure «en aquesta terra –escriu a Joan Maragall–, en què és més deshonrós per una dona escriure que fer altres disbarats.» (Oc.:1786)

Per una altra, tot i la pressió constant que va rebre i l'exclusió que va patir de certs sectors intel·lectuals, va persistir en la mateixa temàtica. Sobre l'èxit de *Solitud* diu en certa ocasió:

Fins aleshores cap autor no s'havia abocat, que jo sàpiga, a estudiar la humanitat elemental que viu en el camp i en la muntanya. Es feien novel·les de pagesos, a base de tipus convencionals que es distingien només per llur indumentària. Jo vaig ser sincera, fidel a fer viure unes ànimes primitives. Res més. (Oc.: 1751)

De fet, podem veure tota la seva obra narrativa com un aprofundiment constant dels personatges femenins, sigui a través de les protagonistes dels distints drames rurals, sigui a través del desafiament i la independència que mostra la Mila, la protagonista de *Solitud*, que és capaç d'abandonar home i casa i emprendre una vida en solitari.

* * *

Al costat de la literatura i de l'art, de fet com una concreció de les seves aficions artístiques, destaca la passió que Caterina Albert va sentir per Empúries, per les Ruïnes d'Empúries, com s'anomenaven ja a principis de segle XX.¹ Ella mateixa explica que de

¹ Ha estat un aspecte molt desconegut de l'escriptora fins que Benjamí Bofarull en féu un estudi important, titulat *Víctor Català i Empúries* dins les *Primeres Jornades d'estudi sobre Caterina Albert (Víctor Català)* celebrades a l'Escala el 1992 d'on extrec informació sobre el tema.

mena es gastava els diners dels aniversaris o sants amb la compra d'algun objecte trobat i posat a la venda de manera indiscriminada. Més endavant féu excavar en les seves finques, com el cas de la necròpolis de Cinc Claus i arribà a tenir una bona col·lecció i a ser una experta a qui els entesos consultaven. Com acostuma a passar, però, es van desvirtuar els fets i, després de la guerra civil se l'acusà públicament d'expoliadora furtiva per part del director dels jaciments, el senyor Martín Almagro, que així va publicar-ho en un llibre. És clar que, a banda de problemes personals, la història de l'arqueologia mateixa és una disciplina ben moderna. Les excavacions s'havien realitzat sempre de forma incontrolada, però a partir de les expedicions que Napoleó portà a terme a Egipte es posà de moda i al segle XIX el col·leccionisme de peces antigues comprades als excavadors sense cap mena de control es convertí en pràctica habitual. També a Empúries, on fins l'any 1908 amb Pere Bosch i Gimpera al capdavant no es comencen a organitzar els jaciments més importants i es fomenta la idea de mantenir les peces lligades a l'espai que explica la història i dóna raó del passat. De fet, però, no és fins l'any 1931 sota la Mancomunitat que es canvien els procediments.

Va ser la mateixa Caterina Albert qui, en el seu discurs d'entrada a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona pel gener de 1923, decidí prendre Empúries com a tema, Empori, com hi al·ludeix sempre ella. Abocada com estava al tema, el text se li va allargar tant, que finalment sols en va deixar els aspectes literaris en el discurs i tota la resta es va publicar en el *Boletín de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* en el número de tardor de l'any anterior, de 1922, i amb el títol *Ressons d'Empori*.

Del text literari que va escriure, magnífic, evocador i creatiu, en destacaria la relació atàvica amb Empúries que palpita i ressona en el seu present. Tot el text posa de manifest el gust pel passat, per la història i les formes de vida que sap deduir dels senyals conservats, però també i en gran mesura destaca el nexa amb el present; el passat informant l'avui, donant-li sentit, com a manifestació d'una història, d'un territori i de la cultura ancestral que hi perviu, sentint-s'hi integrada, ressonant-hi encara en les palpitations actuals. Empori com a «mare», com a «nexa atàvic» o «plenitud d'ancestrals assaonaments», són alguns dels qualificatius que empra per expressar aquesta relació mil·lenària:

Sí; així com la mare sent palpar en ses entranyes la vida de son fill, així nosaltres ens sentim viure i palpar en les entranyes de

la nostra mare Empori; sentim que ens embolcalla recatadament lo teixit protector d'una remor perdurable; sentim que ens lliga a modalitats inactuals el nexa atàvic, l'element de relació amb la vida originària, que transmet a la nostra sang [...] Sí, Empori viu en nosaltres i nosaltres vivim d'ella i en ella, que segueix encunyant-nos i ressegellant-nos carn i ànima, talment com encunyava i ressegellava ses antigues monedes, que segueix plasmant-nos de faisó distinta, generació rera generació, individu rera individu. (OC.: 1676)

Després, i a l'espera d'un cantor que aixequi Empúries de la seva mortalla, extreu brins d'històries molt bells, imaginats a partir d'objectes trobats: una pedra cantelluda llançada a les deïxalles esdevé el brollador d'una font en forma de petit conill de marbre blanc; un tros de fang groller recuperat a temps evoca el rostre de llavis amples i sensuals d'un esclau etiòp, la seva vida dura, potser carretejant blocs de pedra de mida faraònica. I encara, el tresor que més valora, un llagrimer, una petita ampolla on les ploraneres oficials abocaven llàgrimes pel difunt i conservades pel caprici del temps.

I ja acabo no sense abans apuntar la finor d'esperit de l'escriptora, els tons de pau, dolcesa i confort que transmeten les ruïnes, la seva esplendor com a generadora de la cultura catalana del moment, pedres amorosides pel temps que porten pau i vida i en contrast amb la violència que conté la seva narrativa.

Obres citades

- Benjamí BOFARULL, *Víctor Català i Empúries*, dins les *Primeres Jornades d'estudi sobre Caterina Albert (Víctor Català)*. Barcelona: Ed. PAM.
- Tomàs GARCÉS, *Conversa amb Víctor Català* (1926). Dins Víctor Català, *Obres Completes*, Barcelona: Selecta, 2a. edició, 1972.
- Víctor CATALÀ, *Obres Completes*, Barcelona: Selecta, 2a. edició, 1972.
- Caterina ALBERT / Víctor CATALÀ, *La Infanticida i altres textos*. Barcelona: Ed.LaSal, edicions de les dones, 1984. Introducció D'Helena Alvarado.
- Mario PRATZ, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica* (1930). Barcelona: Ed. El Alcantilado, 1999.

Rectial

Escriptors gallecs

Antía Otero

Hi ha un barri al capdamunt del poble
on en altre temps anaven parelles els diumenges al vespre
Les dones tenen els dits amb punts de cor vermell
i les orelles amb sordesa de les màquines de cosir

De vegades
els seus sons marquen tan bé el ritme
que la meva germana no fa servir metrònom en tocar el piano

Al fons
trobareu l'habitatge de les gavines
Deixaren les platges per a procurar aliment al centre de la Terra
Al bell mig del fem
Fa olor a podrit més enllà de les finestres d'alumini
Tots coneixen fins el més feble solc que el veí té al rostre

Els dilluns
les camionetes s'hi apropen
i arrepleguen amb gestos de cinisme jaquetes i faldilles
que més tard elles veuran a les desfilades de moda
que donen per la televisió de tots

El mirall que menciono
no deforma imatges

Antía Otero (A Estrada, Pontevedra, 1982). Llicenciada en Història de l'Art per la Universitat de Santiago de Compostel·la. Com a poeta ha publicat *O son da xordeira* (Espiral Maior, 2003), així com col·laboracions en diferents llibres col·lectius: *Negra sombra. Intervención poética contra a marea negra* (Edicións Espiral Maior i Edicións Xerais de Galicia, 2003), *Sempre Mar* (Plataforma Burla Negra, 2003), etc. Actualment és membre de la directiva de l'Asociación de Escritores en Lingua Galega.

D'hora

encara fosc

cada dia
les dones del barri
dansen al so de les màquines de cosir
als soterranis sense transparència als ulls del poble
Treballen els fils als llavis
pessigant-los amb les dents
Els fan l'amor amb la llengua
de manera que entren sense grossor
pel forat de l'agulla

Cada dia

ja de nit
agafen l'autobús de tornada
Totes porten els dits envermellits
i cara de número dos

Cada dia

sempre
les mateixes parets cobertes d'humitat
i el sopar sense fer

Pensar
que les bugaderes s'extingiran
i de sobte veure que una es posa al peu dels teus dits
perquè va confondre els fils marrons amb cucs de terra

En cada somni
apareix el ritme de la incessable màquina
i el *puto* número dos del rostre
L'eterna dualitat del segon número pitagòric

Traduït del gallec per Xúlio-Ricardo Trigo i Júlia Cortès Ortega

Tramesa

(Paraules per a J. R. T.)

Estimaràs els matins de primavera,
les tardes de l'estiu,
les nits estrellades de tardor
i el foc de la llar a l'hivernada,
i aquesta serà la causa
d'un dolor inconsolable a l'ànima.

El Libro da Esperanza
va sempre escàs de pàgines.
Hi hauràs d'esperar poc, si l'obres algun dia.
I oblida que somiares
perquè, en despertar,
no tornaràs a fer-ho per tota l'eternitat.

Xavier Seoane (La Corunya, 1954). Professor a La Corunya. Poeta, assagista. Ha publicat la novel·la *Ábrelle a porta ao mar*. Col·laborador de premsa i de diverses publicacions. Ha publicat, entre altres, els reculls poètics *A caluga do paxaro*, *Iniciación e regreso*, *O canto da terra*, *Dársenas do ocase*, *Vagar de amor e sombra...* I també els assaigs *Identidade e convulsión*, *Reto o rendición*, *Atravesar o espello*, *O sol de Homero*. Amb el pintor Antón Patiño va editar el llibre-manifest *Hau suficiente infinito*.

Llum de setembre

Quan la tardor és una barca que davalla sens rumb
sota l'ombra daurada de les ribes més tristes
només tinc l'esperança de quedar disponible
per a qualsevol viatge enllà de l'infinit.

Esplendor i derrota

Què anuncien els núvols incendiats
solcant com magnes continents
les platges misterioses del crepuscle?

Tot i semblar viatgeres d'infinit
són criatures sotmeses, com nosaltres,
a la inclemència del temps i al triomf de la mort.

Com tot allò que passa, la seva bellesa és un somni.

Les aus que les segueixen fins a l'última
línia d'horitzons successius
amb la il·lusió d'assolir
algun possible port després de la regata,
es perden per a sempre
més enllà de l'espai, de la realitat o la memòria.

Només alguna, a l'atzar,
retorna d'amagat al promontori tosc
on somia i remou, com una esfínx ridícula,
en la inútil certesa de la seva derrota eterna.

(Del llibre *Dársenas do ocaso*)

Traduït del gallec per Xúlio-Ricardo Trigo i Júlia Cortès Ortega

Un textimoni magnetofònic

Xabier López López

¿Recorda les desfilades de Leningrad, les que acabaven a les mateixes portes del Kremlin? ¿Aquelles que, segons es va saber més tard, bona part dels míssils eren de cartró? ¿Sí? Doncs alguna cosa semblant ha barrinat el Govern, el nostre legítim, il·legítim, representatiu, irrepresentatiu, provisional i definitiu govern amb l'assumpte dels bombardeigs. Perquè la cosa, com en el cas dels soviètics, estava en confondre, en enganyar l'aviació enemiga i aliada, en trabucar les tropes invasores, salvadores i supervisors. En pocs dies, ja gairebé tota la ciutat sabia la raó d'aquella peregrinació de camions i grues cap a la muntanya, a què obeïen aquests llums que constel·laven les nits als puigs de la serra. Molts de nosaltres no hi donàvem crèdit, perquè l'assumpte aquell semblava impossible. Impossible, cosa d'un conte... Encara avui, que penso en vaguejar i toco amb compte aquestes parets...

Tots els mitjans de comunicació reproduïren les advertències sobre el perill que implicava que allí, vatua!, que aquí, hi arribessin excursionistes o curiosos. Fixa't, el secret, i era un secret a crits: el Govern, el nostre legítim, il·legítim, representatiu, irre-

Xabier López López (Bergondo, 1974). Llicenciat en Dret, actualment és Conseller d'Urbanisme, Habitatge i Casc Històric en el govern municipal de Betanzos pel BNG. President de l'Associació Cultural Eira Vella, de Betanzos, de 1999 a 2003. Ha publicat, entre altres, *Biff, Bang, Pow!*, *O caderno* (Premi Risco de Literatura Fantàstica 2001), *O mono no espello* (Premio Lueiro Rey de novel·la curta 2002), *A vida que nos mata* (Premi Garcia Barros de novel·la 2003, Premi de la Crítica Espanyola 2003), etc.

presentatiu, provisional i definitiu govern va construir, a uns quinze quilòmetres de la ciutat, una ciutat idèntica. Les mateixes avingudes i els mateixos carrers, les mateixes places, rotondes i travessies, els mateixos edificis i monuments... Tot fet de cartró, de cartró-pedra. Com aquells míssils de pacotilla de les desfilades russes; com els decorats del cinema o del teatre. Tot per a enganyar els avions i salvaguardar la nostra seguretat; tot perquè les bombes esclatessin lluny i no fessin cap mal.

Amb tot, per a la rematada dels treballs ja no s'escoltaven avions al cel. ¿El motiu? Doncs no li sé dir: uns parlaren de pau, altres de treva, altres de victòria i altres tants de derrota. I ara! Sigui com sigui, atès que també hi havia qui va dir que paressin de pur cansament, ja no solcava el cel cap d'aquests desafortunats ocells de ferro. Ara que, per aleshores, la ciutat de cartró era molt més maca que la ciutat original, tota plena de brutícia i de runes per culpa de mesos i mesos de bombardeigs ininterromputs. Així que no li ha d'estranyar que, tal com va començar a circular aquest conte que li estic explicant, la gent comencés a deixar les seves cases i a agafar el camí cap a la serra. En poques setmanes, quin cop baix!, ja no hi quedava ningú. I no es pensi, no; descomptant la por que li tenim a la pluja...

Encara que, si s'escau, vostè ja sap que en determinats indrets les borrasques gairebé no incendien els cels.

Infinita infantesa

Anxos Sumai

Un llarg passeig per la vila abans de dinar. He comprat un vestit d'estiu i unes sandàlies amb cintes grogues que em fan joc amb el barret. Espero l'Helena a la terrassa d'un bar antic. Les veus d'uns nens que juguen al «*veo veo*» fan que m'agradi sentir-me dròpol, tova, sense res millor a fer que observar l'avanç de les ombres sobre les taules buides. Quan hi he arribat la llum era intensa, podia veure com brillaven els radis metàl·lics d'una bicicleta abandonada contra un mur. Tots els contorns eren precisos, com les veus dels nens, com els perfils de les gardènies que s'oxiden en un jardí pròxim.

A poc a poc el cel s'ha cobert de núvols i la bicicleta s'ha fos amb el mur gris. Les veus dels nens, monòtones –*veo, veo, ¿tú que ves?, una cosita, ¿y de qué color es?*– arrosseguen un pas nou cap a la foscor i comença a ploure. M'aixeco, els nens es dilueixen. L'Helena s'apropa pel fons del carrer corrent i, no obstant això, el temps s'atura en la seva cursa i veig clarament que ja no tenim res en comú. Ja no som les nenes que es van fer amigues quan el temps passava lent perquè aleshores, durant la infantesa, encara era infinit.

Avui la meua mirada ha estat daurada, com el color del cel que ha precedit la tempesta i al carrer les línies dels passos de vianants comencen a esborrar-se, com s'esborren dels dies dels meus dies.

Anxos Sumai (Catoira, 1960). Documentalista, traductora i escriptora. Ha col·laborat en diverses publicacions. Entre les traduccions destaca *Diaris* de Syra Alonso (2000). Com a narradora ha publicat *Anxos de guarda* (2003). Premis literaris: Novos Valores da Narrativa Galega (1985), 2n premi en el concurs de narracions curtes Modesto R. Figueiredo de Pedrón de Ouro (1986), Premi de la Crítica de Galícia (2004).

El botó de la Lola

He fet una visita a la Lola, una anciana desconcertada per la ràpida, inexorable, deterioració del cervell. Les seves mans grogues, el seu rostre groc, em recorden una pedra coberta de molsa. De vegades, abans de prémer el timbre, em pregunto si a la Lola li haurà nascut un líquen nou al front, si s'haurà consumit tant que només em trobaré un grapat de pols al passadís. Avui l'he trobada trista, però molt elegant. Després, a la llum de la galeria, he descobert el vorell de brutícia als punys i al coll de la camisa i l'absència d'un botó a la pitrera. Un buit que ja no hi haurà manera d'omplir, perquè cada cop seran més els botons que falten i cada cop seran menys els records que li mantinguin la mirada ferma.

M'hi he assegut al costat i li he donat una carta per a firmar. La seva mà tremolosa ha agarrat el bolígraf i, de cop i volta, s'ha aturat espantada sobre el paper. M'ha mirat des de les profunditats d'un pou de terror i m'ha dit:

—He oblidat el meu nom.

i, sense més, s'ha posat a riure. A la seva rialla, com a la lletra d'un vell tango, només hi havia ganes de plorar.

Recital

Escriptors bascos

De la mà de la tradició cap a la dissidència

Juan Ramon Makuso

No és fàcil parlar de la paraula tradició, perquè el concepte adopta per a les persones cert aire ranci en el seu significat, sobretot, i mancant tot altre remei, quan parlem des del moment actual. I som aquí i ara Juan Ramon Makuso –subratllant l'aquí i ara– perquè partim d'una tradició, perquè sense aquesta tradició Galeusca ni existiria ni tindria raó de ser. I l'única raó d'ésser i l'única personalitat possible, la que ens dóna identitat, és la que hom troba en si mateix.

En aquest sentit no estaria malament partir d'una pregunta: Què és el que ens dóna identitat i personalitat; a nosaltres, a mi mateix? És la tradició, si agafem el concepte de tradició en la seva accepció més corrent. I això que recollim s'insereix de generació en generació en el nostre ésser. Al principi de la meua lectura he volgut subratllar la importància que tenen el present i el lloc. Avui i aquí, en el que concerneix per força de transmissió que tenia la tradició, no s'estarà afeblint? En el que rebem mitjançant la transmissió, avui s'apaguen la identitat i la personalitat de la pròpia tradició i aquesta es barreja amb altres elements. I ara vull recordar, partint del títol del seu llibre *Jo no sóc d'aquí*, el que diu Joseba Sarrionaindia sobre la tradició.

Juan Ramon Makuso Mujika (Errenderia, 1961). Professor de Filosofia a l'Institut Fra Juan de Zumárraga, a Durango. Col·labora en el llibre col·lectiu *Erresistentziaren pentsamendua*. Col·labora a la ràdio i a diverses revistes. El seu primer llibre de poesia, *Bizitzeak hil egiten du* respon a intuïcions del poeta Hölderlin i dels filòsofs Nietzsche i Wittgenstein.

Els homes i dones d'avui dia, tenim cada vegada més referències sobre el món, a pesar que aquesta circumstància sempre ha estat una característica humana, almenys si ens comparem amb els animals (i aquí l'exemple més dramàtic seria el de la «akaina»). Segons l'opinió de Sarrionaindia «tots ens sentim part d'aquest món». I tot això com s'ha o s'està desenvolupant? Prenquem altra vegada les paraules del d'Iurreta: «perquè s'han multiplicat les vies de comunicació geogràfiques i les vies de comunicació culturals han arribat a ser realment universals». Paraules adequades per a respondre a la pregunta plantejada.

D'aquí, des d'ara, no estaria de més aclarir els malentesos que podria crear el concepte d'universalitat, perquè en nom de la universalitat es pot trepitjar la identitat que la tradició pot aportar. La meva llengua l'he heretada d'una tradició, l'oral. Sens dubte, el símbol més tradicional de la tradició. La meva llengua és una més entre una universalitat general, i això duu Sarrionaindia a afirmar que, «és gràcies a la seva llengua que els pobles no perden les seves arrels. La pàtria dels bascos és l'èuscar». I això és el que em dona a mi, com a individu i davant el món, una universalitat, perquè no m'aïllaré en la meva solitud, perquè aquesta unitat meva, juntament amb tota la resta, serà el que conformarà el món. De la solitud a la diversitat, però amb una identitat, perquè això comporta la diferència. Es tracta d'una paradoxa, i partint d'aquesta paradoxa arribem a la diversitat cultural que avui dia ens dona tant de treball. Perquè la diversitat no és ni de bon tros enemiga de la tradició. Pot ser més aviat dissidència. Dissidència davant una tradició excloent. Perquè l'exclusió crea en el món petits mons tancats en si mateixos. Per ventura les pàtries que hem heretat no són més que símbols d'això, conseqüències d'un malentès. I sobre aquest malentès els bascos hem de reflexionar. L'èuscar per a nosaltres ha passat de ser una tradició suprema a una situació en què no hem aconseguit que sigui més que un petit món, i això comporta una profunda ferida en la nostra identitat. La pàtria veritable, l'èuscar, encara no s'ha arrelat en els nostres esperits, i això per als bascoparlants, i mirant la nostra tradició, és una gran contradicció. Una vegada més, és Sarrionaindia qui ho reflecteix a la perfecció: «tenim les nostres arrels en l'èuscar i la cultura euskaldun, però les arrels no són per a tancar-s'hi, sinó per a obrir-se a unes altres arrels. Essent euskalduns, el món és l'escenari de la nostra vida, perquè les coses del món també són nostres, perquè la nostra tradició ha d'unir-se a d'altres tradicions».

Per acabar deixant una petita escletxa a la dissidència, deixo una escletxa a la porta per a un dissident. Són paraules d'Émile Cioran: «El poder de la intel·ligència s'exercita en projectar-hi un llustre, en polir-lo i fer-lo enlluernador; aquest poder, erigit en sistema, es diu cultura, foc d'artifici sobre un rerefons de no res.»

Ara com ara respondré a les tradicions tancades amb una dissidència: jo no sóc d'aquí.

Pel camí del no res, Ítaca

Juan Jose Ispizua

La paraula «O Carril»¹ ha saltat de l'aigua. Apareix un dofí a les cànides aigües, empastifant les aigües d'oli sagrat, renovant-les i fecundant-les. Desapareixent, en la memòria...

...submergint-se en el no-res. La paraula s'avergonyeix. S'amaga en aquestes aigües mansoies.

És un somni. La relliscosa forma del dofí s'ha esvaït com les paraules. Un moviment senzill, tendre. Com la sensació que la mirada imprimeix a les fulles que suaument han caigut en aquestes mansoies aigües. Com una crida, un clam, una banya convexa que no genera ones. És un somni. Una aparició a O Carril; on les tradicions neixen en les terres submarines. Tradicions cisellades en el granit de la forest d'O Pindo.²

Em vénen a la memòria les tardors d'aquests aiguamolls perduts d'Axpe.³ Corromputs aiguamolls. Treballs pesants, terrenys

1 O Carril. A pesar de ser part de la parròquia de Villagarcia de Arousa, el port d'aquest poble va ser molt famós; el de Santiago de Compostel·la, precisament. Les ostres hi tenen molta fama. Amb la marea baixa sembla que treballen la terra emergent com si fossin hortes.

2 Forest O Pindo. Forest granítica que és damunt de Camota (La Corunya). També anomenada Moa. Alguns la coneixen com Olimp dels celtes.

3 Axpe. Barri de Busturi (Biscaia)

Juan Jose Ispizua. Nascut a Busturia, a Mundaka, tot i que actualment viu al port d'O Carril. Als anys 80 va participar en els projectes periodístics *Anaitasuna* i *Argia*, així com a diverses revistes. També s'ha dedicat a la traducció. Té publicada la novel·la *Harizpeko neskaren afera*, guanyadora del darrer Premi Txomin Aguirre.

estèrils, delmats amb l'esperança d'un últim esforç. Les aigües salades han empantanegat, altivament, els nous treballs del senyor de la casa. Des de llavors, Jose de Etxezahar⁴ no tindria fills agricultors. Partirien a la recerca de les geografies dibuixades pel mar a l'aiguamoll. (Ho dic segur perquè el nostre pare ha estat l'últim.) Han escrit les seves vides amb tinta blava fosca, en el salat color del mar.

Avui, lluny d'aquells heroics temps, m'ha semblat que vivim en el no temps marcat per la distància entre la marea baixa i la marea alta i he encarnat els meus laments mentals en les espargides elevacions del terreny de Busturinpunte,⁵ volent donar sentit a les petjades per ventura escrites pels ocells marins en el fang.

Pegàs va trotant. El cel s'ha convertit en prat; també el mar. El cel és pla i el seu mirall, els camps de Deltebre,⁶ quadrats, oberts, foscos, com les mirades d'hivern que es detenen en el vidre.

A les fines sorres el vent és Pamisest i el seu reflex, un amarg raig de foscor. No estem sols, perquè cap a l'est el mar ha filat teles. I recullo l'ofrena de la deessa en la concavitat dels palmells de les meves mans: «A la font anomenada Aretusa i en la roca del corb negre»,⁷ has trobat el camí en l'esbart del futur. A la proa, mirant cap al futur, he cosit una moneda d'or, on els dofins naveguen en les sagrades aigües del temps.

Traduït de l'èuscar per Toni Strubell Trueta

⁴ Etxezaharre. Masia que hi havia en el segle XVII a Axpe. Derruïda a la dècada dels seixanta. Jose era el senyor de la casa.

⁵ Busturinpe. Arenal de sorra i fang dels aiguamolls d'Axpe.

⁶ Deltebre. Municipi del Delta de l'Ebre. És molt pla i és ple d'arrossars negats d'aigua

⁷ Paraules que Atenea va dir a Ulisses, quan va retornar.

La dissidència del diable

Aritz Gorrotxategi

És ben poc el que sabem del rector Axular. Sabem que va estudiar a Salamanca; a l'escola del diable, segons alguns. Gràcies a aquell diabòlic coneixement tenia les claus de la casa del rector de Sara l'any 1600. Cinc anys més tard Cervantes va escriure la primera part del *Quixot*. Joanot Martorell havia escrit 115 anys abans la seva novel·la *Tirant lo Blanc*. D'aquesta mateixa novel·la va dir Cervantes que «pel seu estil, és el millor llibre del món». Recordareu el passatge del llibre de Cervantes en què el Quixot té una conversa amb un biscaí: «Tots els poetes antics van escriure en la llengua que van mamar a la llet (...) s'estengués aquest costum per totes les nacions, i que no es desestimés el poeta alemany perquè escriu en la seva llengua [...] ni encara el biscaí que escriu en la seva.» Cervantes no esmenta els gallecs. No es pot oblidar que ells estaven de ple en els *séculos oscuros* entre el segle XVI i XVIII.

Té relació el que va dir el Quixot sobre els biscaïns amb el que va escriure Axular al pròleg de *Gero*. «Si s'haguessin fet tants llibres en èuscar com en llatí, francès, castellà i altres llengües, el basc seria tan ric i complet com aquestes, i si no és així, al cap i a la fi són els bascos i no l'èuscar els culpables.» D'aquí traiem la conclusió que els idiomes són innocents i els bascos, per contra, culpables.

El llibre més antic que s'ha trobat en èuscar és el *Linguae Vasconum primitiae* d'Etxepare, que data del 1545. L'obra mestra d'Axular és de gairebé 100 anys més tard: *Gero* (1643). És la perla de la nostra literatura. De tota manera, no trobarem molts guer-

Aritz Gorrotxategi Mujika (Donostia, 1975). Llicenciat en Dret, ha exercit de professor a la Facultat de Dret de Leioa. Actualment treballa de guionista i col·labora a la premsa. L'any 2000 va guanyar el Premi de Contes d'Irun amb l'obra *Kafkaren labankada*. També ha publicat reculls poètics i de contes. La seva darrera novel·la, *Kearen truke*, és del 2005.

ners en aquesta gran obra; pocs Amadis o Tirants. Es deu al fet que l'obra d'Axular és ascètica i adverteix dels perills de caminar amb marrades i postergar allò important. De deixar les coses sense acabar

El segle d'or per excel·lència de la literatura basca és el XVII i ho devem a un grup de capellans, a l'escola de Sara més concretament. Amb diversos mites respecte a la seva figura, Axular era el misteriós rector que hi havia al capdavant d'aquesta escola. El seu veritable nom era Pedro Daguerre. Segons contaven els dimonis li havien robat l'ombra. Amb ombra o sense ella, Axular va conèixer de primera mà els processos de bruixeria de 1609.

A *Gero* no parla dels horrors d'aquell temps. I sabem que alguns penitents eren molt propers a la seva persona. S'hi trobava un home amb el seu mateix cognom anomenat Petri Daguerre que va ser cremat en el procés d'Uztaritz. Les males llengües diuen que Axular va arribar a ser traductor del jutge inquisidor Lancre. Cert o no, en el pròleg de *Gero* diu que hi haurà una segona part del llibre, però que se sàpiga, mai no va arribar a ser escrita.

Cervantes va utilitzar un recurs semblant: el narrador Cid Hamete Benengeli. Per què es va inventar un narrador fals, al cap i a la fi? Qui és en realitat l'escriptor de procedència aràbiga Cid Hamete Benengeli que hi ha darrere el manuscrit? Cervantes utilitza ficció gratuïta com si estigués dissimulant alguna cosa. Heus aquí la ironia més gran del *Quixot*.

Axular no es va inventar un narrador sinó un llibre. Per ventura tenia intencions de contar les seves vivències en els processos de bruixeria? Què hi ha darrere d'Axular? La dissidència del diable?

Bernardo Atxaga, a qui tant li agrada jugar amb la ficció, també es va valer d'Axular a *Obabakoak*. Al conte que tracta del plagi justament. I què és el plagi respecte a la tradició sinó un tipus de tradició precisament?

Dissidència, dissidents

David Tijero

La dissidència és la llavor de totes les revolucions
processos aleatoris són els dissidents, lliures del lligam de les dictadures
silenciats per portar el pecat escrit a la seva opinió
són els boigs en fatigades democràcies sense imaginació
i sempre necessaris per als covards que no volen viure sense esperança
perill per a la religió, perquè no tenen por, la por que la religió gestiona
l'única amenaça desarmada per al poder
la dissidència és un crit en el silenci ombrívol
el bassal de l'alba al desert
la tímida flor acabada de néixer a la neu
flor que anuncia que vindrà la primavera
poc abans de morir sota la nit extenuada
rebels que moren a la terra del fred estiu són els dissidents
el qui no es conforma amb omplir cada nit l'estómac
aquell qui omple la gegantina plaça
el ciutadà que puja el mur
aquell detingut que crida per la pau davant els dirigents mundials
qui comprova que es pot matar amb mots en una existència robada
al qui la vergonya no li permet de mirar cap a l'altra banda

David Tijero Osorio (Bilbao, 1974). Ha estudiat enginyeria electrònica a la Facultat de Ciències de la Universitat d'Euskadi i és llicenciat en física per la Universitat de Cantàbria. Ha treballat en diversos camps associats amb l'educació i la informàtica. Col·labora a la revista *Zorrotz-Morrotz*. Ha publicat alguns poemaris i contes.

el qui gosa dir que algun dia serà diferent
qui ha conegut els panys de la societat lliure en les nits vora el riu
el somiador que no compraran amb diners i béns al regne del capital
aquell que va pujar al cim de la muntanya per observar l'altre costat
el viatger que ha conegut l'estranger
qui torna al lloc que va néixer per descobrir-hi el que va veure fora
el qui ha llegit un llibre i s'atreveix a contar-lo als cecs
qui sap deixar enrere el passat en la creença que el que ha de venir serà millor
el qui fa preguntes complicades sabent que no en tindrà resposta
l'únic que deixarà petjada a la uniformitat dels altres
el qui se surt de la fila per veure si és molt llarga
qui critica entre els sords aplaudiments
dissident l'escriptor empassat per les mentides de la utopia
també dissident la tinta captiva convertida en fum inabastable
cada pensador és un dissident
dissident és tot artista
perquè és la creativitat la més radical de les dissidències
per canviar per sempre la realitat
per trencar els costums que la fàcil inèrcia va establir.

Tradició i dissidència

Iñaki Irazabalbeitia

Deia Xabier Gantzarain en el llibre que va publicar l'any passat al voltant del trikitilari Epelde:¹ «Ens volen fer creure la majoria de les vegades que la tradició és quelcom que hem d'acceptar tal com ve. I no se'ns ha dit que la tradició la fem nosaltres. I nosaltres la desfem.»

D'acord! Em sembla una descripció molt aguda d'això que passa en els processos socials. En els «*alardes*» d'Irun i Hondarribia no se'ls vol permetre sortir a les dones com escopeteres en nom de la tradició. Vint quilòmetres més a l'oest, les dones de Donostia han desfet la tradició i toquen el tambor a la tamborrada fent una nova tradició.

Les dones de Donostia van partir de la dissidència, però, no és la dissidència el punt de partida d'una nova tradició? Vejam! Les parelles del mateix sexe eren dissidència fa poc més de deu anys; l'any passat ho eren els matrimonis d'homosexuals i, ara, aquest matrimoni ha passat a ser part del cabal de la tradició. No és dissidència avui l'objecció a aquests matrimonis?

1 Gantzarain, Xabier, *Epelde Mende baten soinua* [Epelde, al so d'un segle]. Zarautz: Euskal Herriko Trikitilarien Elkarte, 2004, p. 7

Iñaki Irazabalbeitia Fernández (Donostia, 1957). Doctor en ciències químiques. Escriptor i divulgador de la ciència. Ha col·laborat amb més de cinc-cents articles als mitjans de comunicació. Ha escrit: *Hautsi ditugu kateak, espaziora goaz*, 1988; *Arrotza paradisuan*, 1991; *Uda guztiak eztituk berdinak isi*, 1995; *Ipuin deslailak*, 1999.

La tradició i la dissidència es podrien considerar com les dues cares d'una moneda. Els partidaris de l'*alarde* «de sempre» diuen que ells són la tradició i obliden que el «sempre» de «de sempre» té límits tant cap al passat com cap al futur. En el llenguatge matemàtic es diria que l'integral de la funció tradició/dissidència es desenvolupa entre valors finits.

La parella tradició/dissidència forma una cadena sense fi. Els monòmers tradició i dissidència, formen el polímer lineal poli-tradició/dissidència: qualsevol cosa que avui és tradició, demà serà dissidència i al revés. Podem comparar-ho amb els famosos Ulls del Guadiana: aquí desapareix, aquí apareix i allí redesapareix... Per cert, fa poc he llegit que els Ulls del Guadiana s'han encegat o, almenys, convertit en forats bornis com a conseqüència de la deixadesa humana.

¡Carai! ¡El corrector ortogràfic m'ha subratllar amb vermell «redesapareix»! Sembla que no està al diccionari. No existeix en català aquest verb. Sí, he trencat la tradició, segurament. ¿He abraçat la dissidència o solament he utilitzat les eines que la tradició del seny de la llengua té?

Recital

Escriptors catalans

Realitat humana

I pensem cap al tard, en l'estranya
realitat humana.
Les muntanyes són plenes de calitja daurada
i som al bosc de sempre.
Sóc al bosc tota sola. Tinc una mosca negra
damunt la cama esquerra. Sé que em podria alçar
i obligar-la a fugir. Depèn d'un gest.
Sé que no sóc cap arbre ni una pedra
ni l'ocellet tendrívol que refila,
I no vull ser la gent: La dona que fa mitja
ni l'assenyat doctor que pontifica
ni aquells que tot s'ho empassen
o que tot els rellisca.
He tingut massa feina a sortir de la plaça
per tornar-m'hi a ficar, dòcil com un anyell.
Vull que al meu lloc no hi hagi ningú més
que el que he fet jo no ho hagi fet un altre.
Els arbres que m'escolten, em donen la raó.
Jo m'alço afalagada. Les mosques han fugit.
Me'n torno cap a casa i m'enduc la claror
que només he vist jo.

(Díptic, 1972)

Núria Albó (La Garriga, 1930). Llicenciada en Filosofia i Lletres va treballar a l'ensenyament fins que va ser elegida alcaldessa del seu poble (1979-87). Ha publicat llibres de poesia, novel·les i llibres per a infants. També ha col·laborat amb músics prestigiosos en la creació de cantates infantils.

Dissentir, conservar

Toni Cucarella

Podem declarar-nos dissidents del cristianisme mil·lenari, en particular del catolicisme retrògrad i còmplice del feixisme, enemic secular de la ciència i de la lliure convivència; podem declarar-nos ateus o agnòstics. Jo em declare dissident de les religions, de totes les religions: considere la idea de Déu una invenció humana que ha perjudicat la humanitat, i anhele viure encara en un món humà, aquí i aviat.

Des de temps immemorials –temps era temps...– ens han fet aprendre la *Història Sagrada*: Adam i Eva, Judit i Holofernes, David i Goliat, i Noè, Moisès, Job i Jonàs, amb totes les pedagògiques sentències i divines advertències. Hem conegut els fets de Jesús i els seus apòstols: Pere el pescador d'ànimes, Judes el traïdor, Tomàs l'incrèdul, i Barrabàs, Herodes i Salomé. Un inesgotable viver de propostes literàries. També hem rebut un santoral divers, mitologia menor, popular: sant Antoni del porquet, Sant Roc i el gos, les mamelles de santa Àgueda i sant Vicent Ferrer, predicador i miracler...

La identitat cultural sobre la qual ens fonamentem prové en gran mesura de la religió –les religions– que ens han imposat. No podem obviar-ho i mutilar-nos-la. Caldria, però, que allò que se'ns ha tramès –la tradició– passara a formar part estrictament de l'àmbit cultural. Els llibres de la religió han impregnat la nostra literatura –la culta i la popular–, i el seu cosmos ha alimentat bona part del nostre imaginari col·lectiu, el nostre univers màgic.

Dissentim de la religió. No obstant això, conservem-ne la cultura.

Toni Cucarella (Xàtiva, 1959). Narrador. Autor del recull de relats *Llet agra i altres històries com sagrades* (2002). La seua darrera novel·la, *Quina lenta agonía, la dels ametlers perduts*, va ser premi Andròmina de novel·la l'any 2003 i premi de la Crítica dels Escriptors Valencians.

Tradició com a contemplació

Josep M. Fonalleras

De la tradició com a cotilla a la tradició com a reclam turístic. La tradició, desproveïda de transcendència esdevé litúrgia, i la litúrgia, sense batec, es converteix en arqueologia, en una fita d'excursió organitzada.

La tradició cotilla, entesa també com a proposta de quietud, de contemplació, que no implica necessàriament immobilitat sinó consciència de pertànyer a una cultura, elogi i necessitat del lligam amb la història: una tradició potser desproveïda del rigor, esquelètica, que sobreviu com a perfum, com a percepció íntima del moment en què va ser presència, maldant per no ser reduïda a la feble memòria dels etruscs, de qui només en coneixem les hores de les lloses de les tombes.

«Dissidere» inclou un contrari, una negació («dis») i una immobilitat («sedere», seure, aturar-se). És a dir, la negació de la quietud. Dissentir, ser un dissident, implica, doncs, moure's, canviar de lloc, transportar-se. Per mantenir-se, després, allà mateix? Per no parar mai quiet?

Mantinc, en canvi, que la tradició no sempre és immobilitat, i, en conseqüència, no sempre es pot parlar de la dissidència com a contrari d'allò que no és. Tradició pot ser quietud, que no és un concepte idèntic al d'immòbil. Plantejo un canvi de perspectiva. L'immòbil seu a la cadira i, des d'allà, pontifica. Qui contempla necessita allunyar-se de la seu, desencadirar-se, i, des d'un altra talaia, observar per dir. Cultura, lligam, memòria.

Josep M Fonalleras (1959), escriptor. Ha publicat relats, novel·la, reculls periodístics i contes per a infants. La seva obra narrativa completa es recull en el volum *Llarga Vista*. També col·labora als diaris *La Vanguardia*, *El Punt* i *El 9 Esportiu*. L'última publicació és el llibre de relats *Sis homes* (2005).

Zaynab Bint Yusuf

(Lleida, n. 994-m. 1072)

La calma d'amor és la fatiga
(A propòsit d'un vers d'Ibn al-Farid)

Si algun cop la meva llengua
cau de mort rendida,
serà tot just per a cridar-te.

Si em crides tu,
el càlid tornaveu del teu alè
segellarà amb el meu la teva boca.

És tard perquè gosis contradir-me.
Borda el gos llebrer
i la calma d'amor és la fatiga.

Jaume Pont (Lleida, 1947). És autor de set llibres de poemes, entre els quals *Divan* (Premi Octubre 1982), *Poesía 1974-1979* (Premi de la Crítica Serra d'Or), *Vol de Cendres* (Premi de la Crítica Serra d'Or 1997) i *Llibre de la Frontera* (Premi Nacional de la Crítica, 2001). Els seus poemes han estat traduïts al portuguès, castellà, gallec, francès, italià, cors, anglès, alemany, turc, polonès, rus i lituà. També ha publicat assaig i crítica literària. És catedràtic de Literatura Espanyola Moderna i Contemporània a la Universitat de Lleida.

Abu-l-abbas Al-magribí
(n. Berberia-Lleida, m. 1102)

L'incendi

A la llengua
l'incendi
que mai s'acaba.

A la saliva
es besen
el foc
i l'aigua.

(Llibre de la Frontera.
Barcelona: Proa, 2000.
Premi Nacional de la Crítica).

Tradició i dissidència

Maria-Mercè Roca

Tradició i dissidència se'm presenten avui com les dues cares de la mateixa moneda, els dos extrems del pèndol. Ara per ara, l'única manera de mantenir la tradició de la nostra literatura, que ve de lluny, on ens reconeixem i ens sentim segurs, és dissentir. No tant ser dissidents en la llengua, que és viva i ens serveix i ens en servim, ni en els estils ni les formes, que hi són tots i tots hi caben. Dissidents en la manera de gestionar políticament aquesta llengua. Dissidents davant polítiques culturals cosmopolites i espanyolitzades; dissidents a l'hora d'acceptar uns mitjans de comunicació hostils; dissidents amb el silenci anòmal que s'imposa al davant d'una crítica fraticida que devora els seus fills com Saturns del segle XXI. Certament, la dissidència política és l'única que ens pot salvar la tradició. I amb la dissidència, l'amor: cal ara, tal com fa Harold Bloom parafrasejant Virginia Woolf, dissentir de l'odi antic, inoculat per anys de dictadura i tradició complaent i escoltar només el dimoni que ens diu t'estimo.

Maria-Mercè Roca (Portbou, Alt Empordà, 1958). Escriptora en llengua catalana. Es va donar a conèixer amb el recull de narracions *Sort que hi ha l'horitzó* (1986), premi Víctor Català. També va guanyar el premi de novel·la Sant Jordi amb l'obra *Cames de seda* (1992) i el Ramon Llull amb la novel·la *Delictes d'amor* (2000). Recentment ha publicat *Els dies difícils* (2005). És autora també de la telenovel·la *Secrets de família*, emesa per TV3.