GRIAL

118

ABRIL, MAIO, XUÑO

TOMO XXXI / 1993

ARQUETIPOS DA DIFERENCIA

XAN BOUZADA:
De *horteras* e *snobs*. Apuntes sobre a cuestión social da distinción.

HERNÁN NEIRA:
O lugar do idiota e do estranxeiro en antropoloxía.

FRANCISCO CORRAL:
Valle-Inclán en Paraguai. Loas á Santa Inquisición e visos do *Tirano Banderas*.

PATROCINIO RÍOS SÁNCHEZ:
Curros Enríquez e o protestantismo.

ANTONIO PÉREZ-PRADO:
Imaxes da discriminación.

HENRIQUE HARGUINDEY BANET:
ReGalicia no País das Marabillas.

SUSO DE TORO:
As cousas da razón.

ANTÓN BAAMONDE:
A invocación de Orfeo.

XAVIER CASTRO:
Viño e condición feminina na historia contemporánea de Galicia.

GRIAL

118

ABRIL, MAIO, XUÑO

TOMO XXXI / 1993

Director:
CARLOS CASARES
Secretario de Redacción:
XOSÉ MANUEL SOUTULLO
Consello de Redacción:
XAN BOUZADA, XAVIER CASTRO,
CARLOS X. FERNÁNDEZ, GUSTAVO ADOLFO GARRIDO,
MODESTO LÓPEZ BOUZAS, HENRIQUE MONTEAGUDO ROMERO,
MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, DAMIÁN VILLALAÍN
Deseño: M. JANEIRO
EDITORIAL GALAXIA, S. A.
Redacción, suscrición e distribución:
Reconquista, 1. 36201 VIGO. Telfs.: 43 21 00 - 43 32 38. Fax: 22 32 05
Imprime: A. G. GALICIA, S.A., Segovia, 19 - VIGO

ISSN: 0017-4181 / DEPÓSITO LEGAL: VG-99-1963

Esta revista é membro de ARCE (Asociación de Revistas Culturales Españolas).

ARQUETIPOS DA DIFERENCIA

157 XAN BOUZADA: De *horteras* e *snobs*. Apuntes sobre a cuestión social da distinción.

176 HERNÁN NEIRA: O lugar do idiota e do estranxeiro en antropoloxía.

193 FRANCISCO CORRAL: Valle-Inclán en Paraguay. Loas á Santa Inquisición e visos do *Tirano Banderas*.

202 PATROCINIO RÍOS SÁNCHEZ: Curros Enríquez e o protestantismo.

212 ANTONIO PÉREZ-PRADO: Imaxes da discriminación.

222 HENRIQUE HARGUINDEY BANET: ReGalicia no País das Marabillas.

234 SUSO DE TORO: As cousas da razón.

243 ANTÓN BAAMONDE: A invocación de Orfeo.

252 XAVIER CASTRO: Viño e condición feminina na historia contemporánea de Galicia.

265 LIBROS:
DOLORES VILAVEDRA, XOSÉ CHAO REGO, M. RÍOS PANISSE, LYDIA FONTOIRA, HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, PILAR CASTRO, XOSÉ MANUEL DASILVA, XOÁN GONZÁLEZ-MILLÁN, XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ.

289 TEATRO:
DOLORES VILAVEDRA.

293 A CULTURA NO MUNDO
FEDERICO ANLLADA

295 ÍNDICE DE COLABORADORES

De *horteras* e *snobs*. Apuntes sobre a cuestión social da distinción

Xan Bouzada

A cultura do *hortera* é, ó noso modo de entender, un deses *faits divers* susceptibles de seren analizados á maneira de Simmel, como encrucilladas sociais nas que se inspira a producción das fronteiras entre os grupos así como as claves normadoras do social[1].

Detrás da gasa que envolve a cultura do *hortera* sospeitamos que se ocultan problemáticas que resultan hoxendía centrais no ámbito da Socioloxía da Cultura.

Na nosa reflexión partiremos da consideración de que ó estenderse o uso da palabra *hortera*[2], esta foi desenvolvendo un matiz claramente estigmatizador inspirado inicialmente nunha metonimia que intentaba desactivar a suposta pretensión dos *horteras* de querer parecer señoritos polo simple feito de vestiren como tales. A palabra *hortera* resultou de uso frecuente durante o século XIX, como testemuña a literatura espa-

1. O fío das reflexións teóricas que aquí se inclúen foi contrastado cunha recollida de datos (catro breves fichas con cuestións abertas e pechadas) realizada nos cursos de 3° de BUP (en total 58 alumnos) dun centro público situado nun municipio periférico da cidade de Vigo e frecuentado por unha clientela de clase media e clase traballadora.

2. No diccionario aparecen as acepcións para a palabra *hortera* de "dependente de comercio, pailán e persoa de mal gusto". A primeira acepción é o seu significado orixinal e as outras dúas son derivacións posteriores.

ñola do momento, e así aparecen *horteras* co seu significado orixinal no paseo dominical da Vetusta de Clarín, nas socioloxicamente relevantes primeiras páxinas de *Fortunata y Jacinta* de Galdós, así como no teatro de Arniches.

O xogo de intentar confundir continente con contido era, supostamente, a arma utilizada polos *horteras* e a vontade de impedilo disuadíndoos coa ameaza do estigma, a dos auténticos señoritos.

O posterior proceso de evolución e diversificación deste termo non resulta diferente nese aspecto ó vivido por un concepto próximo de matriz anglosaxona e de raíz aristocrática como o de *snob*, que non é senón unha síncopa da expresión *sine nobilitate,* e *sine nobilitate* eran en principio aqueles novos ricos que querían competir en apariencia co esplendor e o avoengo dos aristócratas. Eses *snobs* lograrían co paso do tempo tomar o lugar e asumir o prestixio dos seus predecesores. Non fará falta incidir aquí na actual diversidade de acepcións dun termo como o de *snob* que conta, non embargantes, con raíces tan precisas e significativas.

Thornstein Veblen definiu o *snobismo* como o intervalo de incertidúme e mais de transición dun nivel de cultura pecuniaria inferior a un superior. Tanto o concepto de *snob* como o de *hortera* parecen resultar na súa orixe particularmente sensibles a todo o que remite a fronteiras de grupos e de clases, a estratexias de distinción así como a aquelas tácticas que se nutren do xogo sostible entre o ser e mais o parecer. O tema do *hortera* parece situarse nun deses puntos de tensión privilexiados nos que a lóxica da estructura fricciona coas posicións subxectivamente asumidas polos actores sociais.

Esta peculiar situación fronteiriza é a que fai que o xogo dos estigmas circule de enriba a abaixo, aínda que saiba facelo tamén na dirección oposta[3]. *Cipayos* foi a denominación adoptada para aqueles que entre os nativos filipinos se alistaron no exército colonial español, *Mambís*, pola súa banda, eran os españois que loitaban canda o exército cubano fronte ó do colonizador español. Cipayo ou Mambí, dous termos estigmatizantes que xurdían de fontes distintas, desde a colonia un e desde o sentir da metrópole o outro.

A vontade dos grupos sociais por manter a súa posición estamental diferencialmente privilexiada é algo que foi posto en evidencia pola Socioloxía desde os clásicos. Que os grupos non aceptan facilmente o advenedizo por medo á contaminación e por afán de preservar o canon reducido dos privilexiados, canon que se atopa nas mesmas raíces da súa posibilidade, é algo que sabemos desde Max Weber[4].

3. Neste sentido, dúas obras claves de Socioloxía da Cultura: *La Distinction*, de Pierre Bourdieu e *The Uses of the Literacy*, de R. Hoggart, detéñense sobre ambas as dúas posibilidades.

4. Weber, M. *Economía y sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva.* F.C.E. México, 1944, p. 692.

As lóxicas estigmatizadoras[5] viñeron cumprindo con tesón a función de reducir o grupo estigmatizado, manténdoo arredado no bloqueo autorreferencial e procurando o seu afastamento das vías de competición.

O *hortera*, ó intentar gañar tempo ó tempo querendo apropiarse asemade dun suposto ben que as máis das veces era percibido polos seus precedentes posuidores como limitado e ó ousar atentar simbolicamente contra privilexios consolidados que se desexaban preservar, cando non eternizar, veríase, de modo recorrente, magoado por un estigma dirixido a conseguir o seu estrañamento e a continuidade dunha lóxica conservadora que perseveraría para que cada un e cada cousa continuasen no seu lugar.

O estigma ampararase na falta de destreza e de rigor do pretencioso no dominio do código que guía a arte de vivir. Na súa impericia, o *hortera* vai caer a cotío na falta de exceso e mais no hipérbato. O manexo dos estigmas de fronteiras de clase viñeron experimentando unha intensa transformación que os foi volvendo cada vez máis sutís e menos lacerantes a medida que o seu uso se foi estendendo desde unhas clases caracterizadas polo bloqueo e a pechazón no disfrute de privilexios estamentais e sociais, a outras como as actuais clases medias, caracterizadas por unha maior apertura e versatilidade nos seus hábitos.

Os costumes, usos e modas das clases e grupos sociais serviron para caracterizar os distintos colectivos, que tenden a seren sensibles tanto á violación da norma como á súa degradación. Se o valor e o prestixio de todo grupo social se achega en gran medida, como quería Simmel[6], ó dos seus elementos inferiores, resulta comprensible o feito de que estes, en prol da súa preservación, instrumenten así mesmo todo tipo de armas defensivas e ofensivas de carácter simbólico.

Os grupos superiores, ó seren idealizados, tenden a concitar o desexo frecuente por parte dos inferiores de ascender ata eles. De aí e desde ese fluxo derivaranse diversas tensións críticas que oscilarán entre os dilemas de estatus, a segregación ou os efectos de bloqueo[7].

A superioridade e a inferioridade do grupo non sempre se restrinxe ó factor de clase e así a xenofobia que estigmatiza ó charnego, ó provinciano ou ó pailán da aldea non fai senón evidenciar o maior incremento deste tipo de pulsións, ou alomenos a súa fecundación con elementos distintos á xenuína diferencia clasista.

5. Bourdieu, P. *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*. Minuit. París, 1979, p. 554. Goffman, E. *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Minuit. París, 1975, p. 160. Goffman, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu. Madrid, 1987, p. 87.

6. Simmel, G. *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Alianza. Madrid, 1977, p. 772.

7. Joseph, I. *Le passant considérable*. Librairie des Méridiens. París, 1984, p. 126.

O medo de que o extraño leve con el o caos e suma no baleiro desmantelando un equilibrio e un estatus precario e recente é a cotío un factor que incrementa a reacción e o retraemento[8]. O medo á invasión do extraño é, en ocasións, o medo reflectido da propia alteridade que o productor do estigma leva dentro.

Non se estigmatiza ó outro cando polo seu número non ameaza e resulta distante, precario e sumiso. O outro é conxurado cando xorde en forma de ameaza cara ó grupo consolidado. A ascensión ou chegada do outro preocupa sobre todo cando a súa irrupción ou o seu ascenso pode desaloxar ou facer baixar a aquel que ata ese momento estaba arriba.

De agudizarse esta situación en épocas de recursos limitados, as fases de expansión social e económica adoitan reducir cando non inverter a tendencia favorecendo a aparición de novas mitoloxías susceptibles de ensalzar tamén ó advenedizo, a maxia dos *self made man* dos cincuenta ou o ambiguo encanto dos *yuppies* dos oitenta, fillos da expansión industrial e consumista os primeiros e da onda especulativa os segundos, é unha mostra do proceso de producción simbólica que oscila adaptándose ós cambios do devir económico e social.

A censura dos de abaixo exerce con frecuencia unha acción reguladora que se pon de manifesto na insistencia popular na conveniencia de conformarse á escala e ó canon dominante en evitación do risco de desestimación e ostracismo social[9].

Difícil, senón imposible, viña sendo o feito de falar dous idiomas distintos, o feito de facer compatible o diálogo con grupos contrapostos[10]. Cando un igual comeza a petar na porta superior a acción é percibida polos seus cunha ironía oblicua chamada a reprender a aquel que "ten moitos fumes". Os "vendefumes" ou os "quero e non podo" son espécimes que experimentaron un relativo declive nestes tempos nos que as dinámicas de mobilidade social foron instalándose con certa fluidez.

Non embargantes, a literatura sociolóxica dos cincuenta e sesenta puxo en evidencia un uso invertido, tamén desde debaixo do termo *snob* para sancionar criticamente ós pretenciosos que se regalaban na deserción social do grupo orixinario[11]. O deporte do ascenso social practicado polo xénero dos *snobs* utiliza para o seu fin todo tipo de me-

8. Berger, P. e Luckman, Th. *La construcción social de la realidad.* Amorrortu. Bos Aires, 1979, p. 156.

9. Veblen, T. *Teoría de la clase ociosa.* F.C.E. México, 1971, p. 117. Stacey, M. *Tradition and change: A study of Bunbury.* Oxford University Press. Londres, 1960, p. 115.

10. Simmel, G. *Op. cit.* 1977. p. 437.

11. Mogey, J.M. *Family and Neighbourhood. Two studies in Oxford.* Oxford University Press. Oxford, 1956, p. 155. Willmott, P. *The Evolution of a community.* Routledge and Kegan Paul. Londres, 1963, p. 113. Pahl, R. E. *Patterns of urban life.* Longman. Londres, 1970, p. 97.

dios e instrumentos dirixidos ó logro da reconstrucción do significado social de si mesmos e da súa identidade social, algo que fai pensar moitas veces nun proceso de resocialización ou de alternación. Desde o lugar de residencia, ata a vestimenta, ou o acento, calquera recurso é válido mentres facilite o camiño á transmutación de identidade.

Se o feito de ser idéntico a outros, a identidade, é o eixo sobre o cal xira a posición social dos individuos, a imitación, como ben previra xa Tarde, é o medio. Unha imitación que tendo case sempre a súa vista posta no chanzo superior[12] cada vez con máis frecuencia comeza a se producir tamén entre os sectores medios e populares cara ó cultivo de códigos que se evidencian como normais dentro do propio grupo. Neste sentido, a situación actual, no que se refire ós grupos populares, parece remitirnos a un mecanismo que tende a sancionar negativamente como *hortera* tanto ó que non se adapta con celeridade suficiente ós novos códigos que o grupo vai sendo quen de producir ou reciclar, como incluso tamén cara a aqueles que desexan ir demasiado de présa.

Nas respostas que obtivemos na primeira ficha pasada a estudiantes de terceiro de B.U.P. na que pediamos que nos definisen con plena liberdade o que entendían por *hortera* atopamos que existen dúas matrices de ideas que son predominantes.

Dous de cada cinco estudiantes aproximan a idea de *hortera* á idea de "persoa extravagante" e tamén, gardando a mesma proporción aparece situada a acepción de "persoa pasada de moda". Habería que dicir que estes dous significados se abren con moita frecuencia a certas matizacións. No primeiro caso, a idea de extravagancia parece levar en maior ou menor medida implícita a vontade de chamar a atención, e cando se constata que o *hortera* se distingue por ser unha persoa que viste pasada de moda, adóitase engadir tamén que as súas ideas, forma de pensar e opinións resultan antigas e desfasadas.

Unha segunda cadea de acepcións compartida cada unha delas por unha persoa de cada cinco é aquela que remite o significado de *hortera* á idea de persoa cursi, tonta ou ridícula, sentidos todos eles que en certo modo xorden por contraste con costumes modais.

Por unha de cada cinco persoas é, igualmente, compartida a opinión de que o *hortera* é aquel que combina e viste a moda dunha maneira inadecuada. Próxima a esta aparece a consideración de que o *hortera* se distingue polo seu desexo de chamar a atención.

A maior distancia, e compartida por un de cada dez rapaces, aparece a idea máis matizada de que *hortera* é aquel que viste dun xeito recargado.

12. De Tarde, G. *As leis da imitação*. Res Editora. Porto, e. o. 1895, p. 230.

Non faltan opinións puntuais que ramifican e aportan unha certa orixinalidade a esta palabra, como aquelas que achegan a idea de *hortera* ás de "persoa que non separa correctamente o uso do galego e castelán", "chapón", "individuo sen personalidade", "persoa brusca", "persoa triste", o que considera *hortera* ós outros, a *pijos,* étc. e mesmo aquel que recoñece un uso entre o ambiente da droga no que é considerado *hortera* precisamente aquel que só "consume droga branda".

O feito de que a moda, moi en particular, e mesmo os restantes hábitos e costumes, aparezan difundidos por unha considerable diversidade e heteroxeneidade xerárquica de actores, así como o feito de que todos os grupos sociais se viñeran distinguindo pola asunción do cambio de hábitos como algo fluído e natural, quizais nos axude a comprender a importancia diferencial que hoxe parece presentar o uso do concepto de *hortera* cunha finalidade operativa dirixida a producir modelos de conducta e normas sociais dentro do propio grupo de clase media.

Cómpre aclarar que a constatable diversidade de actores, eles mesmos *snobs,* como deseñadores e outros árbitros da idea creadora e mitos da comunicación non é allea totalmente á complexa eclosión de referentes que hoxe inspiran a moda. Desde o estilo ibicenco, que aspiraba a remedar a liberdade da illa de sol e costumes, os peiteados *afro* ou o vaqueiro rachado estilo Bruce Springsteen, ou, noutro senso, a actual moda residencial neorrural, non son máis que manifestacións que aportan elementos á complexidade modal que inspirou os usos e vestimentas do noso tempo.

Deste xeito, o concepto de *hortera* parece ter transitado, en parte, desde unha valoración sociolóxica precisa cara a unha polisemia que oscila hoxe entre a censura social concreta e o enfoque estético de pretensións individuais excesivas ou a falta de destreza para a xestión estética dos valores do grupo. De maneira que hoxe, no concepto de *hortera* pervive a diferencia ou o dobre matiz existente entre o código estético (mestura de colores e modas mal realizado) e a transgresión do código social xerárquico (querer ser o que non se é) e aínda do equilibrio psico-social do grupo (querer chamar a atención).

Neste senso, podemos situar o *hortera* na actualidade entre a sanción social de clase e a producción de normas colectivas. O *hortera* aparece aquí trocado no papel daquel que transgrede o proxecto colectivo dunhas amplas clases medias comprometidas na construcción dun proxecto simbólico de reformulación normativa que sirva de soporte á xeración dun vínculo social secular nunha sociedade complexa feita de modelos de solidariedade orgánica. Neste contexto resulta unha sociedade de amplas clases medias que se sente capacitada para a autocorrección e a autoguía sen nin sequera sentir que recorre a ríxidos modelos xa prescritos. Modelo e dinámica que parece ampararse no xogo

do deseño e do consumo subsidiario que se ve favorecido polo actual sistema socio-económico, cultural e político[13].

UNHA TRADICIÓN DISTINGÜIDA: DA DISTINCIÓN ARISTOCRÁTICA Á DISTINCIÓN BURGUESA

O luxo vinculado ó estilo de vida dos antigos señores non se conformou dun xeito azaroso e arbritario senón como unha condición do mantemento do prestixio que o seu estatuto reclamaba[14]. E isto produciuse cando e onde o esixía o necesario mantemento da consideración e a estima dos propios compañeiros de viaxe cos que había que compartir o rango[15]. Será nese senso que o facer ostentación de luxo pode devir así un comportamento que controlado resulte racional, ó consistir o boato nunha estratexia rentable chamada a lograr que co aumento do seu parecer se incremente o seu ser asemade, ante o feito coñecido de que o individualismo social se sente nunha gran medida definido pola mesma mirada dos outros.

Aqueles atributos que foron herdados, polo feito de selo adoitan pareceren máis valiosos que os que foron conseguidos. Dicía Nietzsche que o que non é herdado é imperfecto, é un comezo. Algún tempo despois Veblen[16] lembraba que a riqueza de modo pasivo, por transmisión dos antepasados ou doutras persoas, convértese, por un refinamento ulterior, en máis honorífica que a adquirida polo propio esforzo do posuidor.

A ascese, o traballo e a contención acumuladora esixen un tempo e un traballo que é forzado tirarlle ó lecer, que sempre gustou de refinamento e que é orixe da fidalguía. A ascese e o dato laborioso e erudito sitúanse afastados do pracer soberano da experiencia pura do esteta que sente non precisar do corsé do concepto[17].

Esta capacidade fluída para disfrutar e sentir, fronte ó necesario esforzo do lego, afastan ó non iniciado da fonte da que mana o saber que impón a aura e fai imposible o disfrute desa "especie de encanto" que embarga a condición nobre e atribúe á súa conducta o halo dun suposto valor superior[18].

Non abonda con ter un millón para ser millonario, dicía Bourdieu[19]. Abóndalles seren o que son para seren o que cómpre ser. E continúa o

13. Lipovetski, G. *El imperio de lo efímero*. Anagrama. Barcelona, 1989, p. 301.
14. Weber, M. *Op. cit.* 1944, p. 844.
15. Veblen, T. *Op. cit.* 1971, p. 193. Elias, N. *La société de cour*. Colman-Levy. París, 1974, p. 48.
16. Veblen, T. *Op. cit.* 1971, p. 37.
17. Bourdieu, P. 1970, p. 71.
18. Simmel, G. *Op. cit.* 1977, p. 775. Veblen, T. *Op. cit.* 1971, p. 60.
19. Bourdieu, P. *Choses dites*. Minuit. París, 1987, p. 21.

mesmo autor: a ilusión da distinción natural aséntase fundamentalmente sobre o poder que posúen os dominantes para impoñer, a través da súa existencia mesma, unha definición da excelencia que, non sendo senón a súa maneira de existir, tende a aparecer ó mesmo tempo como distinguida, diferente e natural[20].

A maioría das posicións dos autores clásicos como Weber, Simmel ou Veblen respecto á solidez diferencial do estatuto dos privilexiados parece atopar unha continuidade natural nos enunciados do mestre francés. Este autor parece non salientar as posibles matizacións no modo de se produciren os prestixios simbólicos dos grupos dominantes do tipo daqueles expostos por Werner Sombart no seu traballo sobre o luxo, onde este autor nos amosa as tensións frecuentes entre aristócratas e mais burgueses e a xénese da victoria, económica e simbólica, dos segundos sobre os primeiros[21]. Fronte ó maior poder económico dos burgueses, a clase nobre tivo que ceder na loita pola capacidade de gasto e ostentación. Pouco e pouco os burgueses serán cada vez máis e máis ricos[22], o seu maior número e a súa superior solidez financeira darán lugar a unha revolución no reparto do prestixio social e, como ben nos di Werner Sombart con respecto á súa orixe: "O luxo propagouse por todas as clases sociais que vían na corte o seu ideal"[23].

Esta nova situación vai permitir a emerxencia dunha nova dialéctica tal como recoñece Simmel: "Así que os inferiores dan en apropiarse da moda, transpasando así as fronteiras establecidas polos superiores e rompendo a homoxeneidade da pertenza así simbolizada por estes, os estratos superiores afástanse da moda en cuestión e acceden a unha nova co que se diferencian outra vez das amplas masas"[24].

Deste xeito instálase o proceso da moda como un mecanismo que simultaneamente vincula a asignación dun individuo a un grupo diferenciado coa sumisión deste ó modelo do colectivo[25].

Antes, na vella sociedade, cada quen debía vestir acorde coa súa condición, agora o novo século vai proclamar a voces que "un traxe barato —é o que— fai a un home barato"[26]; desde o inexorable, desde unha situación de bloqueo, circúlase agora cara á capacidade de influír, de cambiar o destino, e en certo modo alomenos, tamén a condición.

20. Bourdieu, P. *Op. cit.* 1987, p. 21; *Op. cit.* 1979, p. 286.

21. Sombart, W. *Lujo y capitalismo.* Alianza. Madrid, 1979, pp. 65 e 87. Aries, Ph. *El niño y la vida en el Antiguo Régimen.* Taurus. Madrid, p. 87.

22. Sennett, R. *Les tyrannies de l'intimité.* Du Seuil. París, 1979, p. 26.

23. Sombart, W. *Op. cit.* 1979, p. 83.

24. Simmel, G. *Sobre la aventura.* Península. Barcelona, 1988, p. 31.

25. Simmel, G. *Op. cit.* 1977, p. 750.

26. Veblen, T. *Op. cit.* 1971, p. 174.

A antiga indumentaria do nobre resultaba socialmente transparente, fronte á actual do burgués. A nova vestimenta faise sutil, non delata e xa non transmite a condición como un atributo adscrito[27]. A disolución dos signos vestimentarios parece completar o tránsito cara a un tipo de civilización para o cal o xogo das apariencias é asumible como un novo modo de facer e de poder.

A nova sociedade burguesa[28] producirá un luxo máis recatado, menos ostentoso, que se vai amosar con certa modestia e humildade.

A distinción farase sutil e detallista ó mesmo tempo que tenderá a facerse opaca ás miradas inexpertas.

O novo poder e as súas microfísicas remiten tamén a un indubidable e prudente preciosismo no modo de se distinguir simbolicamente.

Non só se producirá un cambio no imaxinario social e cultural. As grandes naves industriais tamén van colocar no mercado, ano tras ano e durante cada nova estación, diferentes productos para vestir deseñados por expertos especializados que acabarán por seren utilizadas tanto por uns como polos outros.

Nese novo contexto, a heteroxeneidade das formas de uso permitirán explicacións diversas dos distintos modos de elección[29], e así, onde quizais uns vexan moda e potencial promoción social, outros atoparán un simple medio para resolveren unha necesidade.

O novo contexto social no que nos movemos vai posibilitar o abrollar de todo tipo de xogos e enredos coas formas e estereotipos modais[30].

Desde aquelas metáforas que procuran o efecto provocable recorrendo a formas imaxinarias da liberdade, ata a utilización de metonimias que buscan co recurso ó pantalón de safari, á chaqueta de equitación ou ó xersei e mais ó reloxo de navegación, apropiarse dos restos de prestixio simbólico que aínda poden pervivir no exercicio deste tipo de prácticas.

A distinción e as súas estratexias viviron co século unha resubstanciación que diluíu e estilizou algunha das claves de bloqueo e estancamento que antes foran eixo da súa inicial definición. A heteroxeneidade de opcións e a diversidade de actores van aportar agora elementos de complexidade nesta área.

27. Sennett, R. *Op. cit.* 1979, p. 60.

28. Le Wita, B. *Ni vue, ni connue.* Maison des Sciences de l'homme. París, 1988, p. 67.

29. Gil Calvo, E. e Menéndez Vargara, E. *Ocio y prácticas de cultura.* Ed. Ministerio de Cultura. Madrid, 1985, p. 214.

30. Lipovetski, G. *La era del vacío.* Anagrama, Barcelona, 1986, p. 151.

"EPPUR SI MUOVE", OU OS CONTRASTES QUE HABITAN AS FONTES PRODUCTORAS DA DISTINCIÓN

Aínda que as claves da ostentación e do decoro seguen habitando con preferencia no relanzo inmediato superior, non deixa de ser certo que hoxe, en opinión dalgúns, o hipérbato e o estigma poden habitar tamén, moito máis enriba, quizais no faiado.

Constatamos aquí que ante unha das cuestións incluídas nas fichas do noso cuestionario na que se lles preguntaba ós estudiantes do Instituto a súa opinión sobre se os *horteras* podían pertencer a un grupo social ou a algunha zona xeográfica específicos, a resposta maioritaria tendeu a excluír esta posibilidade. Entre as opinións recollidas, unha parte considerable deles (nove de entre os cincuenta e oito) remite o calificativo de *hortera* sobre todo ós sectores ricos e acomodados. Opinións como: "para min a maioría dos *horteras* pertencen ás clases altas da sociedade: raíñas, duques...", "danse casos nas familias moi ricas...", habitan "nos barrios altos das cidades", ou aínda, "máis *hortera* a xente canto máis rica é". Digamos tamén que parece asomar nalgún caso a idea, aínda que con certo pudor, de que o *hortera* puidese habitar no soto ou na aldea (só en catro ocasións). Unicamente unha das catro persoas que citan a palabra "aldea" indica este lugar como aquel no que habitan con prioridade os *horteras,* os outros tres non o din tan directamente: "os da cidade podemos considerar *horteras* a persoas da aldea pola súa forma de vestir, pero non por iso son xa *horteras*". A inmensa maioría dos opinantes considera que o *hortera* é un froito azaroso que pode aparecer de modo silvestre en calquera zona ou en calquera grupo social.

Horteras aparecen tamén, a modo quizais de productos fallidos, entre algúns dos que ensaian o impacto comunicacional. Ante o requerimento ós nosos estudiantes de que describisen como sería alguén *hortera,* e aínda que a inmensa maioría optou por realizar precisas descricións de vestimentas extravagantes, desfasadas ou chamativas, algúns deles aportaron respostas lacónicas concretas do tipo: "Alaska", "Paco Flores", "Jesús Gil" ou "Ruíz Mateos".

Quizais convén dicir, chegados a este punto, que se ben o aquí exposto representa explicables tendencias de carácter reactivo ante a frecuente ganga que se refuxia no universo da comunicación, quizais nos sitúe tamén ante certos signos de complexización social, tanto a nivel formal como simbólico.

Veblen dicía que moitos cabaleiros da vella escola a comezos do noso século se vían obrigados a notar con tristura que nas comunidades industriais modernas a xente de nacemento inferior observaba os modais e costumes das clases mellores; así era no seu momento e así viña sendo. Xa antes ca el, Gabriel de Tarde constatara que certos valores

sociais, como o patriotismo, foran permeando o tecido social ata chegar a se converter en atributo das capas sociais menos elevadas; o patriotismo na forma flexible do actual hooliganismo[31] ou a paixón por diferentes deportes como o fútbol, o rugby ou o boxeo[32], que fixeron no seu momento as delicias de aristócratas, foron camiñando sen pausa ata o relanzo no que habitaban os gustos populares.

Outros, pola súa parte, como o cine, xurdiron para o pobo, mentres que hoxe renacen a públicos de élite e salas urbanas selectas e reducidas.

Non obstante, e sendo aínda na actualidade preponderante a corrente de imitación desde a base social cara ós hábitos superiores, diversos momentos sociais viron estenderse tamén cara arriba costumes plebeos. A práctica xeralizada do barbeado ou a do pelo curto estendéronse desde hábitos propios de axudas de cámara e da clase media[33]. Pero de todos os casos posibles quizais o máis notorio e paradigmático fose o do pantalón vaqueiro, símbolo primordial susceptible de caracterizar a nosa recente modernidade.

O seu uso remite tanto ó peso do prestixio do traballo e dos traballadores, á dubidosa liberdade perdida das pradeiras, ou á elasticidade do novo e deportivo, como ó gusto paradoxal por afastarse ironicamente da rutina laboral[34].

A polisemia, cando non a contradicción, habitan na matriz de significados que evocan o pantalón vaqueiro, luces e sombras ambiguas de dominación e subordinación, como afirma John Fiske[35], non moi afastado na súa inspiración da de Simmel.

Por outra banda, a distancia percibida ou establecida presenta unha relevancia notoria para desentrañar algunhas das claves susceptibles de definir e explicar o universo das opcións de distinción.

O volume de distancia é algo clave para que o xogo da imitación se poida iniciar. Imítase o que se admira e comprende, a miúdo o inmediato superior, nunca a aquel que de lonxe deslumbra sen deixarse aprehender[36].

O distanciamento con respecto á necesidade é clave para definir as coordenadas da distinción. O distanciamento temporal con respecto ós obxectos que habitaron o reino da necesidade é imprescindible para

31. Mason, T. *Sport in Britain.* Faber and Faber. Londres, 1988, p. 108.

32. Bourdieu, P. *Op. cit.* 1979, p. 237.

33. Grombich, E.H. *Tras la historia de la cultura.* Ariel. Barcelona, 1977, p. 171. Wolf, E.R. et alii. *Antropología social de las sociedades complejas.* Alianza. Madrid, 1980, p. 37.

34. De Tarde, G. *Op. cit.* e.o. 1895, p. 263. Lipotvetski, G. *Op. cit.* 1986, p. 153. Yonnet, P. *Jeux, modes et masses.* Gallimard. París, 1985, p. 358.

35. Fiske, J. *Understanding Popular Culture.* Unwin Hyman. Boston, 1989, p. 1 e ss.

36. De Tarde, G. *Op. cit.* e.o. 1895, p. 267.

que estes poidan ver renovado o brillo da súa aura. O paso do tempo converte en valiosa antigüidade artesá o primitivo aveño subalterno[37].

As orixes incertas, co distanciamento e coa escaseza, tenden a verse ennobrecidas. A escaseza de xente con aparencia de aldea tende a converter a súa condición en admirable e admirada. O afastamento do estatuto orixinario e da raíz rural adóitana remitir na forma milenaria dunha idealizada Arcadia a recuperar. A distancia do tempo madurado desde o descubrimento e o inicio no manexo de novos códigos vai facendo abrollar o pouso que confirma e naturaliza a propia condición conquistada.

A distancia con respecto ás fontes das que manaba o saber fora no seu momento o atranco que dificultara a súa aparición. Un distanciamento das fontes xenuínas que xera discriminatorias distancias á capacidade de adaptarse e evolucionar na dirección estratéxica socialmente máis fecundada.

ACERCA DAS ACEPCIÓNS POSIBLES DA PALABRA *HORTERA*

Ante unha lista proposta por nós de nove acepcións posibles da palabra *hortera* á nosa mostra composta por estudiantes de BUP de clase media, esta amosou uns resultados que apuntan claramente cara a unha valoración do termo de carácter modal e nese senso como un medio útil de censura que o propio grupo desenvolve como instrumento de depuración no uso e na producción dun canon grupal. Nesta liña parecen manifestarse con maior contundencia e claridade as rapazas que os rapaces. Neste sentido, a tendencia das rapazas a situar en primeiro lugar a función de crítica estética resulta contundente fronte ós rapaces que sitúan xa en terceiro lugar, e moi próxima a ela a posible acepción de *hortera* como aquel "que desexa aparentar o que non é" (vinteún deles fronte a vintedous).

O rexeitamento de todo exhibicionismo como hábito plebeo por parte do nobre[38] parecería ir filtrándose ata acadar o imaxinario valorativo das actuais clases medias. Desde as mesmas clases medias vaise poñer veto ó incontinente dispendio de colorido, "os vestidos *chillóns* resultan ofensivos para o bo gusto da xente que o ten, xa que pon de manifesto un desexo indebido de impresionar a sensibilidade non educada do vulgo"[39].

Quedándonos sempre a pertinente dúbida de se ese desenvolvemento dionisiaco irrefreable, "xulgado como degradante por calquera espírito cultivado —non— contén sen embargo unha victoria contra a represión"[40].

37. Veblen, T. *Op. cit.* 1971, p. 162. Bourdieu, P. *Op. cit.* 1979, p. 58.
38. Hauser, A. *Historia social de la Literatura y el Arte.* Guadarrama. Madrid, 1967, pp. 436-437.
39. Veblen, T. *Op. cit.* 1971, p. 131.
40. Martín Barbero, J. *De los medios a las mediaciones.* Gustavo Gili. 1987, p. 131.

SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS Á PALABRA *HORTERA*	Chicas		Chicos		Total	
Persoa de vestimenta recargada en exceso	42*	1°	21	3°	63	1°
Persoa que desexa aparentar o que non é	17	3°	22	2°	39	4°
Persoa que se considera superior ós demais	14	4°	27	1°	41	3°
Persoa que interpreta as modas sen gusto	13	5°	18	5°	31	5°
Individuo "pijo" sempre á moda	0	9°	10	6°	10	6°
Persoa sen educación	3	8°	3	8°	6	9°
Individuo pailán	4	7°	4	7°	8	8°
Individuo que viste pasado de moda	26	2°	19	4°	45	2°
Persoa de aspecto desagradable	6	6°	2	9°	8	7°
	N = 29		N = 29		N = 58	

* A cantidade que aparece á esquerda de cada columna resume as tres opcións seleccionadas por cada rapaz nunha cifra que resulta comparable.

Intercalemos aquí a cuestión puntual de que durante a recollida de datos e ante a nosa demanda de que describisen un obxecto *hortera*, unha gran maioría dos interpelados elixiu como paradigma de *hortera* "os pantalóns campá... que son horrendos". Exactamente un total de trece dos rapaces que nos responderon consideráronos como claro exemplo de indumentaria *hortera*. Ademais deste tipo de pantalóns, outras vestimentas pasadas de moda, como as camisas de colo longo, fan remitir cara ó *hortera* as que foran modas durante os últimos anos sesenta, que chegarían a seren coñecidas por eles a través das reposicións televisivas de películas desa época. A continuación, e en dezasete casos, aparecen unha serie diversa de obxectos *hortera* que se distinguen pola súa color chamativa e que van desde "levar o pelo vermello", "uns zapatos laranxa" ou "un pantalón verde fosforito" ata "vestir como a bandeira de España ou Portugal..." Así mesmo, tenden a se cuestionar as mesturas de vestimenta inapropiadas ou o exceso de "seguidismo" das modas, debido ó que serían *horteras* os "super reloxos Swatch", "os reloxos de pulseira grandes", "os niquis ou camisetas de Sensación de Vivir" ou mesmo para algúns as prendas "Pepe, Lewis, Liberto, Lacoste..."

Ó seu carón aparecen tamén como susceptibles de seren considerados *horteras* unha serie diversa de obxectos ente os cales se inclúen "as gafas cadradas", "os lazos", "os pantalóns de ciclista", "os smokings de millóns de pesetas" ou as "peinetas de Martirio", obxectos todos eles que remiten a inspiracións valorativas do máis dispar.

Se botamos agora unha ollada sobre a acepción que aparece en segundo lugar no conxunto total do cadro exposto, observamos que a censura cara aquel que viste de modo anticuado é, xunto coa anterior, unha das transgresións máis censuradas. O pasado de moda fai rir —dicía Lipovetski—, fai rir e provoca censura, alomenos hoxe e entre sectores das nosas clases medias.

A todos preocupan, aínda que neste caso máis ós rapaces que ás rapazas, aqueles que se consideran superiores ós demais. Provoca o estigma *hortera* o feito de se ver incluído no colectivo dos "quero e non podo". Os que queren e non poden logo de expoñerse á censura dos seus iguais por pretensión vense ademais escarnecidos polo seu erro de cálculo.

Cuestión máis delicada é a que late no valor situado, sen discusión, en quinto lugar: o *hortera* como persoa que interpreta as modas sen gusto. Resulta sintomático o feito de que desde o colectivo de clases medias se valore sen discusión como algo encomiable a capacidade de recoñecer e dominar o código que rexe a sintaxe da moda. Apréciase, e moito, a capacidade fluída de aproximarse ó dominio das claves que rexen o canon productor e reproductor da moda.

Facendo un xogo de palabras poderiamos dicir que ó *hortera* perdónaselle o feito de selo se este coa súa habelencia é quen de o disimular, e nisto o colectivo parece coincidir solidariamente. Quizais consciente, como dixemos máis enriba, de que a entidade do grupo se mide polo valor dos menos expertos de entre aqueles que o compoñen. Deste xeito, o saber parece erixirse, fronte ó poder, como posible atallo na xerarquía simbólica dos prestixios. Aquí o apolíneo levanta, dalgún xeito tamén, o seu tabernáculo entre as clases medias.

Logo dos comentarios da censura estética modal e grupal aparece, con carácter claramente masculino, o atributo *boomerang* que aproxima *pijo* a *hortera*. Aquí a paixón masculina da clase media baixa rompe a baralla e parece devolver ó señorito decimonónico o desprezo de casta que aquel invertira naquela fecunda metonimia que o levará no seu momento a estigmatizar sen compaixón ó modoso dependente de comercio.

Máis abaixo, os pailáns, os seres pouco gratos ou os mal educados, parecen atoparse escasamente solicitados hoxe como paradigmas representativos do que poida ser un *hortera*.

Resulta significativo, na nosa opinión, o retroceso das diversas formas de censura e escarnio cara aqueles, pailáns, que levaban nos seus signos externos o estigma inexorable da ruralidade. Tamén aquí a distancia e a escaseza converteron en pezas de museo a aqueles antigos paisanos que aínda non hai moitos anos eran obxecto privilexiado de ironía e de chufa.

ELSTER VERSUS BOURDIEU: PROFUNDANDO NALGÚNS PROBLEMAS RELATIVOS Á XÉNESE SOCIAL DAS CLAVES DE DISTINCIÓN

Traemos aquí a colación esta lacónica polémica —no que a Bourdieu se refire— xa que consideramos que a crítica de Elster a Bourdieu, no tocante á súa Teoría da Distinción, problematiza algunhas das ideas en torno ás que nos viñemos demorando, ó tempo que parece afectar ademais a algúns outros autores da nosa reciente tradición sociolóxica citados tamén por nós.

Tentaremos dividir as críticas de Elster en varios apartados diferentes, aínda que case todas se atopen intensamente relacionadas entre elas.

En primeiro lugar Jon Elster cuestiona a Pierre Bourdieu o feito de que este autor infira con excesiva facilidade procesos de distinción "eleccións feitas en oposición a aquelas realizadas por outras clases"[41], onde o único que sería de rigor sería a existencia de diferencias: "A relación crucial entre diferencia de clase e distinción de clase semélla-me algo confusa e mal resolta". Elster considera un abuso hipercrítico a consideración por parte de Bourdieu de que: "o maior éxito é aquel que carece de intencionalidade para alcanzalo"[42]; aínda que recoñece o noso autor que "é certo que o modo de vida da burguesía é tal que resulta difícil para un extraño pasar como membro desa clase, e é igualmente certo que este feito pode resultar útil para a burguesía aínda que se precisa dunha mente acrítica ou hipersuspicaz para concluír que a isto se debe o feito de que a burguesía se comporte tal como o fai".

En efecto, a crítica elaborada por Elster incide sobre unha tendencia de Bourdieu que consiste en asimilar con frecuencia o significado de diferencia e o de distinción, tendendo a utilizar ambos indistintamente. Aínda que non só sobre iso.

O seguinte punto de fricción entre ambos autores remítenos, dalgunha maneira, á mesma dificultade. O problema poderíase enunciar dicindo que Elster opina que Bourdieu non ten en consideración o feito de que a distinción é un subproducto (na terminoloxía de Elster, "algo que nos sobrevén polo que somos, como oposto ó que podemos lograr polo esforzo e polo tesón") e que por tanto non resulta posible a producción de estados do tipo da distinción que son esencialmente subproductos, así como o feito de considerar que estes estados poden ser explicados simplemente sinalando a súa utilidade, sen puntualizar segundo que mecanismo. A carencia dun mecanismo explicativo resulta así para Elster un dos máis salientables talóns de Aquiles da Tese de

41. Elster, J. *Snobs. Review of Bourdieu.* Review of Books 3 (20). Londres, 1981, p. 10.

42. Elster, J. *Uvas amargas.* Península. Barcelona, 1988, pp. 105-106.

Bourdieu[43]. Imputa tamén a Veblen[44] o feito de que este autor pensase que todos os ricos se comportan como "novos ricos", tentando impresionar pero sen o conseguir a pesar do esforzo. Erro craso, en opinión de Elster pois esa actitude sería á vez incompatible coa intención de impresionar. A estas críticas que en gran medida remiten ás do aparato anterior respondeu laconicamente Bourdieu nunha obra posterior a *La Distinction*[45] dicindo que: "lonxe de se identificar coa conducta distinguida, como cre Veblen, con quen Elster me relaciona erroneamente, a procura da distinción vén sendo a negación daquela", en pricipio porque esta escondería o recoñecemento dunha carencia e a confesión dunha aspiración interesada, e que, tal como se pode constatar no caso do pequeno burgués, a conciencia e a reflexividade son ó mesmo tempo causa e síntoma do defecto de adaptación inmediata á situación que define o virtuoso.

En relación con esta polémica que chega a momentos límites sinuosos ente ambos autores, non parecen impertinentes algunhas consideracións como as que a continuación incluímos. En primeiro lugar e desde a tradición sociolóxica, o mesmo Max Weber se detivo a constatar feitos que dalgún modo aproximaban a intención da distinción ó logro dalgúns dos seus supostos efectos positivos, "ocorreu —en Norteamérica— que a estricta sumisión á moda que imperou na *society* afectou tamén ós homes nun grao ignorado para nós e como un síntoma de que a persoa en cuestión pretendeu a cualidade do *gentleman* e, como consecuencia disto, motivou, cando menos *prima facie,* que sexa tratado como tal. E isto foi importante —recoñece Max Weber— para as súas posibilidades de emprego, de "bos" negocios, e ante todo para o trato e enlace matrimonial en "distinguidas" familias.

Se ben parece certo que o logro dun estatuto "esencial" ou "neto" de distinción se logra por medio dunha sutil xénese na que se confunden elaborados legados socioxénicos con instituídos modelos de socialización primaria que posúen unha producción que nos remite sen dúbida a un complexo proceso cheo de ambigüidades, tensións e feitos contradictorios, parece certo tamén que asimilar o concepto de subproducto a dous resultados —tal como fai Elster nalgún momento— tan diferentes como lograr colocar un best-seller no mercado do libro e o de producir unha distinción social, tende a obviar moitos posibles rasgos definidores do que son as tácticas de distinción.

Pois se ben para o logro desta resulta difícil, cando non imposible, establecer unha liña mecánica (Bourdieu recoñece de acordo con We-

43. Elster, J. *Op. cit.* 1988, p. 103.
44. Elster, J. *Op. cit.* 1988, p. 103.
45. Bourdieu, P. *Op. cit.* 1987, p. 21.

ber que ás veces o *bluff* funciona[46]) entre intención e efecto, parece pouco rigoroso o feito de non recoñecer que na complexidade dos procesos de distinción cabe a intención aínda que ás veces baixo a forma bretemosa da planificación e o esquecemento do planificado, ou da substanciación do esforzo polo logro imitativo na forma dun *habitus* consolidado no tránsito dunha a outra xeración.

Outro aspecto no que Elster, e en certo modo Bourdieu, non se deteñen é en diferenciar eles mesmos o que separa os modelos de distinción relativamente máis ostentosos, prototípicos en gran medida dos antigos señores, dos actuais modos burgueses de se distinguir. Difícil resulta, pensamos, criticar a Veblen sen tomar en consideración os cambios producidos entre uns e outros. Parece pensar Elster nalgún momento que con referirse a "os ricos" resulta xa suficiente para precisar de quen se está a falar.

En terceiro lugar, a crítica de Elster[47] salienta o feito de que o gusto popular non pode ser entendido, senón en oposición ós refinados gustos burgueses, e viceversa. Redundando este autor máis abaixo na afirmación de que a reducción materialista de gusto e preferencia ás condicións e ás funcións sociais realizada por Bourdieu parece fráxil e internamente inconsistente. No mesmo traballo dinos tamén este autor aproximándose a algo que se parece a unha contradicción que para Bourdieu a clase traballadora é en si, mentres que as outras clases se definen por mutuas oposicións entre elas mesmas e entre elas e mais a clase obreira. Esta crítica, que ten na nosa opinión unha primeira parte pertinente pola xeralmente recoñecida tendencia estructuralista de Bourdieu, resulta máis fráxil na súa segunda, ante a escéptica posición do propio Bourdieu acerca do que *é hoxe* a cultura popular das clases traballadoras[48].

Chegados a este punto intentaremos situarnos algo máis alá da polémica entre estes dous autores para recoller algunhas reflexións, na súa maioría xa apuntadas, que nos poden ser aquí útiles para substituír unha posible recapitulación.

En primeiro lugar, e sempre partindo da importancia que tivo na tradición sociolóxica e en Bourdieu a análise das tácticas de distinción como espacios de fricción entre os modos simbólicos de se manifestar tanto a dominación como a subordinación dos grupos sociais, temos que pensar hoxe que a carón desta función, aínda manifesta, tende a mostrarse outra orixinada desde e dirixida cara ó mesmo grupo que, alomenos entre algúns sectores das clases medias, parece desempeñar

46. Bourdieu, P. *Op. cit.* 1979, p. 282.
47. Elster, J. *Op. cit.* 1981, p. 10.
48. Bourdieu, P. *Op. cit.* 1979, p. 50.

hoxe un labor táctico productor selectivo de estigmas e inductor de normas encamiñadas a sancionar a aquel que dentro do grupo, ou nos seus lindes, non se mostra o suficientemente hábil no manexo requerido das claves estéticas modais. Unha producción de censuras que tendería a apoiarse nos novos cometidos sociais que ían xulgar sentimentos como o pudor ou a vergonza[49], así como no feito de que a corrente de imitación modal[50] incardina no grupo e produce identidade ó mesmo tempo que dá satisfacción á necesidade de apoio social. Tal como previa Tarde, o progreso da poboación, xa na Modernidade, non fará máis que estender a súa clientela imitadora e o avance da civilización non fará máis que facilitar e acelerar a imitación dos seus exemplos e ó mesmo tempo multiplicar o número dos xenios inventivos.

Un proceso este que na opinión de Lipovetski[51], e gracias á xeralización dunha ética e unha estética afectas ó dominio da moda, actuarían reconstituíndo os vínculos de sociabilidade e favorecendo a desactivación dos antagonismos, consumándose así o proceso secular de moderación dos costumes constitutivo dos tempos modernos. Tránsito este que se substancia coa expansión do culto á moda, que ten como corolario a sacralización do Novo e a consagración da dignidade do presente fronte ó prestixio e a autoridade das normas herdadas.

Por todo isto, o xogo da distinción aínda facéndose eco das tensións xerárquicas da estructura, como demostra brillantemente Bourdieu desde unha perspectiva que ó resultar allea ás suxerencias de Tarde[52], tende a salientar contradicción e reproducción deixando fóra do tinteiro todo o que remite a certos recoñecibles fenómenos de propagación e de amplificación que son susceptibles de asumir a nivel sociolóxico un protagonismo central.

O feito de que non se constate de modo claro o que separa os modelos de distinción característicos dos señores do dos burgueses, dá lugar a que aqueles criterios que distancian a Veblen de Bourdieu e a este de Elster queden as máis das veces entre as gasas da aparente discordia.

Cómpre dicir que Bourdieu, aínda que non se demorase en exceso nisto, captara a emerxencia dunha lóxica específica no modo de distinción burgués: a distinción burguesa —dicía— márcase por unha especie de ostentación da discreción, por un rexeitamento do pretencioso, a través dunha especie de elegancia lograda sen a procurar. Como unha distinción sen intención de distinción[53]. Quizais o cambio dos

49. Elias N. *La civilisation des moeurs*. Colman-Levy. París, 1973, p. 227.

50. De Tarde, G. *Op. cit.* e. o. 1895, p. 266. Simmel, G. *Op. cit.* 1988, p. 27.

51. Lipovetski, G. *El imperio de lo efímero*. Anagrama. Barcelona, 1990, p. 314, 304.

52. Joseph, I. *Op. cit.* 1984, p. 138 e 144.

53. Bourdieu, P. *Op. cit.* 1979, p. 278.

modos de distinguirse non sexa independente das transformacións acontecidas nos modos de control social. Entre a rixidez estamental do vestido e a sutil discreta atención ós pequenos detalles quizais só atopemos a pegada dos rasgos que distinguen a evolución das formas de dominio simbólico en dous períodos históricos e sociais diferentes. Entre o poder que era exercido por un señor que non tiña acerca del ningunha sombra de dúbida que puxese límite á súa exhibición e o ascético e prudente autocontrol burgués, podemos pescudar quizais cambios históricos que se atopen na base destas transformacións.

A época burguesa xurdirá como unha nova etapa histórica que vería emerxer novos modos de control social que afastándose daquelas formas toscas como o recurso á dolor física e ó castigo corporal ía agora poñer o seu acento nas virtualidades da vergonza e o estigma[54].

Unha terceira e final consideración que desexariamos incluír aquí é aquela que fai referencia a un tema delicado que Bourdieu, sen ignoralo, parece obviar e que, así mesmo entre liñas, parece ter Elster en mente nalgunha das súas críticas. Referímonos a aquela dialéctica de fráxil manexo que ás veces separa e outras entrelaza o universo dionisíaco e o apolíneo[55]. Tema particularmente delicado este cando consideramos que as raíces da propia cultura burguesa foron botadas en base a un ascetismo preconizador dun método de conducta que aspiraba a superar o estado de natureza.

Referímonos polo tanto a aquela suposta escisión existente entre o complexo expresivo-somático-carnavalesco[56] característico de *ethos* do pobo e a clase traballadora daquel outro idealista-ascético e refinado que tendería *grosso modo* a aproximar o *ethos* de tensión que parece evocar asuntos culturais cardinais susceptibles de lecturas e enfoques maniqueos, dá lugar a que sobre os aspectos valorativos que poden ser suxeridos desde a matriz problemática da distinción vaian seguir pervivindo certas incógnitas acerca dos seus propios límites e alcance.

X. B.

54. Sennett, R. *Op. cit.* 1979, p. 197. Le Wita, B. *Op. cit.* 1988, p. 83.

55. Nietzche, F. 1978, p. 58.

56. Batjin, M. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento.* Alianza. Madrid, 1988.

O lugar do idiota e do estranxeiro en antropoloxía

Hernán Neira

O concepto de idiotez, ben no seu senso corrente ("falta de intelixencia, de sentido común"[1]) ben no seu senso etimolóxico (que nos leva á diferencia entre o privado e o público, entre o individual e o universal), só se pode concebir dentro dunha organización comunitaria, no interior da cal se poden distinguir os homes que actúan segundo uns criterios moi concretos. Estes agrúpanse á súa vez en subgrupos sociais que comparten as súas diferencias. O idiota, que garda relación moral coa súa familia, coa súa lingua e mais coa súa patria, ten dereito a un tratamento de preferencia por tratarse dunha persoa feble, pero non ruín. Por contra, ningunha familiaridade é posible, ningún agarimo, co "outro" nin co estranxeiro. O reto epistemolóxico que supón a idiotez consiste en concebir unha subespecie dun só membro, de maneira que se manteña fóra de todo grupo sen que, sen embargo, se poida excluír por completo da sociedade. ¿Podemos falar dunha ciencia xeral que teña como obxecto a idiotez? ¿Podemos considerar a antropoloxía como unha ciencia non xa do home, senón da singularidade individual que diferencia a cada home dos outros? Para responder a estas cuestións temos que considerar a maneira na que o individuo, que posúe unha subxectividade irreductible á dos seus semellantes, está en relación cun "contido" histórico común a cada grupo. Este estudio podémolo comezar a partir da análise de *L'idiot de la famille* (en diante LIF)[2], obra que Sartre dedica a Flaubert, e que nos aporta suficiente luz para examinar as relacións entre o idiota e o estranxeiro.

1. *Le petit Robert. Dictionnarire de la langue française*. Ed. Le Robert, París, 1985, p. 957.
2. Sartre, J. P. *L'idiot de la famille*. Gallimard, París, 1971 (vol. 1 e 2) e 1973 (vol. 3).

A SINGULARIDADE, A IDIOTEZ E A ALTERIDADE DIANTE DAS CIENCIAS

Cando Sócrates se preguntaba *¿que é o home?,* atíñase a unha definición universal, por iso mesmo era obxecto dos reproches dos sofistas, que só facían referencia a casos concretos. Aristóteles, sen embargo, salienta a importancia de non reducir a todos os homes a unha única substancia, mesmo tendo en conta que a ciencia non pode operar con individuos, ben sexan persoas ou cousas (*Metafísica,* III, IV). Máis tarde xa se aceptou que a intuición permite o contacto con fenómenos individuais, entre os que se poden considerar os idiotas. A intuición, que é, sen embargo, punto de partida do coñecemento, permanece "cega" en tanto que os conceptos non proporcionan a universalidade ás percepcións intuitivas. O idiota parece manterse deste xeito fóra dos conceptos, fóra da ciencia en consecuencia.

Na actualidade, as epistemoloxías da indeterminación estática e a teoría da falsabilidade de Popper parecen empezar a amosar progresos na comprensión da individualidade. A falsabilidade require que o obxecto de estudio sexa ata certo punto permanente e, sobre todo, que este se produza alomenos dúas veces; a primeira para definilo e definir as condicións nas que se presenta, e a segunda, para ratificar a súa aparición ou ausencia, a súa veracidade ou falsidade. Por outra parte, o principio de indeterminación, en tanto modelo estático, resulta válido unicamente para os grupos de individuos da especie examinada ou para as reiteracións dun caso particular, e supón que o coñecemento adquirido sobre un dos individuos é transferible, cunha certa probabilidade, ó resto. A estatística non é válida no caso dos fenómenos de probabilidade nula, é dicir, no caso dos obxectos que nunca se repetirán: a probabilidade de que un fenómeno individual se repita é, por definición, igual a cero. A singularidade posúe unha natureza epistemolóxica tal que escapa tanto ás diversas clases de ciencias contemporáneas, esencialmente cálculo de probabilidades e estatística, como ós coñecementos filosóficos tradicionais, de pretensións universais e apodícticas. Manfred Frank lembra a este respecto as raíces histórico-filosóficas do concepto de "idiotez", ιδιώτεσ, que é ó mesmo tempo o singular privado oposto ó universal do Estado, e a ignorancia[3]. Podemos establecer, en primeiro lugar, as relacións etimolóxicas entre estas dúas concepcións: segundo Manfred Frank, no caso das linguas indoeuropeas, a noción de individualidade posúe a mesma raíz semántica que a de alteridade. A imposibilidade de transformar o individual en obxecto da ciencia radica en que o indivisible é incapaz de se reflectir, ben en si mesmo ou ben no outro. Sen un dobre non posúe unha referencia nin en si mesmo nin fóra de si:

3. Frank, Manfred. *Idiot ou individu. L'intuition embryonnaire du "Flaubert".* Études Sartriennes, II-III, in *Cahiers de Sémiothique textuelle,* Universidade de París X, Nanterre, 1986.

> A individualidade sería a maneira de ser dun ente sen alteridade interna que escape á lei da repetición do que é formal e semanticamente idéntico (ἕτερος, *alter, ander, autre* posúen a mesma raíz indoeuropea que o termo *iterum*). A noción de identidade e de reiteración non se exclúen en absoluto en gramática.[4]

Ademais da relación puramente etimolóxica existe unha relación lóxica entre as nocións de individualidade e de alteridade. A alteridade é o eido ontolóxico propio dos obxectos que non poden ser reducidos ó tipo de coñecementos aceptados como lexítimos por unha comunidade calquera. A alteridade dos outros vén sendo como unha violación da miña propia identidade, e o feito de reflexionar sobre ela supón que eu teño que abandonar o esquema intelectual que a concibe como alteridade, é dicir, como pura violación. O desafío epistemolóxico en que consiste a alteridade é o de aceptar esa violación que ela mesma impón, pois esta é a condición da súa auténtica aprehensión sen que para isto faga falta abandonar o pensamento onde o investigador está instalado. Pensar na alteridade supón que se rescinde, ou polo menos que se cuestiona, o contrato moral que une o investigador coa súa propia comunidade científica e humana. O só feito de cuestionar as relacións entre o grupo humano e o investigador fai que este último se convirta automaticamente en sospeitoso. Non se pode pensar na alteridade se non é exercendo unha certa violencia con respecto ó pensamento no que se nace, ou vivindo nel como se un mesmo fose, en certo modo, alleo a el.

Reflexionar na singularidade en si mesma esixe un esforzo moral e científico que desorienta ó investigador con respecto á súa patria intelectual, que é a que sustenta, sempre, unha dobre ambición paradoxal consistente en se crer universal e ó mesmo tempo en condenar toda liberación de relacións que unen ó investigador coa súa propia comunidade. A reflexión sobre a alteridade ha de estar sempre fóra da universalidade, de aí o feito de que esta sexa exercida por investigadores que, por non importa que razón, son alleos á propia ciencia filosófica[5]. O singular pon a proba os rasgos comúns que definen e que integran o individuo na comunidade. Os valores, as ideas e os proxectos válidos para todos, non o son para o idiota. O individuo, en tanto individuo, escapa a todo conxunto formal ou material, ben sexa estatístico ou universal. Sen embargo, non toda individualidade é alteridade; as dúas nocións están próximas a unha á outra pero non son idénticas. Podemos pensar que un investigador analiza un grupo colectivo que se presenta, na súa totalidade, como alteridade. É o caso dos primeiros historiadores europeos en América. O segundo tipo de alteridade é a alteridade non colectiva ou idiotez. A idiotez vén sendo o caso parti-

4. Frank, Manfred. *Op. cit.*, p. 232.

5. Por exemplo, o caso de Levinas.

cular da alteridade cando esta se limita a un só membro e este forma parte da comunidade epistemolóxico-moral do investigador, como Flaubert con relación a Sartre en *LIF*. O paradoxal deste proxecto radica nesta vontade de facer a Flaubert completamente comunicable sen que a súa transparencia lle arrebata a súa singularidade, esperando que Flaubert perda a súa alteridade sen que por isto quede reducido a nocións universais.

Córrese o risco, en efecto, con respecto a Flaubert, por exemplo, de confundir a súa individualidade e a súa idiotez coa súa alteridade. O proxecto sartriano nega unha alteridade total a Flaubert: Sartre quere que Gustave, sen deixar de ser o idiota irreductible a nocións universais e colectivas, poida ser comprendido coa mesma claridade que estas. Na antropoloxía da idiotez, os coñecementos adquiridos sobre Flaubert deben ser válidos unicamente para el e, paralelamente, deben reunir neles mesmos as características que fan que a idiotez sexa universalizable. Noutras palabras, o investigador debe estar en condicións de atopar en Flaubert a subxectivación realizada pola conciencia deste, de tal maneira que esta sexa ó mesmo tempo comunicable pero irreductible á historia, á lingua, etc. ¿Como pode ser isto posible?

A FAMILIARIDADE COA COMUNIDADE DE ORIXE COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDADE DA IDIOTEZ. O CASO EXEMPLAR DAS RELACIÓNS ENTRE OS EUROPEOS E MAIS OS AMERINDIOS

Unha única solución parece resolver este dilema: hai que acabar co abismo que separa o individual do universal antes de que este se forme. Isto esixe romper a tácita asociación entre alteridade e individualidade, de maneira que o individuo poida conservar os dereitos da idiotez, mesmo no eido social, sen que por isto se poida converter no "outro". Manfred Frank escribe a este respecto:

> Na liña dunha tradición pouco coñecida —á que se desexaría chamar herética con relación á corrente metafísica oficial— el (Sartre) entende por individual non un lugar de plenitude, non un núcleo inexpugnable da identidade en si mesma e, sobre todo, non un ser que se podería desenvolver a partir dun ideal de razón. Ó contrario: o vivido, é dicir, a familiaridade dun ser individual consigo mesmo é o complemento dunha "carencia" constitutiva no interior de cada conciencia de si[6].

Sartre oponse así á Metafísica que considera ó individuo como un "lugar de plenitude", que, sendo completo ontoloxicamente, pode permanecer encerrado en si mesmo. O reto que propón LIF é o de pensar o individual en tanto abertura á idiotez, ou mesmo en canto tal idiotez. Segundo o punto de vista sartriano, un idiota concebido como cantidade infinitesimal de humanidade, permanecería sempre irreducti-

6. Frank, Manfred. *Op. cit.*, p. 233.

ble á especie. En Sartre, non existe continuidade de natureza entre a comunidade e mais o individuo. Sen embargo, a discontinuidade producida pola idiotez vén sendo un tipo moi particular. Ó mesmo tempo que non permite que un individuo se integre na comunidade, a mesma idiotez non permite tampouco excluílo. O carácter esencial da idiotez é que esta non se pode concebir fóra dunha certa familiaridade cun ser común e fóra dunha interiorización dos valores sociais realizada polo individuo: o idiota e a súa comunidade de orixe experimentan unha familiaridade espontánea entre eles. Neste senso, o idiota non estivo nunca completamente desligado da cidade, e a vinculación entre o seu tipo de individualidade e a universalidade da especie humana á que pertence non precisa en absoluto ser restablecida dado que nunca chegou a romperse por completo. ¿Cal é, xa que logo, o tipo de desvinculación que separa o idiota do resto dos homes? Esta desvinculación consiste en que o idiota experimentou unha degradación que o levou a querer facer máis estreita a vinculación coa comunidade na que naceu, a iniciar unha reasimilación nunca acadada e marcada polo fracaso, pero non forzada. Malia este fracaso, non se pode dicir que o idiota quede fóra, que sexa considerado como o "outro", pois, aínda que desvinculado, mantén aínda os lazos que o unen desde o seu nacemento, de maneira inalienable, á súa comunidade. Aínda se lembran os primeiros pasos de Gustavé, cando lle daban de comer, cando aprendeu a falar, déronlle un apelido, así que pouco importa que máis tarde el desenvolvese unhas estrañas actitudes e uns estraños comportamentos, será idiota pero é tamén un Flaubert.

A idiotez de Gustave, que é presentado diante da súa familia coma un minusválido, arrédao desta pola "incapacidade consciente e polo rexeitamento" (*LIF*, p. 356). A pesar de que a súa necidade o fai inferior e o distingue dos seus iguais, os Flaubert, non é tal ata o punto de poder ser asimilada á dos burgueses. Sartre considera que a caída que experimenta Gustave con respecto á súa familia non é tan profunda que non se poida considerar aínda por riba dos habitantes de Rouen; por exceso ou por defecto, esa idiotez distingue a Gustave facéndoo *diferente*. A idiotez, en tanto que supón un retraso mental, transfórmase en diferencia. Fai de Gustave un individuo que os outros, incluídos os imbéciles e os tolos, sinalan inmediatamente entre todos os burgueses:

> Observo de cando en vez os animais e mesmo as árbores cun agarimo que raia na simpatía [...] Hai uns días tropecei tres coitadas idiotas que me pedían esmola. O seu aspecto era horrendo; eran repulsivas e mesmo cretinas. Non podían falar, renqueaban [...] facíanme acenos para me dicir que me querían [...] O gardián da leira que ten meu pai en Pont-l'Evêque ten unha filla tonta. As primeiras veces que me viu tamén me amosou un certo agarimo. Atraio os tolos e mais os animais. ¿Será porque adiviñan que os comprendo, que son quen de me introducir no seu mundo? (A Alfred Le Poittevin, 26-05-45).

A loucura e a animalidade corresponden ós dous límites do home, a dous tipos de degradación do home dentro do humanismo tradicional, a primeira vén sendo a degradación do espírito, a segunda, a do corpo. Atraer os tolos e os animais é achegarse ós extremos que definen o que está considerado como a natureza humana. A loucura e a animalidade son os dous límites que serven para retirar o escudo da propia identidade socialmente aceptada. Flaubert sente que non entra na especie humana como o faría calquera habitante de Rouen, pensando en monopolizala definíndoa conforme a súa propia imaxe. Pola súa proximidade, Flaubert sente a animalidade e o cretinismo como ameazas, pero ó mesmo tempo como algo que lle pertence plenamente e que o libera das ataduras contraídas na súa clase social. O que os tolos e os idiotas descobren en Flaubert é a comunidade ontolóxica constituída por un tipo de seres humanos que non se parecen en nada ós seus semellantes, aínda que si posúen o seu aspecto físico.

A unicidade e a singularidade radical da individualidade de Flaubert non proveñen dun simple retraso con repecto ós outros membros da familia. A unicidade e a singularidade de Flaubert proveñen do feito de ser este un híbrido, un mutante infiel a todas as especies coas que comparte soamente algunhas das súas características. O que Sartre afirma do neno Gustave é perfectamente aplicable ó adulto Flaubert; se á súa curta idade Gustave pensa ser un animal é porque nunca se lle considerou con vontade e, sobre todo, porque el crese normal, como Djalioh, o home mono descrito en *Quidquid volueris,* unha das súas primeiras narracións (*LIF*, p. 357). Nunha pasaxe, Paul, autor moral de Djalioh, conta o nacemento deste:

> —Desde había tempo a Academia das Ciencias ocupábase da solución dun problema: saber se podía existir unha mestura de home e de mono [...] e un bo día, de regreso dunha cacería, atopo que o meu mono, a quen eu pechara na miña habitación canda a miña esclava, fuxira; a esclava chorando e toda chea de sangue das rabuñaduras de Bell [...] total, logo de sete meses a coitada da esclava pariu enriba do betume. Morreu poucas horas máis tarde, pero o pequerrecho estaba vivo e ben vivo [...]
>
> —E logo, ¿que fai Djalioh? ¡Halle gustar fumar! [...]
>
> —En absoluto. Os cigarros non os pode nin ver.
>
> —Pois logo, gustaralle a caza.
>
> —¡Madia leva! Reventa co medo cando escoita un disparo.
>
> —Seguro que traballa [...]
>
> —Para iso tería que saber ler e mais escribir.
>
> —Abofé, xa que logo, que devece polos cabalos [...]
>
> —¡Nin en pintura!
>
> —Daquela é un animal inerte e sen intelixencia ningunha. ¿Amosa interese polo sexo?
>
> —Dunha vez leveino onda unhas rapazas e botou a correr logo de lles coller unha rosa e mais un espello.

—Decididamente é un idiota —dixo todo o mundo[7].

Así as cousas, a diferencia de grao que separa a necidade burguesa da de Flaubert, transforma esta nunha necidade cualitativamente diferente, en idiotez.

A NOCIÓN DE DIFERENCIA E O SEU USO EN ANTROPOLOXÍA

Chegamos, daquela, ó segundo pero principal, sen embargo, senso da palabra "idiota". Necidade, no *Flaubert* de Sartre, quere dicir incapacidade con relación ós outros homes, anomalía. O reto que supón a idiotez non radica principalmente no feito do retraso lingüístico de Gustave senón sobre as súas consecuencias. Ademais do feito de ter comezado a falar máis tarde do normal, este retraso contribúe a ir configurando a necidade. Necidade é, conforme a concepción de Sartre, idiotez, e idiotez é un concepto diferencial. Nós propoñemos desde aquí que a cobertura da necidade e da idiotez radica no feito de que ambas as dúas salientan o feito de que Gustave non é un Flaubert e non é tampouco igual ós seus semellantes, é dicir, non se asemella a ninguén dentro da sociedade na que vive. Flaubert non atopa semellante no mundo, e el nón pode converterse asemade en semellante para unha terceira persoa. A idiotez, en tanto que diferencia, está privada de contido e nón pode ser coñecida senón por relación ó que separa, non é mais ca unha falta, unha deficiencia. Neste sentido non é un carácter positivo pertencente a Flaubert, non engade nada ó seu ser pero axuda e obriga a distinguilo dos outros. Sartre escribe a este respecto:

> O meu ideal sería que [o lector] puidese sentir, comprender e coñecer ó mesmo tempo a personalidade de Flaubert, como totalmente individual pero tamén como totalmente representativa da súa época. Noutras palabras, Flaubert non pode ser comprendido senón por aquilo que o distingue dos seus coetáneos (Situations, IX, p. 114).

A cuestión da idiotez ten que ver coa singularidade de todo home con respecto ás estructuras universais, históricas e lingüísticas, onde el vive. A cuestión é saber se abonda con crear a antropoloxía ou se hai que crear tantas antropoloxías como homes existen. Se cada home en particular é irreductible con respecto á especie humana é a propia especie a que se fragmenta, igual que o fai a ciencia que o estudia.

7. Flaubert. *Quidquid volueris*, in *Flaubert, Oeuvres Complètes*. Ed. du Seuil, Col. L'Intégrale, París, 1988, p. 103. *Quidiquid volueris*, que ten por subtítulo *Études psychologiques*, foi escrita en 1837, cando Gustave tiña dezaseis anos.

RISCO DE FRAGMENTACIÓN DA ESPECIE HUMANA. A ANTROPOLOXÍA COMO CIENCIA DA SINGULARIDADE

No caso de Sartre, o perigo de fragmentación da especie humana xurdiu do feito de que o home é unha posibilidade de ser distinta para cada individuo[8]. De aquí concluímos que non se pode establecer un criterio que defina os límites da natureza humana e que, en consecuencia, a concepción normativa da natureza humana cae polo seu propio peso. Daquela, se os homes non poden ser comparados os uns cos outros, ¿pódense conceptualizar, ou, pola contra, estamos obrigados a reducilos a conxuntos supra individuais (tempo, historia, clase social, instintos, etc.)? ¿Como crear, polo seu contido, unha antropoloxía que estudie os obxectos, é dicir os homes, que son todos irreductiblemente diferentes? ¿Como dotar dun contenido universal a esta ciencia?

Para que a antropoloxía se poida crear, as súas características epistemolóxicas deben tolerar a diseminación e a diferencia irreductible de cada home con relación ós outros homes. A antropoloxía de LIF apóiase sobre o concepto de diferencia. Privada de contido común ós seus obxectos, a antropoloxía de Sartre non pode xa coñecer a un home polo coñecemento que este posúe doutro. En consecuencia, o home debe ser coñecido non polo que uns ou outros homes teñan en común, senón pola súa diferencia. O que equivale a dicir que esta, a idiotez, é o novo obxecto da antropoloxía. Unha antropoloxía da diferencia provoca unha viraxe nos estudios realizados con antelación sobre o home, pois estes teñen en conta sobre todo os rasgos comúns á especie, mesmo se se acepta unha pluralidade de ordes no interior desta.

Por outra banda, a antropoloxía como ciencia non se podería limitar á descrición de existencias humanas dispares pois, dado o caso, se convertería nunha especie de colección zoolóxica. O papel da antropoloxía é delimitar o campo e mais as condicións nas que unha especie, constituída por membros diferentes os uns con relación ós outros, pode xurdir. Isto conleva o problema do tipo de conceptualización apropiada para coñecer a singularidade de cada home en tanto singularidade irreductible e membro dunha especie. A antropoloxía sartriana non é unha antropoloxía dun todo nin unha antropoloxía clasificatoria. A súa intención é xustamente a contraria. O que Sartre recrimina ás "ciencias humanas" na súa *Question de méthode,* é, precisamente, o ter operado unha abstracción do home. A abstracción do home, segundo Sartre, consistiría en deixar de lado a subxectivación. Esta é diferente en cada singularidade humana, por iso as ciencias humanas, en tanto que tenden a aprehender os obxectos universais, non chegarán nunca a tratar sobre a idiotez.

8. Sartre, J. P. *L'être et le néant.* Gallimard. Col. TEL. París, 1980, pp. 138-139.

Se o home non é comunicable e, sobre todo, se non é comunicable en tanto singularidade, en tanto idiotez, a antropoloxía non é posible. O que realmente importa comunicar non é o home en tanto concepto universal, senón o home en tanto algo imposible de repetición. De aí que as ciencias humanas, que non operan senón por conceptos universais, teñen vetado xa a priori o feito de chegaren a acadar a singularidade. A cuestión da singularidade do home convértese así na cuestión da ciencia capaz de coñecer a singularidade en tanto tal singularidade. Noutras palabras, ¿é posible crear unha ciencia do singular en tanto singular? Sartre responde afirmativamente a esta cuestión. En *Situations X*[9] explica que:

> O proxecto profundo en *Flaubert* é o de amosar que no fondo todo é comunicable e que se pode chegar, sen ser Deus, a comprender perfectamente, se se posúen os elementos precisos, o home. Eu podo prever a Flaubert, eu coñézoo e esa é a miña finalidade, probar que todo home se pode chegar a coñecer con tal de que se utilice o método apropiado e que se posúan os documentos necesarios. (*Situations* X, p. 106).

Ademais do caso de Flaubert, os primeiros encontros de pobos europeos cos pobos americanos constitúen, como advirte Todorov[10], unha historia exemplar, tanto no plano moral como no científico, para comprender as relacións de alteridade e de idiotez. Os americanos son "distintos" ós españois; fronte a eles, Colón pode dicir "nosoutros" e "vosoutros"[11]. A familia Flaubert, por contra, non poderá dicir nunca outro tanto de Gustave, o mesmo que este non o poderá dicir dos seus camaradas e dos seus amigos: está demasiado próximo a eles. Os indios serán concibidos de múltiples maneiras polos europeos, pero nunca se chegará a dicir deles que son uns idiotas, pois para ser considerado idiota cómpre ter nacido na comunidade con relación á cal se considera a un idiota. O único, entre os conquistadores, que así os considera, non como os "outros" senón como "simples", é Las Casas.

Na súa defensa dos indios, un dos principais argumentos esgrimidos por Las Casas consiste en describir a "simplicidade" que fai ós americanos "moi obedientes", "moi fieis" e "moi dóciles para comprender a boa doutrina". Las Casas escribe:

> Todas estas universas e infinitas xentes, a todo xénero creou Deus os máis simples sen maldades nin dobreces; obedientísismas, fidelísismas ós seus señorés naturais e ós cristiáns ós que serven [...]

9. Sartre, J. P. *Situations X*. Gallimard, París, 1976. E *Situations IX*, Gallimard, París, 1987.

10. Todorov, Tzevetan. *La Conquête de l'Amérique*. Ed. Du Seuil, París, 1982.

11. Colón, Cristóbal. *Los Cuatro Viajes. Testamento*. Alianza Editorial. Madrid, 1986. Nós xeneralizamos aquí, o mesmo Colón non era español e algúns dos membros do seu equipo tampouco.

> son vivos entendementos, moi capaces e dóciles para toda unha boa doutrina[12].

Estas características non son, en absoluto, as que se atribúen ós estranxeiros, mesmo no século XVI, senón as que se atribúen a un membro apartado dunha familia, desorientado máis pola febleza que pola mesquindade, como é o caso do pai de Flaubert e mais do seu fillo. Para Las Casas os indios son, antes de calquera evanxelización, membros da familia cristiá[13]. Esta será a actitude dun múmero moi reducido de misioneiros. Foi moito máis tarde, cando se operou a independencia, cando a xeneralidade dos crioulos dará en chamar "idiotas" (imbéciles) ós indios. É unha práctica corrente unha vez que se utiliza a verba "indio" como un insulto designando unha curta intelixencia doméstica. Mesmo hoxe en día o branco ou o mestizo non consideran xa ó indio como "diferente", pois este, que xa naceu nun territorio "civilizado", comparte, ou debe compartir, "con toda naturalidade" os valores das novas repúblicas. Como tales estranxeiros podería exterminarse a todos os indios, e é na súa condición de idiota que se lle esixe estreitar os lazos coa comunidade crioula.

A diferencia do idiota, o que nun senso estricto é en realidade chamado "o outro" é o que na súa orixe non posuía ningunha vinculación coa comunidade na que vive. O "outro" como ó estranxeiro "nunca foi visto", pero "sábese como é" pois non é como "nosoutros". A noción de idiotez, poñendo de relevo a diferencia entre o individuo, o idiota e mais o "outro", permite pensar no individuo, neste caso Flaubert ou os indios americanos, como irreductibles á comunidade do idiota. Esta comunidade goza do dereito de esixir unha certa fidelidade e un certo comportamento que converte en "idiota" o individuo incapaz de se adaptar a elas. Sen embargo, cando o idiota non cumpre cos seus deberes sociais, ten dereito a un tratamento diferente do que tería recibido un traidor ou un estranxeiro, os "outros". O traidor aproveitouse da súa comunidade e logo volveu contra ela, dunha maneira voluntaria, os lazos que o unían a ela, mentres que o estraxeiro nunca tivo estes lazos. O idiota, por pertencer á comunidade, ten dereito a unha certa consideración, como a que ten Las Casas cos indios, como a de Flaubert co seu fillo Gustave unha vez que é notoria a súa enfermidade, ou como a do personaxe de Flaubert, M. Paul, con respecto ó home mono que creou en *Quidquid volueris*.

12. Las Casas, Fray Bartolomé de. *Breve relación de la destrucción de las Indias*. Ed. Fontanara, Barcelona, 1974, pp. 33-34.

13. A actitude de Las Casas cara ós musulmáns é completamente distinta; para el, son estranxeiros e inimigos. A este respecto, Leopoldo Zea escribe: "Os evanxelizadores, pola súa banda, no seu afán "humanista", tratarán de amosar a semellanza que garda este mundo indíxena co da cruz que eles portan" (*América Latina en sus Ideas*. Siglo XXI-UNESCO, México, 1986, p. 12).

O idiota é, daquela, inconcebible fóra das relacións morais e políticas que constitúen a sociedade e que vinculan o idiota co grupo ó que pertence. A idiotez é a imposibilidade de se ater ó modelo erixido pola súa propia comunidade de orixe, sen renegar, polo tanto, dos seus valores e sentindo a obriga de pertencer á mesma; a idiotez é un abismo, pero un abismo do pensamento sobre o fondo dunha comunidade ontolóxica máis sufrida que posuída. De aí que a idiotez sexa tan sorprendente e que deixe de cuestionar os individuos "normais" véndose reflectidos nun membro da súa especie que, a pesar de todo, é diferente. Pero a idiotez pon en cuestión tamén o mesmo idiota, que quixera chegar a ser o "outro-estranxeiro" (Gustave quere ser arrieiro en Andalucía), ou completamente igual ó resto dos membros da sociedade (Gustave quere tamén ser un burgués).

CLASIFICACIÓN, INDIVIDUO E ESPECIE

Unha das principais dificultades por resolver no problema da conciliación entre a singularidade do individuo e a universalidade de todo concepto científico radica no feito de concebir as especies como constituídas por colección de individuos. Os individuos están considerados como elementos sensibles, sen orde e privados de coherencia, mentres que as especies se clasifican seguindo un principio e excluíndo certas cualidades, como a individualidade. A noción de especie, sendo diferencialista como é, require dunha testemuña para se constituír, un home que sexa o fundamento da comparación [14]. A orde do coñecemento non depende de cousas coñecidas, senón da actividade do coñecedor. Esta idea, explicitada noutros termos e noutras circunstancias, pero co mesmo espírito, resúmese no pensamento de Foucault segundo o cal a orde interna dos coñecementos depende de algo exterior a eles [15]. A idiotez é tamén unha noción diferencial baseada nunha relación tanto científica como moral. O idiota constitúe, no interior dunha especie, unha subespecie composta por un só membro e caracterizada por unha certa asimilación dos valores sociais acompañada por unha certa incapacidade de poñelos en práctica. O idiota realizou unha especie de travestismo: todo o que se atopa na sociedade e na especie atópase tamén nel, pero modificado, privado da súa funcionalidade e das súas finalidades orixinais.

O problema suscitado polas especies universais formúlase tamén a propósito da especie composta por un só individuo: ¿como superar o

14. Nos primeiros capítulos de *A orixe das especies por seleccion natural,* Darwin salienta que a noción de especie é o froito dunha convención. O que realmente descobre Darwin é que as especies non posúen existencia en si mesmas, e que en realidade existen unicamente nas cadeas de modificación onde o elo inicial e mais o final son definidos arbitrariamente.

15. Foucault, Michel. *Les mots et les choses.* Gallimard, París, 1988, p. 10.

coñecemento puramente sensible e chegar a un coñecemento que produza ou proporcione o concepto do individual? Non se trata do concepto do individual xenérico, senón do concepto do individual concreto, referido a un home que está "baixo a mirada" do investigador. Parece imposible chegar a posuír unha experiencia universal e comunicable do individual, parece que as nocións de individuo e de clasificación son incompatibles para o coñecemento conceptual e simbólico. O establecemento eventual dunha clasificación que incorporase o individuo, tropeza coa unidade da clasificación e, xa que logo, coa unidade da especie mesmo se esta está composta por un só membro. Este tema foi tratado nunha noveliña de Borges citada por Foucault. Conforme a novela

> os animais divídense en: a) os que pertencen ó Emperador, b) disecados, c) domesticados, d) bacoriños, e) sereas, f) fabulosos, g) cans vagabundos, h) os incluídos na presente clasificación, i) que rebolen coma tolos[16].

Foucault comprendeu moi ben que o que fai realmente imposible esta clasificación non é a asignación de contidos a cada un dos seus membros, senón o feito de que "o espacio común de relación estea morto"[17]. A partir dunha familiaridade constituída por un valor igualmente compartido por todos, a animalidade, cada subespecie posúe unha particularidade que, sen anular o carácter común, empece reducir os seus membros a un principio unitario. Cada subespecie na clasificación de Borges constitúe unha idiotez que fai imposible toda tentativa de coñecemento conceptual do conxunto, pero igualmente imposible toda aproximación das subespecies como especies "distintas". Parece supoñerse un vínculo entre todos estes animais con respecto á especie animal, pero ó mesmo tempo existe un algo que os reduce á singularidade da idiotez. Unha clasificación que quixese abranguer un grupo de individuos humanos en tanto que individuos estaría enfrontada coa mesma dificultade, a ausencia de espacio común no seo dunha familiaridade evidente. A comunicabilidade da individualidade non se pode pensar dentro dun modelo clasificador do coñecemento nin en ningunha ciencia que integre a clasificación como un momento esencial da súa orde.

A situación epistemolóxica do individual é xustamente a contraria da que describía Kant con respecto a certos conceptos que, aínda que pensables, están baleiros de contido. En efecto, o individual preséntase sempre como posuíndo un contido, aínda que este resulte impensable e incomunicable. A este respecto, Manfred Frank escribe:

16. Foucault, Michel. *Op. cit.*, p. 7.

17. Foucault, Michel. *Op. cit.*, p. 8.

> Desde que existen regras para a formación do discurso científico [...] o individual [...] atópase situado, en consecuencia, baixo unha especie de prohibición de pensar: só se pode percibir pola razón (νοεῖν) o que é: universalmente presente, presente de seu, definido no seu ser e netamente distinguido de calquera outro ser [...] Todo o que careza destes criterios non existe [...] A partir de semellante premisa teorética, a preferencia acordada ás circunstancias que se resisten a toda universalización, é dicir que non son (μὴ ὄντα), debe parecer demente: como unha disposición próxima á idiotez[18].

A experiencia inmediata do individual, do que ninguén dubida que existe, e particularmente do individual humano, fainos pensar no idiota pero cun carácter de presencia só válida para si mesmo, non necesariamente unha presencia asimilable polos outros membros da súa comunidade. O individual, permanecendo impensable, atopa facilmente o seu contido, e aínda que a razón non o poida aprehender, goza dunha presencia tan forte como a dos conceptos. Sartre intenta demostrar que por medio da empatía, que se apoia sobre a reconstrucción imaxinaria da experiencia do outro, é posible facer presente a idiotez dunha terceira persoa a pesar da "prohibición" de pensar nela[19]. A comunicabilidade de todo ser humano apóiase e identifícase máis coa creación da antropoloxía que co seu propio contido. Unha antropoloxía que tivese en conta unicamente os contidos, diferenciais ou non, levaríanos a unha clasificación que, aínda tendo en conta a singularidade, permanecería privada e incapaz de crear un espacio común entre o obxecto de estudio (o idiota), o investigador e a comunidade que coñecerá o resultado das investigacións. O espacio común, indispensable para poder constituír o concepto científico, non pode xurdir da individualidade estudiada pois, se se define como especie, non posúe espacio común senón consigo mesma.

ESTRUCTURA E CONTIDO DA EXPERIENCIA DO IDIOTA

O xurdir da idea de unidade da especie humana e do coñecemento do idiota ten moito que ver con Kant. Na *Crítica da razón pura,* Kant presupón a universalidade das normas racionais, pero o fundamento da experiencia está vinculado a unha experiencia interna singular, o mesmo que a unidade de percepción está vinculada e producida por unha conciencia entendida como individualidade irreductible. O tempo, sometendo toda sensibilidade á duración, vincula toda relación entre o home e o mundo a unha experiencia "interior", así como, pola súa banda, a percepción transcendental pertence necesariamente a un suxeito. De aquí deducimos que debemos sempre asociar a experiencia dun feito concreto e o coñecemento científico deste cun home, de xei-

18. Frank, Manfred. *Op. cit.*, p. 235. Sic.

19. Vid. supra e Sartre, *Situations X*, p. 106.

to que non existe nin experiencia nin coñecemento que non sexan as dun suxeito. Excúsase supoñer, xa que logo, que a forma de experiencia interna e a forma de percepción transcendental son a mesma en todos os homes. Xa nada nos pode asegurar que a experiencia e o coñecemento que dous homes teñen do mundo sexan os mesmos. Desde o momento en que se vinculan a experiencia e o coñecemento a un suxeito, transcendental ou empírico, xa non hai un punto de referencia universal para contrastalos nin para comparar un home con outro. A experiencia e o coñecemento perden así a universalidade que Kant lles quería asignar. Coñecer o home non significa xa acadar un home-obxecto, senón a maneira que este ten de experimentar e coñecer o mundo. Para Sartre, o contido da experiencia histórica é idealmente o mesmo que para todos os homes: todos están fronte á mesma historia considerada como totalidade sintética ideal. A unidade da materia histórica está contrarrestada pola diversidade da historia vivida, pola diversidade da experiencia da historia. Dado que a experiencia está vinculada esencialmente ó suxeito da experiencia, resulta imposible, a priori, que o investigador poida recompoñer realmente a experiencia doutro home.

A tarefa primordial de toda antropoloxía é procurar a comunicabilidade da singularidade sen asignar a esta a comunidade de especie co investigador nin co resto dos individuos. Noutras palabras, o que se pretende é chegar a coñecer unha especie que posúa un único membro e tendo en conta que este se define non por un contido, senón por unha forma de experimentar o mundo. A única maneira de acadar isto é operando unha inversión dos termos da antropoloxía. Esta adoita determinar as características compartidas polos homes, o que se dá en chamar "forma", "estructura", "esencia", etc., unha uniformidade detrás da cal se supón unha diversidade de materia. Sen embargo, o que realmente hai de común non é a estructura, senón a materia, é dicir, a historia, e o que difire en cada individuo é a forma que adquire a historia debido á subxectivización que desta fai cada individuo. O único rasgo común a todos os homes (e Sartre comprendeuno ben en *L'être et le néant*) é o feito de estaren en relación co mundo e o de estaren obrigados a subxectivalo. Ó subxectivalo, cada home pode realizar o seu propio ser dunha maneira inédita. Aínda que se poida considerar o mundo, en certas circunstancias, como o mesmo para todos os homes, a relación que cada un mantén con el é necesariamente diferente[20]. A historia é un espacio común ós homes, pero un espacio modificado por cadaquén no momento da subxectivación e no momento da exteriorización que lle segue.

20. A descrición da estructura ontolóxica do home foi levada a cabo por Sartre desde a Conclusión de *La transcendance de l'ego* e posteriormente en *L'être et le néant*.

ESPACIO HISTÓRICO-UNIVERSAL DA EXPERIENCIA CIENTÍFICA DA IDIOTEZ

A noción de home en tanto ser xenérico non existe senón gracias á noción de historia como totalidade. Se esta desaparecese, xurdirían, en lugar da especie humana, homes relacionados pola súa acción e polos proxectos acometidos conxuntamente. A precompresión do que o ser é en medio do universal (é dicir, na historia como totalidade) é un momento indispensable para a comprensión do idiota. Non é que a precomprensión do investigador ou estudioso sexa semellante á do idiota, senón que o idiota é definido con relación ó conxunto ideal, alimentando unha pretensión universal, constituída pola comunidade, a lingua, etc. A idiotez non pode ser comprendida se non é co fondo do universal a partir do cal se define como degradación e familiaridade. Isto non empece que o fundamento da antropoloxía da idiotez, da diferencia, diminúa a posibilidade do investigador de realizar, dunha maneira imaxinaria, a subxectivación que o home estudiado ten realizado da súa propia historia, é dicir, do seu propio elemento universal. A diferencia de posición con respecto a un feito dado non implica a falsa percepción do mesmo, senón simplemente unha modificación. O investigador contemporáneo atópase, xa que logo, fronte á mesma historia que os mozos do 1848, pero ambos os dous a viven de diferente maneira. Esta historia, que se supón forma parte da historia universal, está constituída pola síntese coherente das experiencias individuais. Senón, ¿como falar de "historia común" sen a experiencia, directa ou indirecta pero sempre imaxinaria, que sintetiza as diferentes etapas da vida dunha comunidade? Os medios de comunicación actuais facilitan a experiencia sintética ó permitiren que esta se desenvolva "nun tempo real", pero non a inventaron eles. A síntese total permanece sempre na imaxinación e esixe unha conciencia que poida vincular de maneira coherente todos os fenómenso históricos.

O que se dá en chamar "infraestructura material" é, sen lugar a dúbidas, o fundamento a partir do cal a conciencia pode realizar a síntese unitaria. É innegable que as leiras traballadas, os monumentos, os coñecementos sociais adquiridos son o reflexo dunha unidade de acción humana. Pero o home está relacionado só cun eido, non con todos os eidos, o mesmo que está relacionado coa lingua do seu país e non coas linguas de todo o planeta, nin sequera co conxunto sintáctico e léxico da lingua do seu estado. Para que o conxunto da acción humana exercida sobre as cousas no pasado adquira unidade na conciencia de alguén, cómpre que estas institucións vivan e falen, cunha única voz, coa súa subxectividade. Resulta, non embargantes, imposible de realizar na práctica, unha síntese universal: só se pode falar de unidade da historia nun senso transcendental. A humanidade enteira pode formar parte da mesma historia sempre e cando sexa considerada diacronicamente como o conxunto ideal das subxectivacións dos feitos humanos.

Fronte á posibilidade de síntese, o idiota, o que sexa tomado como idiota, négase a pertencer a esta unidade, mesmo formando parte da mesma e recoñecéndose nalgúns dos seus valores. O idiota quererían que a historia fose discontinua para escapar dela, ou mesmo que se puidese parar para poder así recuperar o seu retraso con respecto a ela. Incapaz de realizar a síntese entre a súa comunidade e el mesmo, ve, por unha banda a unidade formada por todos os homes, e pola outra, vese el mesmo completamente só.

COMPRENSIÓN LINGÜÍSTICA DA IDIOTEZ

A inversión operada por Sartre no seo da antropoloxía consiste en situar no mesmo lado que o universal a materia (lingua, historia, etc.) a partir da cal se fai o home. A forma que adquire a materia vén proporcionada pola subxectivación. A lingua integra os idiotas pero exclúe o que está considerado como "o outro" ou como estranxeiro. O instrumento da comunicación é a lingua, esta garantiza que os signos utilizados por cada un, incluído o idiota, porten os valores do conxunto social. Dado que a materia sobre a cal se constitúe o tecido social é a mesma para todo o grupo, a cuestión da comunicabilidade do singular é a cuestión da comunicabilidade da forma que a materia adquire por medio da subxectivación. A lingua, en tanto conxunto estructurado de signos, non se identifica senón dunha maneira ideal e dun xeito puramente conceptual coa lingua falada. Podemos dicir da lingua o mesmo que dixemos da historia en tanto totalidade; é un concepto transcendental necesario para comprender os cambios comunicativos entre os homes, pero non responde a unha experiencia posible de se realizar por un só home. O acto da palabra ten sempre lugar ó nivel da idiotez; o que se dá en chamar "a lingua" vén sendo unha imaxe totalizante e fosilizada, un producto inerte e ideal da actividade significativa do home. O vínculo que permite comprender un diálogo, a pesar dos idiotismos producidos por cada interlocutor, opérase por medio da imaxinación que intervén no diálogo. Cómpre invertir a concepción tradicional conforme a cal a imaxinación é un obstáculo para o diálogo; é, pola contra, a condición indispensable para que un home poida comprender unha experiencia contada por outro home. A comprensión dun individuo por outro prodúcese sobre a base da precomprensión do que realmente significa existir na lingua. Paralelamente, cada interlocutor produce unha síntese que permite salvar a distancia semántica producida pola significación que os homes atribúen ás palabras. O discurso do idiota, comprendido polo que o escoita, é comparado co modelo (imaxinario, ideal) da lingua que el mesmo se fai e que supón que é *a* lingua.

Na comunicación da singularidade, reconstrúese o individual a partir de datos lingüísticos que, necesariamente, son incapaces de ofrecer

a singularidade. Nun diálogo corrente, os dous interlocutores fan como se os dous se mantivesen no nivel da lingua, supoñendo (na práctica) que cada significación é fixa e universalmente aceptada pola comunidade. A compresión do idiota por parte do investigador comeza a partir do momento no que este intenta descompoñer a lingua para chegar á súa orixe, que é a palabra pronunciada a nivel do idiota. Trátase dunha tarefa de des-transcendentalización da lingua; a partir do concepto da lingua en canto totalidade, procúranse as experiencias e mais as prácticas particulares que puideron facela posible. Un investigador non podería experimentar a posición do idiota ante a lingua; por contra, pode, sen embargo, imaxinala.

Isto explica aquela afirmación se Sartre:

> No conxunto deste libro (LIF) está Flaubert tal como eu o imaxino pero, con métodos que me semellan rigorosos, creo que, ó mesmo tempo, é Flaubert tal como el é, tal como foi.

A morte de Flaubert, polo tanto, non obriga a utilizar a imaxinación, o problema sería enfocado da mesma maneira de tratarse dun home vivo. A empatía, para Sartre, é a capacidade de reproducir en si mesmo, dun xeito imaxinario, a forma da experiencia do individuo estudiado, reproducción que supón, como condición de posibilidade, deixar de lado toda comparación. A comparación restrinxiría o coñecemento do idiota ós rasgos comúns co investigador ou coa comunidade deste. O reto é, en efecto, precisamente o contrario: facer xurdir de Flaubert o que hai de irreductible tanto para o investigador como para a comunidade.

H. N.

Valle-Inclán en Paraguai. Loas á Santa Inquisición e visos do *Tirano Banderas*

Francisco Corral

Entre as moitas habelencias e virtudes pintorescas que Gómez de la Serna atribúe a Valle-Inclán aparece a de falar guaraní.

Esta suposta destreza forma parte evidente do halo de lenda que sempre rodeou a súa enxoita e peculiar figura. É certo que Valle-Inclán debeu de aprender algunhas palabras ou expresións guaranís durante a súa estadía en Paraguai, o que é bastante lóxico dado o seu permanente interese polas variedades lingüísticas e a súa extraordinaria capacidade para captar e utilizar os valores expresivos das formas vivas da linguaxe. Sen embargo, non parece posible que puidese profundizar moito naquel idioma, xa que o seu paso polo país máis interior de Sudamérica limitouse soamente a doce días.

Esta estadía realizouna no medio dunha viaxe de sete meses por diversos países americanos. O motivo: pronunciar conferencias, actividade sobre a que el mesmo ironiza nalgunha das súas obras.

Valle-Inclán chega á capital paraguaia procedente de Bos Aires o día dezasete de setembro de 1910 a bordo do vapor "Guaraní". Ía acompañado de Adolfo Posadas e vemos pola prensa local que a anunciada visita de ambos os dous intelectuais españois espertou unha grande expectativa entre os círculos culturais de Asunción.

Segundo informa o diario *La Capital*, son recibidos no porto por unha numerosa multitude que se congregou na baía. O recibimento

oficial corre a cargo do doutor Antolín Irala que os saúda en nome do gremio intelectual cun breve discurso de benvida. Respóndelle Alfonso Posadas expresando a súa gratitude. E a continuación toma a palabra Valle-Inclán quen

> en una feliz improvisación puso de manifiesto toda su alma de artista. Dijo que su corazón sentía grata satisfacción al pisar esta tierra que en gloria le recuerda la antigua Esparta.

conforme se le en *El Nacional*, engadindo que pasaron a hospedarse no Hotel Hispano.

Hai que salientar que esa imaxe heroica de Paraguai que Valle expresa na súa comparanza con Esparta, non era en absoluto estraña ós mozos españois de fin de século. Todos eles contaban entre os seus autores preferidos a Carlyle, que presta frecuente atención a temas da historia paraguaia resaltando a súa dimensión tráxica e gloriosa.

CONFERENCIAS E AGASALLOS

A tan anunciada visita de Adolfo Posadas e Valle-Inclán a Asunción desenvólvese da seguinte maneira:

O día dezanove Posadas pronuncia a súa primeira conferencia sobre o tema "El sufragio" no salón de actos da Universidade Nacional de Asunción. A Facultade de Dereito desa Universidade fora creada mediante a presencia e o aporte esencial de varios profesores españois emigrados anos antes a Paraguai. Os máis destacados de entre eles (Zubizarreta, Olascoaga, Bienes y Girón, etc.) eran de formación definidamente krausista.

O día vinte, ás cinco da tarde, dicta Posadas a súa segunda conferencia, que, segundo os comentarios da prensa, contou cunha grande asistencia, ata o punto de que o local resultou insuficiente para a concorrencia.

Anúnciase para o día seguinte en *El Diario* que os catedráticos da Facultade de Dereito ofrecen a Posadas e Valle un paseo en tren ata Paraguarí cun banquete en San Bernardino, no hotel do lago Ypacaray.

A excursión ten lugar, en efecto, o día vinteún pola mañá, e a ela asisten altas personalidades locais, como o Ministro de Instrucción Pública, o Ministro do Interior e mais o Rector da Universidade Nacional. Sen embargo, sorprendentemente, os diarios só salientan a presencia de Posadas, e non a de Valle que, evidentemente, non asistiu ó paseo ofrecido.

Algo estraño debeu ocorrer, ben algún malentendido, ben algún simple rexeitamento por parte das autoridades cara á pouco burocrática figura e personalidade de don Ramón. O que é ben seguro é que non foi por propia decisión, xa que, como veremos, Valle sentiuse molesto por esta exclusión.

O día vintedous, unha vez rematado o programa das súas conferencias, Posadas regresa cara a Bos Aires.

O día vintetrés, Valle pronuncia a súa primeira conferencia no Teatro Nacional, sendo presentado por Manuel Domínguez e mais Arsenio López Decoud. O tema da conferencia foi "Perfiles de los autores españoles" e, conforme informa a prensa de Asunción, fixo referencia a Zorrilla, Campoamor e Manuel Palacios.

O día vintecatro, sábado, ten lugar no Centro Español (daquela o club elegante de Asunción) unha tertulia en honor de Valle-Inclán. O cronista de *La Capital* comenta ó respecto que

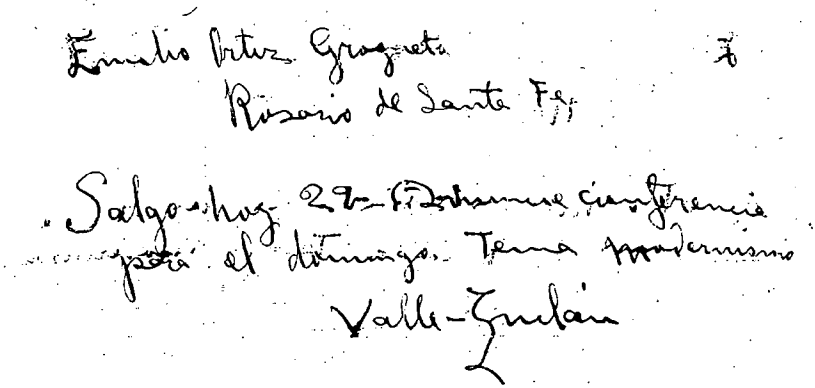
> con este motivo reina mucha animación entre las niñas de nuestra sociedad.

Ese mesmo día celébrase no París Hotel un banquete en honor de Valle, ofrecido pola xuventude estudiantil.

O día vinteseis, luns, Valle pronuncia a súa segunda conferencia no Teatro Nacional. O tema foi desta vez "El arte del estilo" e a ela asistiu "público selecto", aínda que *La Capital* suxire que

> se rebaje más el precio de las localidades, pues de esa manera tendría llenos completos.

O día vintesete ás dez da noite celébrase un baile de etiqueta no Centro Español, organizado por Viriato Díaz Pérez[1] en honor de Valle-Inclán.



Texto autógrafo de Valle-Inclán

1. Viriato Díaz-Pérez, aparece entre os mozos vangardistas máis destacados da mocidade madrileña de fin de século. Pertencente ós grupos modernistas de primeira hora, foi un dos primeiros críticos da obra de Valle-Inclán, xa que da súa pluma saíu o que foi seguramente o primeiro comentario a *Femeninas*. Moi novo aínda, viaxou a Paraguai onde se instalou definitivamente e onde realizou un destacadísimo labor intelectual.

O día vinteoito pronuncia Valle a súa terceira e última conferencia, esta vez sobre "El alma de Castilla".

O día vintenove conclúe a súa visita e sae de Asunción con dirección a Rosario (Arxentina), cidade na que era agardado para pronunciar unha conferencia sobre "El Modernismo", como confirma o texto autógrafo da mensaxe telegráfica alí remitida por Valle desde Asunción.

COMENTARIOS E REPERCUSIÓNS

De aceptarmos que, nunha valoración primaria e un tanto superficial, o éxito dunhas conferencias pode e adoita medirse pola asistencia de público, habería que concluír que as conferencias de Valle-Inclán en Asunción foron todo un fracaso, a diferencia das pronunciadas por Posadas.

Nas intervencións do primeiro, a prensa sinala que a sala non foi suficiente e que moitas persoas quedaron fóra. Nas de Valle, sen embargo, lemos que: "el público fue escaso", "habló ante una sala vacía", "el teatro estaba desierto", "algunos intelectuales, unos pocos estudiantes y dos o tres damas formaban todo el auditorio" e expresión semellantes referidas especialmente á súa segunda e terceira conferencias.

O cronista de *El Diario* pregúntase "¿por qué no tuvo éxito Valle-Inclán en nuestra capital?" E suxire como explicación que "tal vez deba aceptarse que su primera conferencia pudo haber desilusionado a los que acudieron a escucharle demasiado predispuestos a aplaudirle"; opinión na que coincide *El Nacional* ó dicir que a segunda das súas conferencias "se nos reveló muy superior a lo que nos hubiéramos imaginado leyéndole y hasta oyéndole en su primera conferencia".

A *Revista del Centro Estudiantil*, en cambio, prefire culpar ó público do fracaso das disertacións de Valle, de quen di que "como esos aventureros indomables, sólo ha encontrado la amarga tristeza del desencanto". O xornalista adopta unha concepción aristocrática da arte (que foi a máis habitualmente compartida pola mocidade do 98) e desde a imaxe tipicamente modernista do artista creador como alguén diferente ó resto dos mortais e que se debe manter nun plano distinto a eles, afirma que

> el orfebre eximio ha errado al abandonar la torre de marfil en cuya penumbra melancólica cincela amorosamente sus gemas polícromas. El néctar exquisito de sus frases —quintaesencia refinada en que se mezclan la generosidad reconfortante del Jerez añejo y el aroma vago y voluptuoso del champagne de Francia— no es para saboreado por los paladares hechos al vino tinto y al aguardiente de los plebeyos del Arte. ¿Qué puede evocar al alma del grueso público, ávida de emociones intensas, rudas, la cadencia cristalina de su prosa, la tristeza suave que flota en sus estrofas?

Independentemente de que a primeira conferencia de Valle non es-

tivese á altura esperada ou non fose quen de conectar co interese do público paraguaio, non cabe dúbida de que existían circunstancias ambientais que nos poderían facilitar unha explicación racional daquel "fracaso".

A diferencia de Posadas, quen contaba xa cun público universitario en contacto co pensamento krausista por obra dos profesores españois antes mencionados, Valle non contaba con igual predicamento do Modernismo no ambiente paraguaio. Aínda que si eran coñecidos os seus nomes e mesmo admirados certos escritores e pensadores do ámbito modernista (en particular os americanos Rodó e Rubén Darío), a penas existía algún artista illado que compartise o fondo da súa actitude intelectual. En realidade, o ton dominante entre as elites locais estaba aínda acaparado polo pensamento positivista que conectaba moito máis co krausismo, e en especial co chamado krausismo positivo.

O Modernismo, como reacción frontal á mentalidade positivista no campo da arte, e coa súa peculiar valorización do máxico, o misterioso e mais o inexplicable, resultaba sen dúbida chocante e pouco acorde coas ideas imperantes na Asunción de 1910 que vivía, con Manuel Gondra como Presidente da República, unha época excepcional na súa historia, cun goberno de verdadeira altura intelectual e unha insólita correspondencia entre a ideoloxía no poder e as elites culturais máis activas. Esa ideoloxía no poder era un liberalismo ilustrado, e a ela correspondía o positivismo dominante no plano filosófico.

Hai que ter en conta que as elites intelectuais paraguaias comezan a existir a partir do ano 1870, logo dun século marcado na súa primeira metade pola férrea cadea de arredamento e silencio imposta por "El Supremo", José Gaspar de Francia, á que sucede o dirixismo opresivo dos López, para rematar na desfeita da Guerra Grande.

Esas elites realizaron un extraordinario e meritorio esforzo de modernización e actualización a marchas forzadas. Pero, a pesar do seu asombroso crecemento en moi poucas décadas, o ambiente de Asunción amosaba un sensible "retraso" con respecto a Montevideo ou Bos Aires, por sinalar as capitais máis achegadas[2].

2. Neste sentido, son exemplares os casos de Viriato Díaz-Pérez e Rafael Barrett, ambos os dous "jóvenes modernistas" madrileños e chegados a Paraguai a principio de século con poucos anos de diferencia.

O primeiro, só mediante longos anos de dedicación puido incrustarse significativamente no proceso da cultura local. En canto a Barrett, foi moito máis apreciado en Montevideo (onde estivo poucos meses) que en Asunción (cidade na que residiu a meirande parte dos seus anos americanos e na que escribiu tamén a meirande parte da súa obra) onde foi abondo ignorado no seu tempo, a pesar de que Roa Bastos o recoñeza hoxe en día como o precursor da literatura paraguaia moderna. Barrett era en Madrid moi amigo de Valle (mesmo se afirma que chegou a apadriñalo no duelo). Na entrevista con Valle-Inclán realizada en Montevideo para a revista *Bohemia* en setembro de 1910 (días antes de partir cara a Paraguai) o xornalista, Vicente A. Salaberri, escribe: "Menciono a Rafael Barrett. Entonces el autor de *Cofre de sándalo* me formula infinidad de preguntas: ¿Cómo vive? Hace tiempo que no recibo carta suya. ¡Nos estimamos mucho!"

VALLE DEFENDE A SANTA INQUISICIÓN

Pero quizais o máis salientable e sorprendente (se algo pode chegar a sorprender nunha personalidade tan peculiar) do breve paso de Valle-Inclán por Paraguai é o que a prensa manifesta acerca do contido da súa terceira e última conferencia.

Cando falou de "El alma de Castilla", Valle tivo que dar a nota, deixando verdadeiramente atónitos ós asistentes, que non daban creto ó que estaban escoitando. Podemos ver nisto unha especie de vinganza intelectual, ben fose pola súa probable exclusión do paseo campestre, ben polo escaso interese do público de Asunción, ben por ámbalas dúas razóns.

O certo é que na súa terceira conferencia Valle, segundo se pode ler nun artigo aparecido en *El Diario*:

> nos subyugó por la forma y nos dejó sorprendidos por el fondo de su exposición. Se mostró intolerante. Evocó la figura de los inquisidores e hizo la apología de sus persecuciones en defensa de la fe cristiana. Debemos ser intolerantes —dijo— obligando a profesar nuestras creencias y persiguiendo a los incrédulos.

Facer semellantes afirmacións nunha Europa sacudida xa naquel momento pola crise do sitema liberal e do pensamento positivista e axitada polos tempestuosos ventos nietzscheanos, levantaría sen dúbida fortes polémicas, pero podería entenderse como unha actitude provocadora propia das vangardas intelectuais do momento, sublevadas contra o liberalismo positivista. Pero facelo en Hispanoamérica, tan sensible ás facetas imperialistas da colonización española e tan impregnada polos tópicos liberais da independencia, e aínda por riba no particular ambiente liberal ilustrado do Paraguai de 1910, equivalía a exercer, máis que de avogado, de voceiro do demo.

De aí que, segundo comenta o cronista de *El Diario*, o ambiente entre o escaso público se tornase bastante denso e incómodo:

> Y mientras estas cosas decía el conferenciante, más de uno de los oyentes, sustrayéndose a la pesadilla de aquél momento, recordaba alguna deliciosa página del *Sortilegio de honestas y nobles damas*.

OS PROXECTOS DE VALLE-INCLÁN E O *TIRANO BANDERAS*

Nunha breve entrevista realizada polo cronista de *El Diario* ó pé do barco en que Valle-Inclán partía de Paraguai, este resta importancia ó pouco éxito de público asistente ás súas conferencias, pero non deixa de amosar claramente unha certa actitude de xenreira. A nota di así:

> —¿Se marcha disgustado de nuestro público, señor del Valle Inclán?
>
> —¿Disgustado? No. Bien me doy cuenta de cuan difícil es venir de tan lejos a hacerse oír por un público tal vez poco familiarizado con

> él nombre de quien le reclame. Por lo demás, mis amigos han sido tan amables, tan devotos se me mostraron, que sería injusto hacer predominar sobre la impresión de tantas finezas el recuerdo de los malos momentos.
>
> —¿Escribiría algo sobre el país?
>
> —Hubiéralo hecho en caso de salir a la campaña, cuyas bellezas me dejaron entrever los magníficos alrededores de la Asunción. No habiendo tenido esa oportunidad, nada podría escribir.

Resulta evidente que Valle pilla no aire a ocasión de vingarse, en certo modo, por ter sido excluído daquela viaxe ó interior do país.

Sen embargo, unha vez transcorrido algún tempo, parece ter esquecido xa esas pequenas mágoas do momento. En entrevista con Luís Antón del Olmet[3] ó seu regreso de América, expresa con entusiasmo a forte e positiva impresión que lle produciu o país guaraní:

> ¡Oh, Chile y Paraguay, maravillosos! Salud y fuerza, tradición y carácter. En Paraguay ha dejado una huella imperativa el preclaro imperio jesuítico, honra del mundo. ¡Hasta el paisaje tiene más osadía!

Meses máis tarde, pasada xa a momentánea xenreira e desde unha actitude máis serena, a decisión expresada por Valle parece que cambiou radicalmente. En carta a Arsenio López Decoud, afirma que proxecta escribir unha novela co ambiente da "tierra caliente", "del Paraguay y de su grande y heroica guerra". Con isto parece desdicirse do anteriormente dito na cortante resposta daquela entrevista.

Non cabe dúbida de que esa proxectada novela da que Valle fala aínda dunha maneira vaga na carta a López Decaud, acadou concreción anos máis tarde na publicación de *Tirano Banderas* ("novela de tierra caliente"), co léxico enriquecemento introducido ó longo do proceso de elaboración. Valle pretende nesa obra plasmar un ton autenticamente panhispanoamericano, xa que tanto na lingua como nos elementos ambientais contén aspectos de moi diversos países hispanofalantes. E acada con ela, ademais, inaugurar unha liña temática que resultou extraordinariamente fructífera na literatura posterior de moitos daqueles países.

As páxinas de *Tirano Banderas* están cheas de expresións e xiros léxicos propios do Cono Sur americano, entre eles bastantes termos do Paraguai e mesmo algún que outro termo guaraní. Por outra parte, son explícitas as referencias a Francia e mais a López, temas medulares da historia paraguaia. Non hai dúbida, daquela, de que unha das fontes motivadoras para que Valle chegase máis tarde a escribir aquela

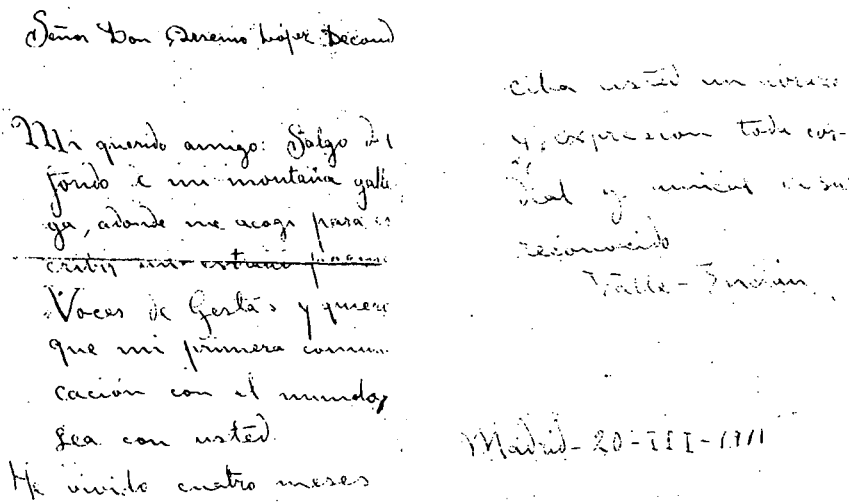
3. Vid. Dru Dougerty, *Un Valle Inclán olvidado: entrevistas y conferencias*. Madrid, 1982, p. 22.

gran novela foi, xunto á reminiscencia do seu paso por México e outros países, aquela breve e incidentada visita a Paraguai[4].

TRANSCRICIÓN LITERAL DA CARTA DE VALLE-INCLÁN
(Facilitada por Mara Vachetta)

Señor Don Arsenio López Decoud

Mi querido amigo: Salgo del fondo de mi montaña gallega, adonde me acogi para escribir un extraño poema "Voces de Gesta" y quiero que mi primera comunicación con el mundo sea con usted.



Carta de Valle-Inclán a López Decoud

He vivido cuatro meses entre aldeanos que solo hablan dialecto, y lobos y jabatos. El frio era tanto que yo dormía en un lecho de pieles, ante el hogar donde ardían troncos que duraban tres y cuatro dias. ¡Era algo mas fuerte y mas bravo que la soledad del desierto!... Y esta impresion de frio adusto y de nieve que lo cubre todo, me hacia recordar y suspirar por esa maravillosa tierra del Paraguay que dejó en mi alma un recuerdo tan profundo como una mujer. La tierra caliente, tan amada por los segundones de las casas hidalgas en estos Reynos de León y de Castilla, allá cuando Dios queria.

4. Fontes locais utilizadas: Diarios *La Capital*, *El Diario* e *El Nacional* de Asunción, do 15 ó 30 de setembro de 1910. E *Revista del Centro Estudiantil* nº 10, setembro de 1910.

He pensado escribir algo de amor y de impresión de paisage, pero me faltan datos para poder dar, con la intensidad que yo quisiera, una sensación de lo que es esa tierra admirable. Afortunadamente en el año próximo desembarcaré en Buenos Aires, para hacer un gran recorrido por tierras de América, y podré abrazarles de nuevo.

Le mando algunos de mis libros. Yo quisiera acertar á escribir del Paraguay y de su grande y heroica guerra, algun episodio semejante á los que llevo escrito (*sic*) de nuestra Guerra Carlista.

Si hubiese alguna monografia ó narración interesante para el caso, mucho le agradecería que me la enviase.

Con mis respetos para su señora (c.p.b.) y un gran saludo para el Doctor Dominguez reciba usted un abrazo y expresion toda cordial y amical de su reconocido.

Valle-Inclán

Madrid -20-III-1911.

F. C.

Curros Enríquez e o protestantismo

Patrocinio Ríos Sánchez

Hai dous feitos na vida de Manuel Curros Enríquez que relacionan a este singular poeta galego (1851-1908) co protestantismo. O primeiro deles é a discutida viaxe a Londres, asunto controvertido entre os seus biógrafos, aínda que en xeral se considere como certo. O segundo resulta tan interesante como descoñecido por todos os estudiosos da vida e obra do poeta de Celanova. Refírome á actividade desempeñada por Curros Enríquez como axente evanxélico ó servicio dunha Sociedade Bíblica. Esta actividade como colportor, encargado de facer circular a Biblia, podería estar relacionada coa súa estadía en Londres. E, desde logo, e deixamos as suposicións, este segundo feito abre unha nova vía de achegamento ó sentimento relixioso do poeta celanovés: a que ofrece a perspectiva do protestantismo.

A VIAXE A LONDRES

Como diciamos, a viaxe a Londres é unha cuestión discutida. O recopilador das súas *Obras Completas*, Carlos Casares, di o seguinte: "Noticias sobre el supuesto viaje de Curros a Londres las tenemos por lo menos desde 1877"[1]. E engade que nese ano se publicou unha suposta entrevista co poeta no periódico *O tío Marcos da Portela,* de Ourense, na que se di que estivo en Londres en 1871, desterrado por asuntos po-

1. Manuel Curros Enríquez. *Obras completas.* Recopilación, introducción e notas por Carlos Casares. Aguilar. Madrid 1979, p. XII.

líticos. Casares cita logo outras persoas, como Manuel Barros, Leopoldo Pedreira e Carré Aldao, que tamén teñen falado desa viaxe a Londres. "Todos —di Casares— en vida del poeta, que nunca desmintió los hechos, aunque tampoco se pronunció sobre ellos por escrito" (p. XII). Logo engade outros nomes (Benito Fernández Alonso, Vicente Risco e mais o propio fillo do poeta, Adelardo) que aseguran que oíron contar ó propio Curros este episodio da súa vida con detalle.

Pola súa parte, Alberto Vilanova é contrario á opinión de todos os que sustentan a idea de que Curros estivo na capital inglesa. Este biógrafo acusa ós defensores desa hipótese de facer ficción literaria. Todos os que sosteñen esa idea "divagan o afirman movidos exclusivamente por afanes de invención literaria"[2].

Máis cerca dos nosos días, outro poeta, moi vinculado a Curros, Celso Emilio Ferreiro, sostén que a estadía en Londres foi real e tivo lugar entre os meses de abril e outubro de 1870. Foi aquí onde, de forma azarosa, entrou en contacto co protestantismo. Manuel Curros Enríquez, que por ese ano aínda non cumprira os vinte anos, camiña sen rumbo polas rúas londinenses. Diríxese desde Trafalgar Square a unha capela evanxélica. Celso Emilio Ferreiro descríbenolo con esta sinxeleza e esta viveza narrativa:

> De un cercano edificio salen rumores de voces. La gente está allí y Curros la sigue para descansar y huír del frío. Es una capilla evangélica donde se está celebrando un servicio religioso. Un delicioso calorcillo invade el local. Curros se sienta en un banco con su hato de ropa al lado. Suenan cánticos litúrgicos [...] Cuando el servicio religioso finaliza, el pastor repara en aquel joven dormido y lo despierta suavemente. El poeta no entiende su lengua, pero, de pronto, recuerda que tiene algunos conocimientos de Latín, y atropelladamente le fue explicando al pastor su caso.
>
> Aquella conversación, mitad macarrónica, mitad mímica, decidió su porvenir en Londres, pues el pastor —un buen hombre llamado Jamesson— le ofreció su casa y su pan, a cambio de que diese a sus hijas lecciones de castellano, lo cual no dejaba de ser unha piadosa fórmula de simular retribución lo que era caridad[3].

Nesta cálida reconstrucción dos feitos hai precisións de lugar, tempo e personaxes e non se pode, daquela, considerar ficticia sen máis. Ricardo Carballo Calero argumenta a prol da estadía de Curros en

2. Alberto Vilanova Rodríguez. *Vida y obra de Manuel Curros Enríquez*. Ediciones Galicia del Centro Gallego de Buenos Aires. Bos Aires, 1953, p. 39.

3. Celso Emilio Ferreiro. *Curros Enríquez*. Ediciones Júcar. Madrid, 1976, pp. 38-39. Non creo que pase de ser unha simple coincidencia de nomes. Teño que dicir, sen embargo, que un tal John Jamesson, misioneiro da Sociedade Bíblica Nacional de Escocia, se atopaba en Madrid na primeira metade do ano 1870. Con William Knapp e mais con William Moore organizou unha igrexa presbiteriana en Madrid. (J. David Hughey, *Los Bautista en España*. Casa Bautista de Publicaciones. Madrid, 1983, p. 27).

Londres dicindo que de non ser esta verdadeira resultaría incomprensible que Curros permitise circular esa lenda sen desmentir a aqueles que a propagaban, como Barros ou Carré[4].

Carlos Casares, que segue e valora como é xusto este argumento de Carballo Calero, conclúe tamén afirmando que a viaxe "parece evidente"[5]. Sen embargo, ó rematar este apartado da biografía de Curros, rebaixa a importancia desta cuestión. Logo de se preguntar se a estadía tivo lugar en 1870, 1871 ou 1872, escribe:

> La verdad es que este episodio no influyó en su obra, por lo que su esclarecimiento no tiene para nosotros, prácticamente, otro interés que el de la pura erudición. Que Curros haya estado o no en Londres no modifica en absoluto el concepto y la idea que tenemos de su poesía[6].

Nós non estamos de acordo con estas palabras. Non consideramos pertinente esta depreciación da cuestión da viaxe a Londres dado que a estadía na casa do pastor Jamesson puido ter virado o sentimento relixioso do aínda novo Curros cara ó protestantismo, ata o punto de chegar a se converter nun seguidor de Georges Borrow ó servicio dunha Sociedade Bíblica.

AXENTE DA SOCIEDADE BÍBLICA

Nun breve artigo aparecido na *Revista Cristiana,* órgano protestante fundado e dirixido polo misioneiro alemán Federico Fliedner en 1880, atopamos esta interesante revelación: Curros Enríquez foi protestante, e durante algúns meses, un obreiro evanxélico ó servicio da Sociedade Bíblica. Esta testemuña publicouse con motivo da morte do poeta en 1908 e titúlase "La muerte de un poeta"[7].

O autor do escrito, que non se dá a coñecer, logo de se facer eco dos xuízos de valor que os distintos periódicos escribiron con motivo da morte do poeta, continúa:

> Nosotros hemos sentido una honda satisfacción al leer estos espontáneos e imparciales juicios de los periódicos. Porque de seguro lo que ignoran estos colegas y muchos quizás de los paisanos y amigos del ilustre Curros Enríquez, son las ideas evangélicas que profesaba éste, adquiridas en sus mocedades y que moldearon su alma en el ambiente de una moral elevada y grande; necesariamente Curros Enríquez había de reprochar las tiranías dogmáticas que

4. "É lóxico concluír que houbo viaxe a Londres. Barros e Carré escribían en vida de Curros, o primeiro cando o poeta non contaba máis que trinta anos de idade. Non é fácil que se formase a lenda ante os ollos do interesado sen que íste a desmentise. Nunca o fixo". (Ricardo Carballo Calero. *Historia da literatura galega contemporánea.* Galaxia. Vigo, 1975, 2.ª edición, p. 343).

5. *Op. cit.*, p. XIII.

6. Ibidem.

7. *Revista Cristiana. Periódico científico y religioso.* Ano XXIX, número 677 do 15-3-1908, pp. 74-76.

> abaten el amor entre los humanos, por eso le vimos formar como adalid entre los hombres progresivos y liberales, por eso él mismo sufrió persecuciones y miserias en el suelo patrio, del cual tuvo que emigrar.
>
> Curros Enríquez fue algunos meses obrero evangélico en la Sociedad Bíblica, y aunque separado después por el curso de su vida y sus tareas periodísticas y literarias de la propaganda activa, conservó siempre en el corazón sus amores y sus ansias crecientes por la reforma religiosa del pueblo español[8].

A pesar da luz que aportan estas palabras sobre o tema que nos interesa, son pobres en detalles cronolóxicos e mais de lugar. Non nos informan nin onde nin cando desempeñou estas tarefas no mundo protestante. Non sabemos se Curros chegou a Londres xa con ideas evanxélicas, como suxire o texto anterior, ou se, polo contrario —e isto parécenos máis probable— foi na casa do caritativo pastor londinense onde coñeceu a fe reformada[9].

No referente ó seu colportorado, a Sociedade Bíblica de Londres comezara a publicar Biblias en castelán en 1819, pero a súa sede estaba situada na capital inglesa. En España non se establece unha axencia ata logo da Revolución de Setembro, conforme afirma o escritor protestante José Flores[10]. Non só existía unha sociedade: o mesmo historiador menciona outras, como a Escocesa e mais a Americana e tivo tamén o seu grupo de axentes bíblicos o director da *Revista Cristiana*, Federico Fliedner, do que se di "que representaba a varios comités alemanes y utilizaba varios colportores en distintos puntos"[11]. Esta diversidade de sociedades que ó parecer existían fai máis difícil de precisar a vinculación cunha delas, aínda que ben podería ser que, pola certeza coa que se afirma a súa actividade como obreiro evanxélico, pertencese ó grupo dos dependentes de Fliedner, que publicou a noticia na *Revista Cristiana*[12].

8. *Revista Cristiana*, p. 75.

9. Carlos Casares di que con motivo da publicación, como obra autónoma, da lenda *El maese de Santiago*, en 1892, Curros escribiu "una nota explicativa sobre las razones que lo habían llevado a ocuparse de las órdenes religiosas, tema tan ajeno a su pensamiento. Es en esa nota donde confiesa que fue la Revolución de Septiembre la que cambió el rumbo de sus ideas" (*Op. cit.*, p. XI).

10. "Pero cuando ocurrió la revolución de septiembre de 1868 y España fue abierta para la evangelización, entró la Sociedad Bíblica de lleno en el país, estableció su agencia central en Madrid y empezó en grande escala la impresión de las Sagradas Escrituras" (*Historia de la Biblia en España*. Clie. Tarrasa, 1978, p. 212).

11. *Historia de la Biblia*, *op. cit.*, p. 213.

12. É certo que Federico Fliedner non pode ser o autor de "La muerte de un poeta" porque morreu en 1901. Eu teño a sospeita fundada de que o escribiu o gaditano Marcial Dorado, o mesmo que en 1920 asinou un artigo acerca doutra personalidade galega, Concepción Arenal. Dorado, logo de lembrar a outros escritores galegos "notablemente religiosos y espirituales" apunta o seguinte: "No olvidamos que el insigne Curros Enríquez, cuya labor literaria en gran parte acusa también esa característica espiritual, vivió sus mocedades entre evangélicos". ("Concepción Arenal", en *España Evangélica* I, nº 2, Madrid, 5 de febreiro de 1920, p. 10).

O autor de "La muerte de un poeta", ademais de nos informar da profesión de fe evanxélica de Curros e de ser temporalmente un activista propagador de Biblias e escritos protestantes, ofrécenos outra particularidade moi importante para a obra poética de Curros. Trátase dun poema que non podemos considerar inédito, pero si tan descoñecido como os detalles anteriores. A continuación das palabras precipitadas, o redactor de "La muerte de un poeta" prosegue así:

> Como una prueba de esta condición de su espíritu conservamos un autógrafo suyo mui curioso en este respecto. Uno de los libros cuya lectura en el orden religioso había impresionado más al poeta fue el titulado *Lucila o la lectura de la Biblia*, original del famoso escritor francés Adolfo Monod, vertido al español y editado en Nueva York por la Sociedad Americana de Tratados. En la primera página-cubierta de un ejemplar de esta obra que ha llegado a nuestras manos encontramos la siguiene dedicatoria:
>
> "Al padre Juan Manuel Cañellas
> Padre Juan: Júroos, por Dios,
> con la ingenuidad de un niño,
> que más que afecto, es cariño
> el que yo siento por vos.
> Franca es la declaración;
> pero ¿quién pudo lograr
> el impulso dominar
> del humano corazón?
> De que lo que os digo es
> muy cierto, os dará una prueba
> el que respetuoso lleva
> este libro a vuestros pies.
> Libro que, aquí entre los dos,
> es el que más he apreciado
> cuando en la duda lanzado
> pregunté: '¿Dónde está Dios?'
> Si, pues, de egoísta no peca
> el que este libro os dedica,
> que lo admitáis os suplica
> para vuestra *Biblioteca*.
>
> M.Curros Enríquez".

E continúa:

> Verdad que las letras gallegas están de luto por la pérdida del más preclaro de sus cultivadores. Pero no sentirán menos esta pérdida los que ven desaparecer con Curros Enríquez y tantos otros la

José Marcial Dorado (1883-1941) é un protestante que traballou durante moito tempo como axente da Sociedad Bíblica. Doutorouse en Filosofía e Letras na Universidad Central de Madrid; e precisamente no ano de aparición de "La muerte de un poeta" era redactor de *Revista Cristiana*. Chegou a ser deputado por Sevilla nas Constituíntes de 1931. Vid. Gabino Fernández Campos, *Reforma y contrarreforma en Andalucía*. Editoriales Andaluzas Unidas (Biblioteca de Cultura Andaluza). Sevilla, 1986, pp. 237-241.

> generación de sembradores en los yermos campos de la conciencia española[13].

Non podemos dicir deste poema-dedicatoria que sexa de grande calidade artística —abundan as rimas verbais, por señalarmos un detalle—; pero adquire importancia porque non está incluído na edición de *Obras Completas* realizada por Carlos Casares, xa citada; e porque é "proba" de que se sentía animado e persuadido por un modo de ver o cristianismo desde a óptica protestante, que é a que defende Adolfo Monod na obra *Lucila o la lectura de la Biblia*. A encarecida recomendación ó padre Cañellas salienta a sinceridade e o xuízo de valor que fai do libro.

Non convén deixar pasar por alto a nota aclaratoria sobre a personalidade de Juan Manuel Cañellas que puxo o autor do artigo, e que di ó pé da páxina 75 de *Revista Cristiana*:

> Creemos que este Sr. Cañellas era un sacerdote católico, después ministro del Evangelio, que prestó sus servicios en la Iglesia Reformada Española, y que actualmente vive en Barcelona consagrado a la enseñanza[14].

¿En que estado espiritual se atopaba o padre Cañellas cando Curros escribe a dedicatoria? Ignorámolo. Quizais nese estado dubitativo de confesionalidade e procura da seguridade e da verdade que manifesta tamén Lucila, a muller da obra recomendada.

Da obra de Adolfo Monod teño que dicir que non din localizado o exemplar no que se atopa o poema autógrafo. O seu achádego podía resultar de interese de haber nel algún dato que o autor de "La muerte de un poeta" non considerase digno de reseñar, sobre todo referente á cronoloxía, porque o pé de imprenta carece de data[15]. O exemplar existente na Biblioteca Nacional contén unha breve dedicatoria, pouco clara, e datada en 1875. Na súa páxina 1 di: "Don Alonso Abar [ou Abau, ou Alau] para H.M.M. 27 Mar 1875". O que quere dicir que a obra é dese ano ou anterior, pero non nos permite saber en que momento facía Curros a dedicatoria e mais a ofrenda[16].

13. *Op. cit.*, pp. 75-76.

14. De Juan Cañellas como pastor da Igrexa Reformada fálase no citado libro de Gabino Fernández, p. 168 e mais en *Cien años de testimonio: 1880-1980. Datos para la historia de la Iglesia Española Reformada Episcopal*, do bispo Ramón Taibo e José Busquets. Editado pola mesma Iglesia. Madrid, 1981, pp. 18 e 19.

15. Adolfo Monod. *Lucila o la lectura de la Biblia*. Publicado pola Sociedade Americana de Tratados, rúa Nassau n.° 150, S.A. Nova York. Editouse en 1907 en Madrid, Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno.

16. Co título de *Lucila* e sen especificar autor, anúnciase unha novela en *El Eco Protestante*, I, n.° 12, de 7 de outubro de 1869, p. 8. Este órgano evanxélico estaba dirixido polo reverendo Antonio Vallespinosa. Creo que esta novela é a mesma escrita por Monod. Adolfo Monod naceu en Copenhague (1802) donde o seu pai era pastor da Igrexa francesa. O fillo tamén exerceu a pastoración nas igrexas protestantes de Lyon e París. Foi tamén profesor de Teoloxía en Montauban. Faleceu en 1856.

Respecto do seu contido, diremos que sen ser de controversia, pon de manifesto a inconsecuencia católica, que admite a inspiración divina da Biblia e nega ós fieis a súa lectura. O autor confesa que non está movido por fins proselitistas, senón que pretende —como bo protestante— fomentar a lectura da Biblia, fonte primeira de doutrina, e de lectura indelegable.

Aínda que presentada en forma de ficción, advírtenos o autor que os feitos e mais os personaxes son reais[17]. A obra consta de dúas partes. A primeira é a resposta que un "cura fabiano" dá á pregunta que lle formulou Lucila —nacida protestante, pero que logo do seu matrimonio segue con indiferencia a relixión do seu marido— sobre a orixe divina da relixión cristiá.

Para responder a pregunta de semellante envergadura, o autor válese dunhas conversas entre o crego, Lucila e mais o señor Lasalle, o seu marido, que representan outros tantos modos de pensar. Lucila está preocupada por atopar a verdade; o crego representa a Igrexa Católica, e Lasalle é un discípulo de Rousseau, racionalista, descreído, escéptico.

A segunda parte do tratado está escrita en forma epistolar. Son as cartas entre Lucila e mais o crego por unha banda e Lucila e o señor Mercier, un protestante, pola outra. Ambos os dous destinatarios das cartas de Lucila coinciden na idea de que a Biblia está inspirada. Pero mentres o crego considera perigoso para os fieis a súa lectura, Mercier pensa o contrario e intenta persuadir a Lucila de que non é conveniente delegar ese deber a unha autoridade vicaria.

Ó final, Lucila, que espertara xa da súa indiferencia relixiosa ó considerar o problema do enterramento en cimeterio católico ou protestante, terminará convencida de que está a salvo por medio da fe que atopou na lectura da Biblia.

A obra, aínda que non persegue etiquetar ós individuos coa denominación dunha destas ramas do cristianismo, é unha defensa da maneira que posúe o protestantismo de entender a relixión, a de considerarse salvo por medio da fe en Xesucristo ó que se chega sen intermediarios nin delegados.

Finalmente, Lucila, convertida ó cristianismo e asidua lectora da Biblia, reflexiona sobre a seguinte pregunta:

> ¿Soy católica o protestante? Trabajo me costaría decirlo. Siento que me he hecho cristiana y eso me basta. Dios hará lo demás y en Él sólo espero. Yo conozco toda mi debilidad, por lo que recibiría con respeto y sumisión los consejos de un pastor piadoso; mas no quiero poner hombre alguno entre mí y Dios[18].

17. *Op. cit.*, p. 330.
18. *Op. cit.*, p. 326.

O SEU SENTIR RELIXIOSO

Logo do que levamos exposto, nós podemos tamén reflexionar sobre esa pregunta respecto do sentir relixioso de Curros Enríquez. Alberto Vilanova Rodríguez afirmou no seu día que "si hay algo confuso, contradictorio y desconcertante en toda su vida, es precisamente su posición ante las cuestiones de la fe"[19]. E máis adiante engadía:

> Curros fue hondamente cristiano [...] Esta afirmación está perfectamente comprobada a través de toda su obra. Lo que ya no podemos es decir lo mismo en cuanto a su catolicismo, sobre el cual tenemos que acentuar, a fuer de sinceros, nuestras lógicas reservas[20].

Efectivamente, hai composicións poéticas que examinadas desde o espírito da época en que están escritas dificilmente poderían atribuírse a un cristián católico. Estamos pensando naqueles poemas de *Aires da miña terra* (1880) que deron lugar a un proceso xudicial e a un edicto de condena expedido polo bispo de Ourense, Cesáreo Rodrigo, pouco despois de se ter publicado o libro, concretamente o 28 de xuño de 1880. A reprobación do edicto baseábase en que, segundo o dictame de teólogos de recoñecida ciencia, "contiene dicho libro proposiciones heréticas, blasfemas, escandalosas y algunas que merecen otra censu-ra" [21]. No seu celoso velar polas lecturas da súa congregación católica, o prelado ourensán tíñalle prohibida a súa lectura ó mesmo tempo que ordenaba que os seus fieis fixesen entrega dos exemplares que posuísen. E rogaba polos que consideraba —e entre eles Curros, sen nomealo— fóra da igrexa e envoltos pola herexía:

> Dirigimos nuestras preces al Todopoderoso para impetrar de su infinita misericordia que los que se hallan envueltos en las tinieblas de la herejía, o rehúsan la enseñanza infalible de la iglesia, abran los ojos a la esplendente luz de la verdad católica[22].

Os poemas obxecto de proceso e de reprobación e censura foron "A igrexa fría", "Mirando o chau" e "Pelegrinos, a Roma". Todos eles resultan moi críticos coas institucións relixiosas e mais coa autoridade católica[23]. Xostregou tamén acremente a unha das figuras máis sa-

19. *Op. cit.*, p. 322.

20. *Op. cit.*, p. 323.

21. Manuel Curros Enríquez. *Obras completas, op. cit.*, p. 149.

22. Ibidem.

23. En "A igrexa fría" Curros denuncia o feito de que mentres nos púlpitos se ataca a verdade da ciencia, as institucións relixiosas amparan o asasino que se acolle ó dereito de *igrexa fría*, é dicir, a lugar sagrado.

En "Mirando ó chau", Deus pasa revista ó mundo e na súa observación atopa que o sibaritismo e a avaricia invadiron Roma; que a crueldade substituíu a sociedade civil, que hai malos gobernos que engordan coa explotación do pobo e sacerdotes que toman as armas e predican a insurrección.

lientables dentro da historia do catolicismo antiprotestante, San Ignacio de Loyola, nun soneto titulado "Diante una imaxe de Íñigo de Loyola", incluído, como os anteriores, en *Aires da miña terra.* Ignacio Erizalde dixo del que "es una de las poesías que hemos encontrado más insultante contra San Ignacio"[24]. Os apóstrofes ó fundador dos sexuítas son verdadeiramente despiadados. E non esquezamos tampouco *O divino sainete,* poesía en oito cantos que é "un feroz alegato contra la iglesia de aquel tiempo"[25].

Estes poemas orixinais de Curros e outros traducidos do portugués e pertencentes a Guerra Junqueiro, tales como "El agua de Lourdes", "El dinero de San Pedro" e "Letanía moderna", incluídos na *Lira lusitana,* son difíciles de atribuír a un escritor católico decimonónico. Nós, o mesmo que Vilanova Rodríguez, temos serias dúbidas para harmonizar o espírito destas poesías co catolicismo. Sen embargo, non faltaron opinións *posconciliares* favorables á idea de que o anticlericalismo —ou mellor antipapismo— facíao Curros desde dentro da Igrexa Católica. O poeta Celso Emilio Ferreiro, que participa desta opinión, recolle un xuízo do teólogo José María González Ruiz acerca do libro *O divino sainete* que di:

> Yo he descubierto a flor de libros toda una denuncia profética, llena de profundo amor a Cristo y de una pasión desbordada por la Iglesia Católica[26].

Noutro momento, o poeta coterráneo de Curros, Celso Emilio Ferreiro, asocia a súa opinión á de Xesús Alonso Montero e considera a crítica relixiosa do seu paisano como

> hecha desde un recinto interior de la propia Iglesia. Efectivamente, si despojamos a su poema [refírese a *O divino sainete*] de exabruptos verbales y exageraciones burlescas, los alegatos detractores contra la situación eclesial —triunfalismo, riqueza, poderío temporal, belicismo, privilegios, etc.—, encajan perfectamente en los conceptos posconciliares y coinciden con las objeciones que sobre la materia están siendo, en la actualidad, formuladas a la Iglesia por muchos de sus miembros[27].

En efecto. É certo que os conceptos posconciliares poden coincidir cos contidos nos poemas de Curros. Pero para soster esta verdade, Cel-

E "Pelegrinos, a Roma" é un ataque ó Papa, ó que denomina, con linguaxe de resonancias luteranas, "bestia apocalíptica". A súa residencia é incendiada pola ira de Deus e na súa caída berra pedindo axuda ós fieis que, peregrinos, acudan a Roma para axudalo na súa loita contra a liberdade.

24. *San Ignacio en la Literatura.* Universidad Pontificia de Salamanca e FUE. Madrid, 1983, p. 634.

25. Celso Emilio Ferreiro. *Op. cit.*, p. 194.

26. Citado por Celso Emilio Ferreiro, *op. cit.*, p. 86.

27. *Op. cit.*, p. 195.

so Emilio Ferreiro, Alonso Montero e o cóengo González Ruiz traen —dando un salto de case un século de historia— as críticas de Curros ata despois da apertura eclesiástica do Vaticano II. Isto non deixa de ser un elástico e lixeiro proceder. Se, polo contrario, fixesemos unha lixeira translación das obxeccións posconciliares feitas por algúns católicos no último cuarto de século XIX, estas obxeccións, hoxe normais, considerarían entón escritas por persoas á marxe dos muros católicos. Hai que ver as cousas no seu contexto. Para nós, á luz da noticia rescatada da *Revista Cristiana* e tendo en conta o espírito anticatólico que alenta nos poemas citados, o talante relixioso de Curros Enríquez está imbuído de protestantismo. Por iso non nos estraña que, coa mentalidade propia da época, o olfato do bispo de Ourense percibise neles ese olor a herexía e blasfemia que censurou con apremio.

Ó noso xuízo, a crítica antivaticana e antieclesial de Manuel Curros Enríquez non está feita desde dentro da Igrexa Católica, senón desde fóra e contra ela. Isto non modifica esteticamente a poesía de Curros pero si a súa concepción, que non é pouco.

P. R. S.

Imaxes da discriminación

Antonio Pérez-Prado

XUSTIFICACIÓN

Co seudónimo "Tercera Clase" presentei, hai algún tempo (setembro de 1990), dez folios "tamaño oficio, mecanografados, a dobre espacio, orixinal e dúas copias". Entre cinco e dez páxinas —nin máis nin menos— aceptaban as bases do concurso sobre "a discriminación e os medios de comunicación". Organizaba a Fundación Hebraica Argentina e eran invitados os xornalistas de calquera especialidade.

Tres eran os premios, en dólares, para os tres mellores traballos. As miñas "Imágenes de la discriminación" non mereceron ningún, pero fíxome moi feliz ordenar, con moita urxencia e pouco espacio, ese material e esas reflexións.

En nome de Don Paco e Dona Fe fixen algunhas copias para os amigos e interesados neste tema.

A DISCRIMINACIÓN

Conforme o que os diccionarios din, discriminar significa diferenciar, distinguir entre cousas ou entes diversos. A segunda acepción engade un matiz desagradable: especificamente é "dar trato de inferioridade, nunha colectividade, a certos membros da mesma, por motivos raciais, relixiosos, políticos, etc". Ocupareime da intención pexorativa na discriminación, concretamente a que sinala aspectos "raciais" icónicos. Estes rasgos, como símbolo admitido, teñen significado automático. Na iconografía xornalística refórzanse e un monifate, con cara de tonto, fai tonterías e o monicreque "racial" actúa conforme o estereotipo vixente. As máscaras do teatro grego advertían ó espectador e as

voces e mais os acenos confirmaban o papel. Os rapaces queren escoitar o mesmo conto, repetido coas mesmas palabras, e o perfil do observador a que apunta o debuxante ou o caricaturista disfruta cun icono recoñecible, que, ademais, é claramente inferior a nós, os receptores da mensaxe.

En lugares de rica inmigración, como Bos Aires, era posible distinguir entre as nacións de recén chegados e construír unha taxonomía. Habíaas de máis alta e de máis baixa condición; admirables (ingleses, "nobres rusos") e despreciables. Xornalistas e literatos, dramaturgos e actores, animaron o sistema. Un xénero teatral —o sainete porteño— aproveitou, perfeccionou e, en boa medida, inventou modelos. Eses personaxes da escena, da literatura ou das historietas venceron a realidade mesma. Os xudeus, os italianos e mais os españois tiñan que ser como os *rusos,* os *tanos* e os *gaitas* do sainete e non como os nosos veciños don Samuel, don Nicola e don Antonio. Isto, a tantos anos da morte do sainete vivo, segue latente e, en caso de se daren ou crearen as circunstancias propicias, florece e dá froito. Se estamos baixo o mandato dun dictador falamos máis de fútbol e contamos chistes de "gallegos" con maior frecuencia. Se as cousas se poñen xa máis difíciles agroman os chiste de xudeus, máis violentos e acompañados de violencias. As crises económicas adoitan producir eses mesmos resultados.

AS NACIÓNS DISCRIMINADAS

Antes de buscar exemplos da discriminación xornalística mediante iconografía racista, quero aclarar —segundo o meu criterio— termos comúns, de uso frecuentemente reducido:

País (do "pagus" latino) é o lugar de nacemento; sobre todo a paisaxe da nenez, capaz de nos magoar coa súa saudade. Os franceses, lonxe da súa terra, quéixanse de *mal du pays.*

Nación é un pobo con estilo de vida propio, unha cultura diferenciada cun peculiar sistema de símbolos: o idioma, a lingua materna.

Estado é un producto burocrático, o resultado das guerras, da diplomacia e mais dos intereses, lexítimos ou inconfesables.

En resumo: o *país* é un invento da xeoloxía, o *Estado* é unha creación do Dereito Político e a *Nación* é a forma natural que teñen os homes de se agruparen, desde que se converteron en homes de verdade, en seres de cultura. A discriminación, no peor dos sentidos, faise contra as nacións, contra os homes dos pobos diferenciados. O primer indicio do discriminador é recoñecer a existencia dunha nación, que tal vez pretende negar ou destruír. Logo o discriminador usa as súas armas, desde a burla ó xenocidio. Os países son terras para conquistar e os estados son debuxos en mapas que dan traballo ós cartógrafos. Os

países e os estados non viaxan, os homes si. A humanidade leva camiñado desde as súas orixes e hai grupos humanos que parecen condenados a emigrar sen descanso. De seren auténticos levan canda si a súa propia cultura, a súa nación. De aí que as minorías e os recén chegados son un branco cómodo e fácil, que destaca no fondo e pode ser útil. (Cando Martín Fierro rememora o seu cautiverio entre salvaxes conmóvenos o lembrar nese "gringuito" que sempre falaba do barco e que acabaron por afogalo nun charco por ser o causante da peste... É que tiña os ollos celestes, "como potrillito zarco").

Sen nomear máis que as obvias, ou máis claramente visibles, citemos as nacións de inmigrantes, tal como chegaron a velas os arxentinos, gracias ós "saineteros", ós debuxantes e ó extremado contaxio dos prexuízos. Foron sinalados en unánime acordo:

—Os *turcos,* árabes en xeral, a miúdo sirio-libaneses e... ¡armenios! Os xudeus sefarditas de pel morena e turcos verdadeiros, de nacemento.

—Os *rusos,* algúns rusos, polacos e bálticos cristiáns, pero multitude de xudeus ashquenazís daqueles países ou de orixe máis ou menos xermánica. Xentes de pel clara.

—Os *tanos,* de todas as nacións itálicas, pero sobre todo italianos do sur, da "baixa Italia" ou Sicilia. Neses grupos sureños, máis que nos do norte e nos abundantísimos xenoveses —ou *xeneixes*— cravou a pluma o discriminador.

—Os *gaitas* ou *gayegos* —así pronunciado— eran todos os españois a eito, aínda que, en efecto, os galegos de Galicia eran maioría. Dos galegos de nación fixeron os debuxantes un signo icónico arbitrario, por todos aceptado e, seica, inmortal. Outros pobos que se poden salientar son os vascos e mais os cataláns, pero daban máis traballo ós actores que ós debuxantes. En caricaturas viamos a leiteiros vascos, cheos de saúde e rústicos, pero un apelido vasco e algunhas xeracións no país sempre axudaron ó prestixio nestas terras.

—Logo o resto, ingleses e alemáns, suecos e dinamarqueses, gregos, portugueses e algúns outros. Pero, como os inmigrantes de pel marela, de pouca utilidade sainetesca e, aínda que característicos, de case nula representación no humorismo gráfico.

TIPOLOXÍA DAS FAVORITAS

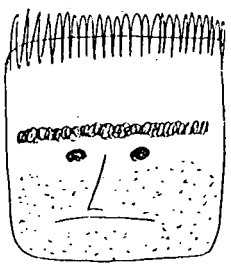
De entre as *nacións* de máis claro perfil, en parte verdadeiras e en parte inventadas, hai tres que debo considerar, os que vulgarmente se coñecían como os *rusos,* os *tanos* e mais os *gaitas.* ¿Como foron vistos e que se lles atribuíu moralmente? E, dado que é tema que propoño, ¿como foron representados —discriminados— iconicamente?

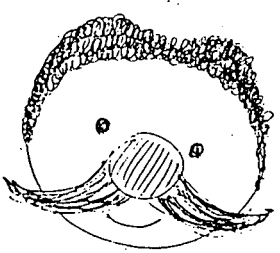
Os *rusos,* os xudeus, eran miserentos, porcalláns e covardes. Tiñan grandes narices aquilinos e orellas coma pantallas. Eran, non embargantes, temibles.

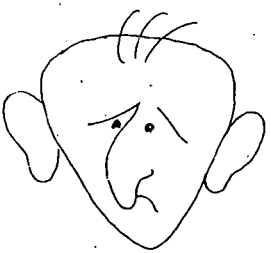
Os *tanos,* os italianos, eran ridículos, berróns, medoñentos, simpáticos e inofensivos. Lucían un nariz coma un tomate, tanto pola súa forma coma, sobre todo, pola súa cor, debida ós efectos etílicos.

Os *gayegos,* sobre todo os galegos de Galicia, eran porcos, cutres, afoutados —ás veces—, brutáns —sempre— e pailáns, aínda que habelenciosos nos pequenos negocios e arteiros abondo. Non había por que lles ter medo. Nas caracterizacións e mais nos debuxos eran representados cun cabezón "cadrado" —cúbico en realidade— e algo moi característico: unha mesta matogueira de cellas tétricas, de sen a sen, coma beiril sobre os "ojos moros" (¿!). Nunca ben afeitados e sobre as súas vigorosas queixadas unha sombra punteada; os cabelos, serdas a modo de cepillo.

Un triunvirato dos esquemáticos paradigmas icónicos inscribiría os rasgos descritos nun cadrado, nos caso dos galegos, un círculo, no caso dos italianos, e un triángulo, ás veces un rombo, de ser o discriminado un xudeu. Deste xeito, en tres apurados esbozos:





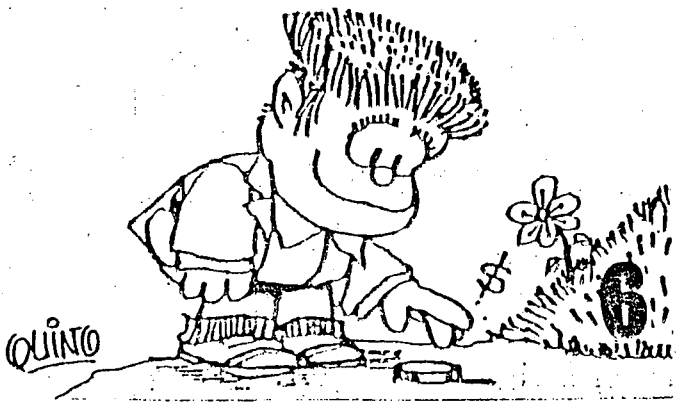


Estas categorías da discriminación pexorativa foron útiles mesmo para os debuxantes que as trazaron, ou trazan, sen convicción.

O polifacético Geno Díaz —fillo dun galego e mais dunha italiana—, moi agalegado en sentires e con quen teño tratado, algunha vez, o tema da discriminación iconográfica, confesoume, que aínda que vivira toda a súa vida entre galegos e recoñecía o arbitrario da imaxe convencional, el mesmo utilizaba o recurso tópico, polo seu valor de símbolo inequívoco, de signo icónico eficaz.

Don Lino Palacio, non embargantes, non se cuestionaba e mesmo non lle interesaba discutir comigo a verosimilitude do seu personaxe *Ramona* e mais o do seu namorado *Jesús.* Ademais, anticipándose á miña pregunta, dixo que, de ter que representar a un xudeu, faríao co nariz ganchudo, orellas en pantalla e, ademais, xastre, na procura dun cliente.

Por fin, o famosísimo Quino (Joaquín Lavado) asegurou que non intentaba máis que se servir do estereotipo aínda que, en efecto, coñecía a moitos galegos de ollos claros e unhas modestas peluxes da cor das barbadelas da espiga de millo por cellas. Quino atopou o modelo para o familiar *Manolito* na súa propia nenez, o encontro tivo lugar nas páxinas da revista *Patoruzito*. Na historieta *Mangucho y Meneca,* que asinaba Roberto Battaglia, había dous mozos de café, galegos, claro, que falaban un inglés "básico": *are you Manolo? Yes, I am...* A Quinito parecíanlle irresistiblemente cómicos e terminaron por ser os tataravós de Manolito. Tiñan os rasgos da estirpe iconográfica discriminadora.



INTERMEZZO ITALIANO

Os *tanos* eran unha especie risible, unha mestura de nacións itálicas e, no sainete e mais nos debuxos non houbo crueldade a os sinalar. Pero non lles foi sempre tan ben en certa literatura. Unha novela de Eugenio Cambaceres amosa o sólido racismo do autor e mais a súa mala opinión acerca dos italianos ó presentar un ferralleiro de Nápoles, "degradado y ruín", cun fillo que non o mellorou en nada, pois levaba os estigmas *En la sangre* (título da novela).

Calquera arxentino, sobre todo porteño, aceptaba inmediatamente a caracterización do italiano no sainete e non fallaría o seu diagnóstico diante dun debuxo. Isto, na primeira metade de século. Na actualidade, dos tres monicreques favoritos, o italiano desapareceu e os mozos xa non os recoñecen cando os ven nunha vella revista. Ese gordo panzudo, co seu grande nariz de mazá rubicunda e os seus mostachos voadores, coa súa paixón incurable polo equipo boquense, pola *pizza* e o viño alegre, xa non figura no arsenal da discriminación e nunca foi, dentro del, unha arma contundente, inhumana. De aí que, no canto dalgún debuxo da miña colección, que ten algo de malévolo bestiario, inclúo unha bondadosa caracterización de Roberto Casaux, que me semella modelo.

O XUDEU ETERNO

De entre as nacións inmigrantes foi a xudía, e segue a ser, a máis *Nación*. Todos os que procuramos algunha luz nesta caverna temática, chea de sombras e onde ecoan as tonterías máis rancias, temos no pobo xudeu o paradigma de Nación. É dicir, a maneira humana más antiga e máis moderna de agrupación na especie. Durante miles de anos os xudeus foron só unha Nación, os países mudaban coas diásporas e as inmigracións, os seus pasaportes lucían diferentes símbolos con estas andanzas e cos avatares da cambiante política, cos debuxos e os borranchos dos cartógrafos ó servicio das chancelerías. Desde hai uns anos —un suspiro en tan longa historia— reúnen nun territorio a país, Nación e mais Estado, algo que semella un descubrimento dos nosos días, cando se afirman as nacionalidades e fenden, en fallas naturais, os imperios centralizados.

Tal vez por esta mesma razón, pola súa tenacidade de pobo diferenciado e nacional, foran víctimas os xudeus da meirande discriminación, endémica e epidémica, do prexuízo e da intolerancia xenocidas. Na Arxentina, a violencia foi menos frecuente que a discriminación sutil e vergonzante, ou explícita na iconografía que me interesa. *La Bolsa,* de Juan Martel, vén sendo un dos monumentos nacionais da discriminación, pero foi nos debuxos pexorativos onde campou a maior

crueldade. Eses debuxos —como os aquí reproducidos— xa non os publicaría máis ninguén. ¿Por que? Gustaríame poder dicir e crer que o inmenso labor cultural dos xudeus na Arxentina —e o seu lugar na

intelectualidade mundial, en todas as disciplinas— así como o valor hebreo, nos campos de concentración e mais nos campos de batalla, teñen que ver coa eclipse de tal pornografía.

Gustaríame pensar na influencia do holocausto revulsivo entre os xentís, na vergonza colectiva da humanidade, pero non alcanzo a crer nin a pensar con tal melancólica ilusión. Opino —a risco de molestar e de aparecer coma un lamentable agoreiro— que a desaparición do discriminar explícito nos medios e, sobre todo, o esquecemento e o pulcro menosprezo daqueles "xudeus" en caricatura obedece, só en parte,

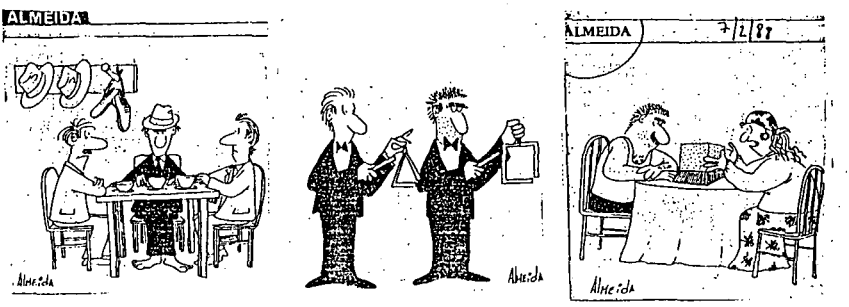
ó que me gustaría crer. O certo é que os xudeus puxéronse en garda, están organizados, teñen poder, non só moral, e aqueles que os ofendan corren un risco e pagan un prezo. Os discriminadores, que son, por definición, covardes, non teñen os azos de se deixar ver aínda que, quizais realmente, sexan xa menos e mesmo moi poucos.

Dúas publicacións foron especialistas na discriminación iconográfica dos xudeus. A revista *Clarinada* titulábase anticomunista e antixudía. Esta unión antagónica vémola tamén en *El Pampero,* diario pronazi que se leu no noso país durante a Segunda Guerra Mundial. Escolmei algúns dos exemplos do xornal —que tiña información xeral— para documentar o estereotipo descrito.

O GALEGO CONSTANTE

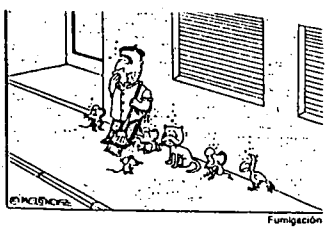
Por fin o galego, un dos tres clásicos rostros da discriminación no xornalismo arxentino e, na actualidade, único sobrevivinte. Os galegos, nos chistes gráficos, teñen o estereotipo racial, son moi brutáns e, para incurable desgracia, son tontos, con caras de tontos sen cultivar. *Manolito* é un bo exemplo, mesmo lle poñen flores na cabeza para honrar, en culto funerario, a súa falta de viveza. Manolito ten maña só para pequenos negocios e quizais garde no seu interior, coma calquera infradotado, un chisco de malicia e un moito de pragmatismo. Cando colle unha perrencha ou se pon moi idiota ten máis "cara de galego" que nunca. Se se lles escapa calquera cousa sensata demúdaselle o rostro: diminúe a espesura das cellas e o aceno, e mesmo o perfil, imitan a Mafalda, a heroína.

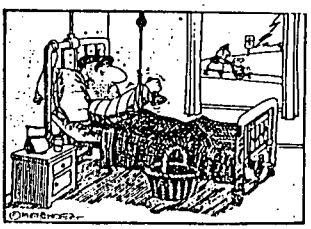
Utilizan con frecuencia esta iconografía, habitual en Quino, os señores Meléndez, de *La Nación* e Almeida, do *Herald.* Almeida debuxa sen lendas, os seus galegos son tan cadrados que as pitonisas len os seus futuros en cubos e non en bólas de cristal; nas orquestras non pasan da percusión elemental e, en lugar de triángulo, válense dun significativo cadrado.

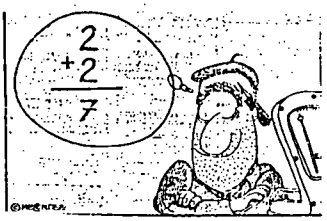


Dólar, en baja.

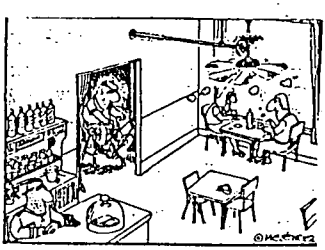
Conversión

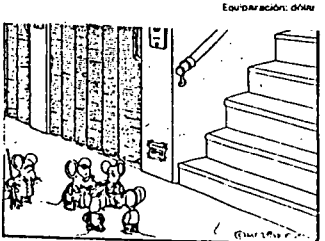

Fumigación


Remodelación



Equidistribución: dólar


Grupo electrógeno


8-11-87
Presión de consumo

Para Meléndez, o galego é en parte responsable e, de seguida, aproveitado en cada unha das estreiteces da nosa canastra familiar. É obtuso e, se non atende o seu negocio cun grupo electróxeno de tracción a sangue, é porteiro de edificios ateigados de ratas, algunhas delas así mesmo porteiras e con cara de galegos discriminados. A última discriminación pexorativa que continúa, fresca e indomable, na iconografía popular.

A. P.-P.

ReGalicia no País das Marabillas

Henrique Harguindey Banet

O proceso de normativización, fundamental á hora de afrontar a normalización dunha lingua, debe facerse do xeito menos traumático posible para as distintas variedades existentes no momento histórico e coa suficiente flexibilidade para que a tutela e o encarreiramento que exercen os organismos lingüísticos sobre o corpo social non chegue a facerse afogante. A necesaria dirección non debe converterse en dirixismo e debe sopesar, ó tempo que os argumentos filolóxicos, os factores socioculturais que inflúen no proceso. Non convén obsesionarse cunha excesiva poda normativizante na árbore da fala, pois o gañado en simplificación pode ir en detrimento da seiva e facer secar pólas e gomos desa creación secular. A precipitación e a irreflexión poden estragar o futuro.

Todas as precaucións son poucas á hora da normativización do galego, mais —evidentemente— os pasos hai que dalos. Deixar que se perpetúen os erros, que se profundice o desequilibrio e que unha lingua, abandonada ó azar, se aventure a unha situación de asilvestramento é mortal para ela. Os coidados dos expertos son imprescindibles.

Cómpre, logo, conxugar acción e mais prudencia.

O proceso normativizador vénse producindo, no noso caso, a través da *Normas ortográficas e morfolóxicas do idioma galego,* da Real Academia Galega e o Instituto da Lingua Galega, aparecidas en 1982, e do *Diccionario da lingua galega,* das mesmas institucións, publicado en 1990.

Botamos en falta nas propostas das *N.O.M.* unha tolerancia maior verbo das variantes do galego actual. Coidamos que o feito de propor unha variante oficial é compatible coa flexibilidade cara a un certo número de variantes particulares e que a decantación irase producindo co tempo, xeralmente en favor das variantes "oficiais".

Evidentemente, por poñer un caso, non tiña sentido que as *N.O.M.* permitiran que cadaquén construíse o plural das palabras en -al coa variante dialectal que lle petara (*-ás, -ales, -ais* ou mesmo *-aes)* aínda que si podía haber permisividade, por exemplo, nos casos de *caer|caír, fumos|fomos, comiches|comeches, el|il, antonte|noutronte.*

Con todo, é xusto sinalar un certo grao de tolerancia nas *Normas,* cousa que ás veces se intenta ignorar facendo un uso restrictivo delas.

O que si é certo é que, se a un galego pode sorprenderlle a escolla normativa, raramente lle soará a artificial a variante escolleita. Soaralle máis ben a galego propio doutra zona pero non a inventado.

É diferente no eido do léxico. Aí si que a reforma e a normativización poden soar estrañas, pois os referentes non son necesariamente recoñecidos ou aprécianse como alleos ó galego. Aí si que os cambios poden producir desconcerto e mesmo rexeitamento.

Reacios, por principio, ós cambios que implican reaprendizaxe na expresión oral ou escrita, os usuarios de calquera lingua poden aceptar reformas nela, mais estas deben ser planificadas e medidas para evitaren a sensación de cambio constante —que provoca incertidume—, de permanente improvisación —que provoca falta de confianza— e de excesiva complicación —que provoca o abandono se un pode fuxir a outra lingua—. Hai que ter moi en conta que en Galicia case todos os factores están en contra do galego e que as "incomodidades" e as "dificultades" das reformas xogan aínda máis en favor do español.

Independentemente de que os cambios propostos estean fundamentados. Todos coñecemos galegofalantes "de sempre" que se negaban a aceptar *xoves* ou *ovos* porque "toda a vida" se dixera *jueves* e *ghuevos.* A conciencia subxectiva, con todo, é tamen un factor a ter en conta á hora de artellar as reformas.

Non somos nós a voz máis autorizada para entrar nun debate sobre os cambios léxicos, avanzados en certa proporción xa nas *N.O.M.,* ampliados en sucesivos diccionarios e oficializados agora no da R.A.G-I.L.G. O certo é que os comentarios privados de persoas ben documentadas na materia non chegan a plasmarse en público, polo que un simple usuario se ve forzado a chamar a atención ante un relativo desconcerto sobre léxico e grafía do galego que provoca a normativa, e a poñer de relevo que no *Diccionario* abundan inclusións, exclusións e proscricións moi discutibles. E mais algún que outro erro inexplicable na autortidade das institucións que o avalan.

Deixando constancia do papel positivo do *Diccionario,* queremos tamén facer propostas de cara a unha posterior edición. Analizaremos, en consecuencia, as devanditas inclusións, exclusións e proscricións.

I. AS INCLUSIÓNS

Dentro das palabras incluídas no *Diccionario* poderíanse discutir algunhas por seren hipergaleguismos, diferencialismos e refeccións, por seren arcaísmos ou castelanismos, por seren lusismos innecesarios ou ben, pola contra, por seren opostas á unidade lingüística galego-portuguesa. Nós propoñemos a substitución polos termos axeitados.

Hipergaleguismos, diferencialismos e refeccións

Dentro deste grupo é preciso situar o caso de *aboar.* Referímonos ó significado recolleito no *Diccionario* e non ó que dan Eladio Rodríguez e Crespo Pozo ('mellorar o tempo') nin ó do portugués arcaico ('separar, dividir'). O *Diccionario* define *aboar* como: "1. Proba-la certeza ou a realidade de algo. 2. Paga-la cantidade correspondente por unha venda, un préstamo, etc." Sen embargo, estes dous significados onde deberían figurar é na voz *abonar,* engadidos ó que alí consta: "Facer que alguén ou un mesmo adquira o dereito, mediante pagamento, de poder concorrer a algo ou recibir algún servicio periodicamente". Cómpre, con todo, saber que o primeiro daqueles dous significados corresponde ó cultismo *abonar,* procedente do latín, mentres que os restantes veñen do francés antigo *bonne/borne* 'límite, prazo'.

Aboamento debería igualmente ser *abonamento* ou, mellor aínda, *abono.* Porque isto lémbranos a inflación de substantivos en *-ento* que agora se puxo en circulación para substituíren a outros que denominan accións ou son derivados verbais (*aboamento, cerramento, pagamento, cruzamento* no *Diccionario,* que non deberan eliminar *abono, cerre, pago/paga* ou *cruce*). Felizmente, non cae o *Diccionario* na obsesión que algúns mostran emprobecendo a fala ó eliminaren, por infantil diferencialismo, palabras autenticamente galegas (*petición* engulida por *pedimento,* etc.).

Outro hipergaleguismo que xa ten tratado Pensado Tomé é o de *ouriñar.* A forma popular portuguesa derivou do antigo *ourinar* a *orinar* e a voz culta é *urinar.* As galegas tradicionais tamén parecen ser en *ou* e sen *ñ* polo que a proposta debera ser *ourinar/urinar.*

Hipergaleguismos son tamén *pole, seme, lique* e *xove.* Aplícase neles falsamente un procedemento analóxico sen ter en conta que os tres primeiros son cultismos (e como tales fan *polen, semen* e *liquen* na xeneralidade das linguas románicas) e que *xoven* é un semicultismo que convén, en tanto se poida, cambiar polos substantivos e adxectivos autóctonos *mozo/moza* e *novo/nova.*

Casos de refección son os de *rexemento,* refeito como derivado de *rexer* cando deriva directamente do latín *regimentu,* ou o de *rendible* ("Dise daquel asunto do que os beneficios superan as perdas ou gastos"). Pensamos que máis acertado que o sufixo *-ible,* co sentido de "que pode ser..." (por exemplo *bebible:* que pode ser bebido, *factible:* que pode ser feito, *movible:* que pode ser movido) sería o sufixo *-oso,* co sentido de "que produce..." (por exemplo *cheiroso:* que produce cheiro, *gracioso:* que produce gracia, *morboso* que produce morbo) ou mesmo *-able,* co mesmo sentido (*agradable:* que produce agrado ou *saudable:* que produce saúde). Sen necesidade de acudirmos a un terceiro sufixo estariamos, por outra banda, en liña coas solucións portuguesas *rendoso* e *rendável* ('que rende, que produce renda'), aínda que para a lingua irmá tamén se propuxo *rendible.* Por certo que, sendo o verbo *render* —e non *rendar,* cousa ben distinta— cómpre sinalar que *rendibilidade/rendabilidade,* en vez de *rendemento,* e *rendibilizar/rendabilizar,* en vez de *tirar rendemento,* son adaptacións do francés, ben directamente ou a través do castelán.

Na palabra *regalicia* parece ter ocorrido algo curioso. A forma *regaliza* (do grego *glycyrrhiza,* a través do latín), perdeu a vocal final en castelán por adaptación ó sinónimo arabizante *orozuz* e quedou en *regaliz.* En portugués parece que existen as dúas variantes, e mesmo unha terceira, *regalice,* que Crespo abona en galego. Pois ben, en vez de propor *regaliza,* o *Diccionario* retoca a terminación escribindo *regalicia.* Sen dúbida houbo un lapsus e entrou polo medio o debate *Galicia/Galiza* reafirmando o *Diccionario* a opción por *Galicia* a conto de *regaliz/regaliza.*

Incluiremos no grupo dos diferencialismos, aínda que con certa cautela, os casos de *noca* e *veleno. Nuca* é un cultismo procedente do árabe, importado por médicos italianos da Idade Media cunha pequena alteración semántica. En galego só coñecemos *noca* como nome dun crustáceo, se ben é certo que Iglesia Alvariño empregouna no sentido de *nuca.* Non parece argumento de peso cando en italiano, francés, catalán, castelán e portugués é unánime o *u.* En canto a *veleno,* que Crespo cita como usada "nalgunhas partes de Lugo", o común é a forma *veneno,* a única en portugués e coincidente coas formas peninsulares e galorrománicas. *Veleno* atópase, en troques, en Italia. Cousa distinta é *veleño,* outro nome do meimendro.

Se cadra motivada por prurito etimoloxista —mais, de feito, convertido en diferencialismo extremo— a palabra *marabilla* é unha creación artificial inventada a partir do étimo *mīrābĭlĭa,* que *en todas as linguas románicas* evolucionou transformando o *b* en *v* seguramente por influencia provenzal. Ademais de arredar así ó galego do resto dos idiomas derivados do latín, *marabilla* é un híbrido, pois aplicada a "reconstrucción" á totalidade de *mīrābĭlĭa* o resultado en galego debería ser *mirabilla.* En todo caso, estamos de cheo no terreo da Lingüística-ficción.

Arcaísmos e castelanismos

Os arcaísmos non poden ser postos ó mesmo nivel que os diferencialismos, refeccións e hipergaleguismos. Con todo, son formas historicamente desfasadas que só excepcionalmente deben ser revitalizadas. En todo caso, os diccionarios galegos poderían recollelas especificando claramente o seu carácter, como fan moitos diccionarios doutras linguas.

Entre os que inclúe o *Diccionario* está *ren,* que non é novidoso pois xa hai décadas que se vén usando na lingua literaria aínda que nos últimos tempos recuara moito, mesmo nela, en proveito de *nada,* única forma viva na fala. Outro caso é o de *pelello/pelella* que na fala actual foi substituído por *pelico/pelica.*

Grilanda é forma medieval de orixe provenzal. Se o *Diccionario* non quere optar polas formas portuguesa ou española, nas que hai metátese, *grinalda/guirnalda,* semella máis acertado escoller *guirlanda,* forma tamén medieval pero ó parecer máis estendida e que entronca mellor cos resultados doutras linguas románicas.

Feo(2) só se conserva actualmente en topónimos e apelidos (Feal, Feás, etc.). Parece que o motivo da súa substitución por *feno* en galego-portugués foi evitar a confusión con *feo*(1), de *fealdade.* De calquera xeito, tampouco *feno* é moi empregado na fala, onde habitualmente se usa a expresión *herba seca.*

Peón é arcaísmo (ou lusismo se a escolla vén por aí). Esta sería a forma aceptable para substituír o galicismo *peatón* se non fora polo recargamento de significados posteriores á Idade Media, e fundamentalmente o de 'obreiro non especializado'. A estrañeza que hoxe produce nos falantes *peón* e os seus derivados (ultimamente apareceron mesmo "espacios *peonís*" no *DOGA*) con este significado, fainos propoñer outras alternativas como *camiñante, viandante* ou *transeúnte.*

Titor é outro arcaísmo, introducido recentemente por vía da Administración Educativa. Ten a desvantaxe de romper a familia léxica (*tutela,* etc.) e a unidade galego-portuguesa, e romper co resto das linguas románicas. Non sabemos se foi o repararen en que en portugués *titela* é 'peituga de ave' (do latín **titta,* 'teta', en diminutivo) o que fixo optar ós autores do *Diccionario* por *tutela.*

Chama a atención a aceptación de castelanismos como *febra* nas súas dúas acepcións: "1. Porción de fío ou outra materia semellante, longa e moi estreita. 2. Carne sen graxa". No primeiro dos sentidos parece máis lóxico eliminala, pois as expresións usadas habitualmente en galego son *cabo de fío, enfiada, fía, liña,* etc. Tampouco existe en galego nin en portugués o verbo *enfebrar* senón *enfiar,* como axeitadamente recolle o *Diccionario.* Na segunda acepción, tamén *febra* é castelanismo (ou lusismo, depende de onde se traia) xa que en galego a forma que se impuxo foi aquela na que se produciu metátese: *freba.*

Sorprende tamén *coco,* 'fantasma ou figura imaxinaria con que se lles mete medo ós nenos'. Esta forma é hoxe sentida polos galegos como castelanismo, mesmo se orixinalmente non o foi. O aumentativo *cocón* impúxose sobre *coco* como se este metera menos medo ós nosos nenos. Non sería raro o parentesco etimolóxico entre a *Coca* e o *cocón* como entre a *araña* e o *arañón.*

Sorprende, por último, a inclusión do castelanismo *estrelar(se),* co significado de 'esnaquizarse ou chocar violentamente', que en galego ten os equivalentes en *esfachar(se), esfachicar(se), esfragar(se), esnafrar (se),* etc.

A unidade lingüística galego-portuguesa

Inclúe o Diccionario un feixe de palabras que consideramos lusismos innecesarios e que pensamos deben ser substituídos polas formas galegas diverxentes. Pola contra, noutra serie de palabras propomos as formas comúns galegoportuguesas.

No primeiro caso están *tule, disfrace, tose* e *interese,* cun *e* final que ós galegos nos soa a paragóxico (como en *azule, capatace, despoise* ou *revese*). Mais non se trata de *e* paragóxico ningún senón de lusismos diversos. *Tule* provén do nome da cidade francesa de Tulle (que na pronuncia orixinal perde o *e*). *Disfrace* é un calco de *disfarce,* do verbo *disfarçar.* Evidentemente, en portugués *disfarç* esixe unha vocal de apoio ó final da palabra, cousa que non precisa o galego *disfraz.* En *tose* e *interese* cálcase a especificidade portuguesa de conservar o *e* final cando ía en latín ante consoante dobre. O que non é de aplicación ó galego e que, de facelo, cumpriría xeneralizar, substituíndo, por exemplo, o demostrativo *aquel* por *aquele,* o persoal *el* por *ele,* o substantivo *val* por *vale,* etc.

Parece innecesario e inxustificado introducir *amizade* cando o radical *amist-* existe en galegoportugués e noutras linguas románicas desde a Idade Media. Paralelamente, tamén houbo radicais en *amiz-* en galego e castelán antigos. Sendo, logo, os dous radicais galegos, a estrañeza que produce *amizade,* allea por completo á fala de hoxe e mesmo á tradición do galego culto, aconsella seguir mantendo *amistade.* Coa mesma, á beira de *amigable* débese manter *amistoso.*

Igualmente soan alleas *idade* e *posuír.* O primeiro é un caso moi particular no propio portugués, pois o normal é conservar a grafía *e,* mesmo pronunciándoo tan pechado que chegue a *i* (*eterno, ervilha,* etc.). Tamén *posuír* é producto dunha evolución específica portuguesa (posseír > pessoír > possoír > possuír). A tradición galega recomendaría *poseír.*

Parece lóxico restituír *rumiante* en vez de *ruminante* cando o *Diccionario* dá como único verbo *rumiar.* Tampouco se ven razóns para xustificar o cambio de *embudo* (do latín **imbūtu*) a *embude.*

Pola contra, non hai motivo para usar formas diverxentes ó portugués nos casos en que temos formas comúns con el.

Voda, vaíña, envorcar, envurullar e *esvarar* deberían, tanto pola tradición da escrita galega como pola unidade co portugués, ser *boda, baíña, emborcar, embrullar* e *esbarar*.

Manda e *rebanda* deben recuperar a forma plena (*manada* e *rabanada*), común co portugués, igual que *rampla* e *ervella* seren *rampa* e *ervilla*.

Ravo provoca confusión pola súa homofonía con *rabo*, polo que debe preferirse *rábano* (como propoñen as *N.O.M.*). *Escoira* é forma pouco documentada, en vez do cultismo *escoria*, usado en portugués. Así mesmo, o cultismo lusizante *reloxio* sería preferible á variante tamén portuguesa *reloxo* que propón o *Diccionario* pois a primeira das variantes é máis fiel ó étimo (lat. *hŏrŏlŏgĭu*).

Campión e derivados arrédannos do portugués *(campeão)* polo que son preferibles *campeón, campeonato*, etc.

E postos a reivindicar arcaísmos como *enxalzar*, nós prefeririamos que o *Diccionario* se decidira por *exalzar*, que é común co portugués de hoxe.

II. AS EXCLUSIÓNS

Outras persoas teñen posto de relevo que no Diccionario deberían figurar palabras galegas que non se inclúen. Non imos nós referirnos a esta caste de exclusión senón á das variantes de palabras incluídas no *Diccionario* e que, ó noso ver, deberían tamén figurar, ben como a forma normativa proposta ben como variante admisible.

As razóns nas que apoiaremos esta admisión serán fundamentalmente o seu carácter de cultismos, a coherencia nas escollas do *Diccionario*, a implantación na fala e a unidade do galegoportugués.

Cultismos

O *Diccionario* debe admitir —como en portugués— as formas cultas de palabras que evolucionaron popularmente. *Abdomen* tanto ou máis que *abdome, obscuro* coexistindo con *escuro* e *submerxir* con *somerxer. Tela*, cos seus significados específicos, debe convivir con *tea, tono* con *ton* e *lexendario* con *lendario*.

Panca e *padal* son formas medievais que practicamente foron eliminadas e substituídas polos cultismos *palanca* e *paladar*, polo que estas deberían ser as propostas normativas do *Diccionario* e as outras seren simples variantes. Por certo que en *padal* houbo un cambio do primitivo *r* final *(padar)* que aquí se acepta e noutros casos non *(árbol* e *cárcel* son formas tan galegas como *árbore* e *cárcere)*.

Tocante a *xeo* cumpriría distinguir as formas patrimoniais *(xear|xiar, xeada|xiada)* que perderon o -l- en galego e portugués, e mais os cultismos, que o conservan. *Xeo* é forma arcaica e pouco espallada pois en galego usáronse máis outras palabras como *lazo, carambelo, carouxo,* etc. segundo os contextos. O cultismo *xelo* debe ser a forma proposta, xa que del parten os derivados modernos *xelado* (substantivo, en vez de *xeado*) *xélido,* ou os que recolle o *Diccionario (conxelar, conxelador, xelatina).*

Cohèrencia na escolla

Cando hai variantes na lingua, parece normal adoptar un criterio unánime (coas lóxicas excepcións das particularidades). Se se propón *preguntar* e *preto,* por unha banda, e *apertar* e *aperta,* pola outra, parece lóxico completar as dúas series coas variantes vivas na fala *(perguntar|perto* e *apretar|apreta).*

Cando se propón *flota* e *flor* ó lado de *frauta* e *frecha* perece lóxico aceptar *frota|fror, frol* e mais *flauta|flecha.* Ante as discrepancias entre as *N.O.M.* e o *Diccionario (frota* e *prantar* nas primeiras, *flota* e *plantar* no segundo) a solución podería consistir en propor as formas cultas como normativas e as solucións populares como variantes.

Tamén canto ó grupo culto -ct- discrepan *Diccionario* e *N.O.M.* O *Diccionario* manteno en *delicto* e *respectar* pero, contradictoriamente, non o fai en *disfrutar, olfato, tratar, distinto, conxunto,* etc. Pensamos que a postura das N.O.M. de aceptar a desaparición nun certo número de palabras é o criterio a seguir.

Coidamos tamén que *campana* e *ventana* serían as formas normativas a propor, mantendo *campá* e *ventá* como variantes, do mesmo xeito que o *Diccionario* propón *semana* e non *semá.* Cómpre sinalar nestes casos a existencia de variantes —algunhas delas cun significado especializado— en *-ana| -án| -á| -a (ventana, ventán, ventá, venta* ou *quintana, quintán, quintá, quinta).*

Finalmente, igual que o *Diccionario* acolle *tinguir* e *tinxir, tanguer* e *tanxer* debe acoller tamén *abranxer* ó tempo que *abranguer.*

Implantación na fala

Hai formas suficientemente implantadas na fala para seren recolleitas no *Diccionario,* mesmo a título de variantes. *Probe,* forma moi espallada e viva, ten o mesmo dereito a ser recoñecida que *prebe,* onde ocorreu a mesma metátese. ¿Por que razón no primeiro caso se impón *pobre* e no segundo non *pebre?* ¿Por que o *Diccionario* non autoriza as dúas variantes como en *auga|agua,* outro caso de metátese?

Propor *valoroso* non conleva eliminar *valeroso* (que non é necesariamente castelanismo) nin *enchente* eliminar *enchenta* (cun *a* final analóxico

ó de *farta, chea, papada, comidola,* etc.) *Esquimal* e *entretenimento,* mesmo chegados por vía do castelán, poden ser admitidos á beira de *esquimó* e *entretimento.*

Donosiña é variante abondo espallada como para admitila, e máis fiel ás orixes que *denociña,* polo que debe ser a normativa. Sendo *entroido* sen dúbida a forma a propor, non hai por que excluír a variante *antroido.*

Enxaguar é a forma etimolóxica, ben implantada e común co portugués, polo que debe ser a normativa.

Breva é unha das denominación galegas do fruto que o *Diccionario* acolle como *bévera.*

Reflexar está introducida abondo como para excluíla deixando só a posibilidade de *reflectir.*

Aínda que o cultismo *subtraer* sexa a forma correcta desde o punto de vista etimolóxico, *substraer,* co prefixo refeito por analoxía, triunfou noutras linguas románicas e tamén existiu en portugués. Tan implantada está a refección que as propias *N.O.M.* encadran *substraer* no grupo *bs*+consoante. Debería admitirse, logo.

Unidade galego-portuguesa

Hai variantes, implantadas tamén na fala e na escrita, nas que o argumento principal é o da unidade lingüística galegoportuguesa.

En efecto, *cutis, diabetes, pelvis* e *pubis* son formas tamén existentes en portugués polo que non deberan estar excluídas do *Diccionario* e hai motivo para que elas figuren ó tempo que *cute, diabete, pelve* e *pube.*

As grafías en *v* de *covarde* e *esvelto* son acertadas, mais o seu uso en portugués e a súa tradición no galego escrito poden aconsellar manter as formas en *b* como variantes. Polo mesmo *abelán* pode ter como variante *avelán.*

Fruto e *fruta* son tan galegos como *froito* e *froita,* ademais de coincidiren coas formas portuguesas.

Rapinar é o verbo portugués actual, mais no século XVI documéntase *rapinhar,* a forma galega actual. Por parte, o *Diccionario* dá como sinónimo *raspiñar* polo que *rapinar* debera ser a variante e *rapiñar* a normativa.

Cisto, tal como aparece no Diccionario, é a forma correcta e en liña coa familia léxica (*cistite, cistalxia, cistina, cistoscopia,* etc.) mais podería admitirse como variante o cultismo *quisto,* que tamén existe en portugués.

Igualmente *rabaño* é o correcto, mais a extensión de *rebaño* en galego e o feito de ser esta a forma portuguesa aconsella admitila como variante.

Finalmente, *suxo,* que ten tradición no galego culto, podería ser admitido como variante de *sucio.*

III. AS PROSCRICIÓNS

Unha das eivas do *Diccionario* é a lixeireza á hora de alcumar de "incorrectas" palabras que non teñen por que ser consideradas como tales, polo que nós cremos conveniente a súa inclusión de pleno dereito.

¿Qué argumentos de peso existen para considerar incorrectas *desnudar, escoba, vacío, inmiscuír, quirúrxico, cañón, olvidar, trance, frente, veleta, libreta, tiburón* ou *turno?*

É evidente que etiquetalas así non responde a un puro capricho dos autores do *Diccionario,* mais ó noso ver, as razóns que lles supomos non son suficientes para semellante condena á expulsión da lingua.

Trátase a *desnudar* de incorrecto sinalando como ortodoxo *denudar* cando as dúas solucións veñen do latín *nudus (nu)* ó que se adxuntou un prefixo intensivo coas variantes *de-* ou *des-*. As formas con *des-* comenzan a aparecer en galego no século XIII, e tamén noutras linguas románicas, mentres que as formas en *de-* só se recollen en portugués a finais do século XIX. As únicas hoxe vivas na nosa lingua son as formas en *des-*. *Desnudar* é, logo, correcto.

Sinálanse como incorrectas *escoba* e *vacío,* propondo a súa substitución por *vasoira* e *baleiro,* se cadra fuxindo ante algo que se cre castelanismo. É o mesmo que a exclusivización que algúns fan con *mercar* proscribindo *comprar*. Tanto *escoba* (port. *escova)* como *vasoira* son formas galegas, derivadas do latín *scōpa* e *versōrĭa,* igual que *vacío* (port. *vazío*), que aparece xa nos Cancioneiros e provén do latín *văcīvu,* e mais *baleiro/ baldeiro,* de étimo menos claro.

É, así mesmo, abusivo considerar *inmiscuír(se)* como incorrecto sinalando que se debe usar *inmiscir*. Ignoramos que se documente *inmiscir* en galego ou portugués. Neste último aparecen *imiscível* e *imisção* no século XIX, poida que por influencia francesa. *Inmiscuír(se)* é cultismo e é a forma proposta polas *N.O.M.*

Tamén resulta excesivo tratar a *quirúrxico* de incorrecto pois, aínda que *cirúrxico* sexa a proposta lóxica ó ligar a palabra á familia de *cirurxía,* hai tamén motivos para aceptar as variantes *quirurxía* e *quirúrxico*. En primeiro lugar pola existencia en portugués da primeira delas. En segundo lugar, e con maior razón, por aliñárense con moitas palabras da mesma orixe como *quirófano* (incluída no *Diccionario*), *quiromancia, quiróptero, quiropráctico,* etc.

Non hai tampouco por que alcumar de incorrectos a *cañón, olvidar, trance, frente, veleta* ou *libreta* pois, aínda que algunha delas poida provir do español, a súa implantación en galego e portugués vén de vello. *Cañón* (en vez de *canón*) polo menos desde o século XV e *olvidar* do XIV.

Non vemos a que vén *transo* (en portugués actual *transe* e antigamente *trance*) se non é unha regularización do final co morfema masculino. *Frente* coexiste con *fronte* en portugués e é a forma máis implantada en galego. *Veleta* aparece xa en portugués no século XVI e *libreta* adáptase perfectamente a toda unha serie de palabras galegas con carácter diminutivo (*carreta, palleta, marreta, galleta,* etc.).

Tampouco *tiburón,* ou a variante que se escolla (*tabeirón,* etc.), merece ser tratada de incorrecta e proscrita. Parece vir da lingua tupí, indioamericana, e ter entrado en portugués *(tubarão)* antes do que en español, que coñeceu numerosas variantes. O certo é que noutras linguas nas que entrou a palabra (francés, inglés, alemán ou italiano) non chegou a impoñerse e foi substituída por termos autóctonos. É perfectamente lóxico admitir —e mesmo primar— o nome rexional (ou o da especie rexional) que no noso caso é *quella* ou *quenlla,* nome tamén existente en portugués, mais non por iso se debería proscribir *tiburón.*

E unha palabra como *turno,* que existe desde antigo en español, italiano e portugués, non pode ser calificada de incorrecta por moito que na súa orixe sexa un galicismo.

IV. A NOSA PROPOSTA

O contido

1. Pensamos que, de cara a unha próxima edición, é preciso facer un traballo profundo e sistemático de regularización dos sufixos e terminacións, pois moitas veces non hai no *Diccionario* un criterio unánime á hora de tratalos. Aparecen así *doazón, traizón, doenza, xustiza, xuízo* e *prezo* á beira de *nación, posición, sentencia, regalicia, servicio* e *aprecio.*

2. Coidamos que se deben incluír aquelas palabras que, precipitadamente, foron tratadas de "incorrectas" *(desnudar, escoba, vacío, inmiscuír (se), quirúrxico, cañón,* etc.) e que recollemos no apartado III.

3. Tamén se deben incluír como variantes —normativas ou simplemente aceptadas— aquelas que propomos no apartado II *(abdomen, submerxir, palanca, perto, apreta, frota, flauta,* etc.).

4. Propomos a substitución daquelas palabras analizadas no apartado I polas formas alí expostas *(abonar, ourinar|urinar, polen, reximento, regaliza, nuca, veneno, maravilla,* etc.).

5. Pensamos que se deberían eliminar os arcaísmos (*ren, feo, pelello,* etc.) ou sinalalos como tales.

As indicacións

Inevitablemente, as palabras que sexan substituídas ou eliminadas, terán que figurar nunha próxima edición co aviso de "incorrecto". É evidente que se durante algúns anos circula, amparada no *Diccionario,* a

forma *marabilla,* se se chega á conclusión de que o correcto é *maravilla,* a advertencia reparadora será imprescindible durante algún tempo.

Polo resto, e fóra aquelas formas indiscutiblemente incorrectas, nós somos partidarios dun criterio amplo á hora de admitir palabras. Ora ben, é lóxico advertirlle ó usuario o alcance e teor dalgunhas delas. Este é un procedemento habitual en moitos diccionarios doutras linguas. Poderíase, pois:

1. Utilizar unha abreviatura ou signo gráfico para "o mesmo que" cando se sinalen as variantes en pé de igualdade.

2. Utilizar unha abreviatura ou signo gráfico para remitir á variante que se considere máis normativa ou "ortodoxa".

3. Utilizar abreviaturas ou signos gráficos para caracterizar os arcaísmos, dialectalismos ou estranxeirismos que o *Diccionario* admita.

Deste xeito, aínda que se manteña un criterio amplo e tolerante, estaranse primando as formas "oficiais" sen exercer, con todo, un mandato demasiado férreo que podería ser prexudicial no actual momento do noso idioma. Polo contrario, o usuario que queira empregar unha variante considerada menos idónea, un arcaísmo, un dialectalismo, un castelanismo ou un lusismo que o *Diccionario* inclúa, poderá utilizalos consciente do seu carácter e sabendo que as institucións lingüísticas competentes *aconsellan* as outras formas. Co decantar dos tempos, o normal será que se impoñan as formas apoiadas co "visto e prace" da oficialidade, mais a tolerancia e a flexibilidade no proceso permitirá unha maior identificación dos *falantes, oíntes, lentes* e *escribintes* cunha lingua que, se ben é de todos, cada un precisa recoñecer como súa. Porque, cando alguén comeza a estrañarse, a sorprenderse ante a súa lingua, pode sentila estraña, allea, e entón o máis probable é que acabe el mesmo estrañándose, fuxindo da súa fala e recoñecéndose nunha que non era a propia. E non podemos permitir que a nosa lingua chegue a sentirse "estranxeira na súa patria".

H. H. B.

As cousas da razón

Suso de Toro

Non teño unha visión apocalíptica do presente, a memoria da miña familia e a miña propia historia persoal fanme ver que hoxe vivo mellor que hai trinta anos, creo que a humanidade ten cada vez máis posibilidades de resolver os seus problemas. Mais vexo tamén que temos chegado a un límite da civilización occidental, hoxe planetaria, a un momento de crise e de urxente transformación.

Politicamente o século foi a realización dos soños da razón decimonónica. Por exemplo, a utopía soviética foi a cristalización dos soños do XIX, mesmo da Revolución Francesa. Non vou afondar no fracaso e a dor que acompañou esta ambiciosa e colosal epopeia humana.

Antes había dous "mundos", calquera deles, coas súas virtudes e defectos, era relativo. Hoxe, en desaparecendo o mundo do "socialismo real" o mundo restante preséntasenos coma "o mundo", coma un absoluto. E é o momento de recoñecer que coa desaparición do socialismo real desvélanse máis que nunca signos da morte da "outra sociedade", a nosa, a sociedade industrial de consumo mediático, tamén "real". Agora, máis que nunca, sentimos o cativo, agoniante e castrador que é o mundo que creamos. ¿E que habían dicir, se tivesen voz, os que no Terceiro Mundo sofren as consecuencias deste vivir no planeta do que somos responsables? ¿Ou os marxinados do noso propio mundo?

Pero non fai falta oír o Terceiro Mundo para saber que chegamos a un límite, que a máquina rompe. Apelemos á nosa propia experiencia. A palabra sen volta de Nietzsche e Joyce e a mirada escrutadora que

nos proporcionou Freud fan ó humano occidental transparente. E vemos a Dorian Gray, que esta vez non pode agacharnos o seu retrato. O que nos propón a nosa civilización é o narcisismo estéril, o mito creado por Wilde como modelo.

VIVINDO A VIDA DE DORIAN GRAY ("¿Tesme por tan superficial? —berrou Dorian anoxado")

Os europeos, ou os "occidentais" somos cada vez máis guapos, máis intelixentes, máis cultos, accedemos a máis e máis refinados praceres, somos máis conscientes de nós mesmos coma individuos, ... somos máis perfectos. Todo marcha, xa que logo, estupendamente. Pero non hai nenos.

Vaia parvada, agora que marchaba todo tan ben e tan limpo. Pero non hai nenos e iso quere dicir que se segue así Europa morre. Morre de autoconciencia narcisista, morre de perfección. Porque perfecto quere dicir máis que nada "acabado". Dorian Gray non enxendra, é estéril.

SEXO DÉBIL

O sexo está hoxe para nós separado totalmente da reproducción. Esta emancipación ou autonomía do sexo é unha proeza da nosa especie que ten un aspecto moi positivo no control que a muller pode exercer sobre o seu propio corpo. Pero algo tan importante como rebelarse contra as regras de supervivencia da especie humana deica hoxe ten outras múltiples consecuencias.

Un efecto paradoxal desta progresiva separación é que os actos sexuais perden trascendencia. Son actos sen consecuencia, son xa que logo intrascendentes. A súa intrascendencia, a súa gratuidade, a súa insignificancia, conlevan tamén un uso máis pródigo. Ó cabo, un pouco de sexo "nada significa", é soamente sexo en si mesmo, non se trascende, e se nada significa pode ir separado totalmente dos afectos.

Un sexo pródigo, insignificante, intrascendente. Sexo obxectal, pulsión hormonal. Bioloxía, sen perturbación da conciencia. O estímulo sexual está omnipresente, na moda, nos medios. É imposible dar resposta a cada un deses estímulos. O sexo é o máis común, vulgar, devaluado, abundante, divulgado, público.

O verdadeiro rostro do noso sexo é a pornografía. Por un precio módico dous ou máis corpos atácanse sen que haxa unha historia, unha trama que o xustifique, nin coñecemento previo. Cando acaban sepáranse e inmediatamente recomenzan as mesmas accións, outros corpos doutros descoñecidos noutra escena. A obxectualización dos intercambios persoais.

As máis íntimas partes e fluxos son amosados en plans de detalle e os actos sexuais revélansenos na súa natureza de fenómenos que a Físi-

ca explica: volumes, presións, pancas e pistóns. Á fin coñecemos a verdadeira natureza do que nos obsesiona. A cámara e a Física matan o misterio. (¿Que farán os artistas sen misterios, sen Misterio?).

O sexo da pornografía é a condena de Sísifo, algo gratuíto e sen un senso que recomezamos perpetuamente para atopar logo o baleiro. A frustración de Tántalo.

A pornografía é o sexo pola vista. A vista separada do tacto faise perversa. O sexo por teléfono, o oído separado da vista e do tacto tamén se fai perverso. Sen contacto polo tacto o sexo sepárase cada vez máis da vida e faise cada vez máis morte.

O sexo contemporáneo aboca ó actante á masturbación. A masturbación tan sequera é un acto de cariño para con un mesmo. Naturalmente é de natural estéril.

Excluída a vivencia relixiosa e a noción dun "alén" da nosa cultura empírica, hoxe nin o sexo nin nada, nin ninguén ten trascendencia. Toda persoa máis ou menos culta consome un existencialismo "prêt-à-porter". Se despois de nós só hai "a nada" ¿que senso ten algo tan incómodo, penoso, antiestético, latoso, sucio, como enxendrar e dar a luz? Ningún, non ten senso ningún cambiar cueiros cheos de merda a unha pouca carne chorona.

A VIDA SEGUNDO OS MEDIOS

Pero non só o mundo dos medios afecta ó sexo transformándoo en pornografía. En realidade os medios tamén fan pornografía das nosas vidas. (Por iso sempre digo que a linguaxe máis natural dos nosos tempos é a pornografía). Os medios substitúen á vida. Transformámonos en miróns da vida. A existencia dos medios estase facendo a conta da extinción da experiencia.

O traballo, o ocio, as relacións amistosas, o sexo,... todo, ou case todo, se fai a través dos medios. A interrelación entre as persoas faise mediatizada polas condicións que impoñen os medios.

Onde se ve dunha maneira máis clara é na infancia. Antes os nenos tiñan poucos coñecementos ó seu alcance e case todos eran acadados a través da propia experiencia nun marco xeográfico moi localizado, casa, barrio, aldea,... era unha experiencia propia. A restante información chegáballe a través das vivencias de persoas ás que tiña acceso, era unha experiencia vicaria, mais experiencia. Hoxe, pola contra, os nenos móvense en territorios moi localizados, o patio da escola, o piso, o parque infantil, territorios adaptados para que non experimenten mancaduras, lesións, perigos,... territorios que lles proporcionan poucas experiencias e coñecementos alén do mero xogo. A cambio os nenos actuais manexan grandes cantidades de información máis ou me-

nos aséptica, sen contaminar pola vivencia, sen adquirir pola experiencia. Naturalmente manexan os "medios" con total naturalidade.

Xa non vivimos a nosa vida, dánnola vivida. Non temos que experimentar para saber, abonda con premer o botón para ser informados. Para vivir a vida xa non hai que esforzarse nin suar. Un tipo de vida que non custa nada. Claro que tampouco vale moito.

Hoxe, para moitos nenos do planeta, unha parte da vida xa se dá dentro de pantallas de televisión, de ordenador, de "consolas". Probablemente a "realidade virtual" e sucedáneos ocupen cada vez máis espacio na vida das persoas, así que debemos esforzarnos a comprender todas as consecuencias desta *substitución da experiencia pola información.*

Nós mesmos somos mensaxes, fluído eléctrico que vai e vén. Perdemos o sangue e facémonos carne de medios. "¿E se nos cravan un coitelo non habemos sangrar?", preguntaba Shylock. Si, pero só na pantalla.

¿É posible unha existencia fóra dos medios? ¿É posible o silencio? ¿O tacto?

PRESENTE IMPERATIVO, PRESENTE CONTINUO

E se vivimos a vida a través dos medios tamén vivimos dentro do tempo dos medios. Estes só saben conxugar o presente de indicativo. Un presente de indicativo imperativo e continuo.

Os medios amósannos o seu-noso mundo, un mundo de homes e mulleres prolongadamente novos, os nenos estanse integrando axiña nesa idade que se estrica elástica en todas direccións que é a xuventude, e os vellos desaparecen rapidamente da existencia dos individuos con capacidade de producir e consumir, recluídos nos asilos.

A existencia dáse nun presente esgotador e incesante. Un presente sen raíces e tamén sen consecuencias. A información abundantísima e constantemente renovada que recibimos a domicilio son mensaxes diversas e xustapostas: un atentado terrorista, unha inauguración, un gol, un conflicto social, un conflicto bélico, a chegada da primavera, ... Sucesos e conflictos en lugares remotos que non sabemos de que van, de onde veñen, nin en que acabarán. Non importa, mañá xa serán outras as noticias e non lembraremos as de hoxe. (Tanta información e non sabemos que carallo pasa). Non ten senso gardar memoria do que está a pasar, mañá non existirá. Non hai pasado, e como dicían os Sex Pistols: "No future for you!"

Que lonxe cae o determinismo historicista que cría ferozmente no Futuro e que levou a facer profecías históricas no XIX: os avances científicos e tecnolóxicos acompañados da divulgación cultural conducirían inevitablemente á desaparición da miseria e ó sufrimento, o

triunfo do proletariado poría fin ás loitas de clase contra clase, o comunismo sería a fin inevitable da historia da humanidade,... Hoxe todos os esforzos da nosa cultura van guiados a negar o futuro. O futuro xa está aquí, é esta cousa que vivimos, eternamente renovada. A perpetua caducidade e aparente renovación de todo o que vivimos vai destinada a conxurar anticipadamente a idea de que hai que cambiar a vida. "Non hai outra vida posible, esta é a única vida posible", din os medios.

A VIDA DIXITAL

Extinguida a transmisión oral da experiencia, a memoria, vivindo un presente roto e fragmentado que se nos amosa sen raíces e sen claves para unha posible interpretación e comprensión deixa de haber futuro. Un presente eternamente renovado. Eterno como unha maldición.

Para interiorizar este presente insaciable temos a hora dixital, que desprazou a analóxica. O vello reloxo de agullas sinalaba a hora presente pero gardaba a memoria das outras horas que xa pasaran e tiña un espacio para as que habían vir. Cando acabase aquela xeira que tiña debuxada había vir outra. Era para medir o presente, o pasado e o futuro. Pero no reloxo dixital cada minuto e cada hora que brota mata e despraza a anterior sen deixar pegada dela. A hora dixital é o presente eterno, o tempo de hoxe.

A ARTE NO MUNDO DE GOMA

Este tempo presente frenético e renovado cada día ten tamén consecuencias para a creación artística.

A etiqueta "posmodernista" anglosaxona ou a da historiografía clásica "manierista" vénlle ben á época da arte actual. En realidade foi imposible neste século edificar unha "orde" artística. E había ser interesante saber por que e mais as implicacións profundas disto. ¿É debido simplemente á aceleración do tempo cronolóxico e da vivencia do "tempo" interior? ¿Manterase esta vivencia dun tempo progresivamente acelerado ou ralentizarase de novo? ¿Estamos condenados para sempre a crear sen unha "norma" artística á que nos poidamos axustar ou contra a que nos poidamos rebelar? ("Nunca máis, nunca máis", dinos o corvo de Poe).

Este é un asunto importante, a ausencia dunha orde cunha certa durabilidade produce desacougo ó artista, impídelle practicar a súa propia liberdade. Os creadores artísticos precisamos dunha orde con quen dialogar, a quen interpelar e mesmo a quen atacar e destruír. Sen unha orde previa tampouco é posible a revolta. (Hölderlin precisaba refuxiarse ás veces na lectura de Kant). Este entorno de goma branda fai que o artista pelexe co fume e vague perdido e fastiado de esforzos vans.

Os ciclos artísticos que antes se facían no curso de máis de cen anos realizounos a principio deste século un autor na súa soa obra. Un autor puido ser "primitivo", "clásico" e "manierista" de si mesmo. Joyce, por exemplo, comeza en *Dubliners* o ciclo que vai do realismo decimonónico, pasa por *Ulysses,* onde propón novas formas adecuadas a reflectir a conciencia contemporánea, e chega ó *Finnegans Wake,* a destrucción centrífuga e manierista da forma, a linguaxe e a conciencia. É dicir, Joyce expón, resolve e esgota o programa literario que emanaba do XIX.

Semellante é o caso de Erik Satie, a penas entrado o século crea a alternativa á pretensión totalizadora de Wagner. Rescata a forma breve e humilde, propón o módulo e a serie.

Doutra banda, futuristas italianos e constructivistas rusos, e sobre todo Dadá, propoñen os camiños plásticos e conceptuais do século: a presencia do obxecto, o obxecto atopado, o obxecto industrial, o azar, o soño...

Desde 1920 non hai verdadeiras novidades, pero este século histérico non deixa lugar a que calle algún tipo de orde sobre as formas atopadas (o intento foi a Bauhauss). O resto do século pasámolo simulando as "novidades". A capacidade seductora e vendedora de París case chega a ocultar que o Surrealismo non é senón unha continuación do vello Dadá. A nova vitalidade e o poder económico de USA convence ó mercado e ó mundo de que o "Expresionismo Abstracto" é algo novo, agacha que o Pop Art é unha prolongación de Marcel Duchamp. Este foi un século artisticamente de débil existencia, pero correndo histericamente cara ningures.

O EXISTENCIALISMO DOS OBXECTOS. (USAR E TIRAR)

Os obxectos do mundo dos nosos avós eran elaborados a man, xeralmente por familiares ou persoas coñecidas. Cando pasaba o tempo e rompían eran logo arranxados, remendados, e mesmo cando xa non servían para o seu uso inicial eran aproveitados para outros usos. Debido á súa duración e ó valor que tiñan os obxectos nun mundo onde non existía a producción en serie tiñan longa vida, semellante ás das persoas ou sobrepasándoas. Cada cousa impregnábase da vida dos seus donos e usuarios ata conformar unha certa aura.

Os nosos obxectos, pola contra, están feitos por unha máquina ou nunha cadea de producción por xentes lonxanas e anónimas. O seu destino é duraren unha tempada e ser rapidamente substituídos por outros. É impensable que hoxe alguén pretenda legar unha chaqueta ou un traxe a un fillo ou filla. Estrágase o pano, esfiáñanse as costuras e se aqueles o chegasen a poñer, as súas amizades rirían por vestir fóra de moda. Xa non cómpre unha arca para gardar a roupa nin un faiado

trasteiro, as cousas non duran, e se duran, tíranse. Nin sequera duran na nosa memoria.

Habitamos un mundo de obxectos sen humanizar. Obxectos sen alma, cadáveres fabricados en serie. Non-seres sen durabilidade.

As superficies tan elegantemente lisas, brillantes ou mates, dos nosos modernos mobles e electrodomésticos fan que as nosas mans retrocedan ó seu contacto, porque teñen o frío da morte. E pouco a pouco vannos pasando algo da súa existencia mortuoria, da súa obxectualidade.

Son moitos signos de morte, son moitas causas do acorar da cultura que vivimos.

Para min non hai dúbida de que esta máquina brillante está avariada. E falo de máquina, porque o que se avariou foi máis que o soño mecanicista da Historia que vén da Revolución Francesa, Hegel e Marx. O que se avariou foi o modelo de civilización construído sobre o desenvolvemento positivista do racionalismo de Kant. O que secou foi o curso dos dous últimos séculos da civilización occidental. Tiña razón Walter Benjamin cando propuña volver a Kant para interpretalo de xeito máis aberto e xeneroso, con menos tacañería positivista. Se é que é posible. Habería que remontar a canle seca e remover a pedra que non deixa baixar a auga.

A RAZÓN DO ESTADO E A RAZÓN DA NACIÓN

Varios fenómenos sociopolíticos, entre eles o esfarelamento do comunismo coa conseguinte liberación de nacións oprimidas neses lugares, e sobre todo a construcción da unidade europea están cuestionando a existencia dos actuais estados. E este é un feito cheo de implicacións e repercusións.

O "estado unitario" moderno nacido da Revolución Francesa é o froito máis maduro da Ilustración. Realmente o estado democrático é a única garantía para a existencia dunha sociedade de cidadáns, a única defensa fronte á barbarie. Pero este estado tamén ten o seu envés. No seu nacemento xa se encarna a razón seca alimentada do empirismo. Unha razón esquematizada e exaltada dogmaticamente. A súa caricatura é a "Deusa razón". Esta razón aínda que teña sexo feminino é moi masculina: caracterízase pola súa capacidade para o descubrimento, identificándoo coa conquista. Tamén pola súa infecundidade, a súa incapacidade para enxendrar verdadeira vida.

Este estado nace coma o triunfo da Razón moderna e reacciona loxicamente contra a Tradición, encarnada no país e na memoria das familias e as persoas, no Antigo Réxime. Sobre a nación orixinal, unha colectividade con conciencia de si mesma e formas económicas e culturais propias, créase unha nova nación-estado que, por vontade propia,

non se nutre da tradición. Aínda máis, o seu senso é a antitradición. É unha nova idea de nación baseada na ruptura. A súa mantenza e os seus alicerces exclusivos son a ideoloxía emanada do racionalismo e do empirismo. Pura vontade de ser do pensamento. Do mesmo xeito que Palas Atenea saíu da cabeza tronante de Zeus, o estado moderno xurdiu xa enteiro da cabeza empirista de Occidente.

Case todos estes estados-nación construíronse sobre máis dunha nación, xeralmente é unha delas a que somete ás outras e lles impón a súa vontade de gran nación. Ó estaren sumidos todos os administrados dentro dun mesmo estado-nación, que supón a disolución das nacionalidades previas, todos os administrados pasan a ser concidadáns da única nación posible, o estado. A nosa cultura, a nosa tradición, os nosos alicerces son o estado. Disolta a familia, esvaecida a vella nación, a nosa patria é o estado.

Os vellos súbditos perden a memoria e as tradicións, mais a cambio gañan a condición de cidadáns libres. ¿Pero é verdadeiramente libre alguén que perde a memoria? A ruptura coa tradición condénanos á maldición do amnésico, esa persoa que non sabe quen é. Que descoñece a súa orixe, que vive un presente indescifrable e que non sabe que futuro agardar.

Unha segunda volta de rosca había ser a do marxismo que transforma desta volta os cidadáns en burgueses ou proletarios. Un non sabe quen é polo herdo dos seus devanceiros, tampouco pola pertenza a un ou outro estado. Un sabe quen é pola situación que ocupa no sistema productivo.

FAME DE NACIÓN

A dinámica histórica, que pide unha maior racionalidade económica e política, impón unha busca de unión política europea. A caída das fronteiras non só implica a desaparición de fronteiras entre estados, tamén conleva o levantamento da corentena sobre as nacións afogadas e ocultadas polos estados. Dentro da futura Europa as nacións e territorios artellados cultural e economicamente semella que poderán existir sen chocar cos estados unitarios e centralistas.

Esta crise do estado-nación interésame especialmente, penso que pode facer máis doado o camiño para a reconstrucción da Razón ou para a creación dunha nova razón da que saia unha cultura máis rica e humana. Baseada no individuo, pero que non o reduza a un só plano nin coute as diversas posibilidades da experiencia.

Interésame explicar o que chamaría "fame de nación" ou "demanda de nación". Esta demanda creo que axiña vai ser a do home e a muller actual, aqueles que perciben con afogo os límites da súa existencia e que, partindo do pensamento racional europeo que lles é na-

tural, anceian recuperar algo que lles falta e que quedou nalgún lugar do camiño.

A "fame de nación" ten relación coa ruptura orixinal da que nace o estado moderno, da separación có país, coa tradición, coa continuidade. A idea de continuidade paréceme esencial.

Cando demandamos nación demandamos continuidade. Asumimos o pasado, asumimos o perecido. Queremos un sitio para o xa morto e un sitio para a morte. A "fame de nación" tamén é, no plano vivencial, a asunción da morte e a necesidade de atoparlle un lugar na nosa vida.

Temos que recuperar o pasado para rescatarnos deste presente sen esperanza. Un presente incesantemente cambiante como a información dos mass-media e eterno e esgotador como unha condenación. Se non rescatamos o pasado, a memoria, a experiencia vivida por nós e os que nos precederon, ¿como poderemos contrastar, valorar, ponderar e asimilar a información que nos chega incesante? Se non temos memoria non teremos experiencia.

E temos que recuperar o pasado para volvermos a ter futuro.

Non un Pasado, con maiúscula, porque nos había traer un Futuro, con maiúscula, un soño mesiánico. Non me refiro ós Pasados gloriosos dos estados. Falo dos máis humildes das persoas, dos pobos e das nacións.

Se nos fai retroceder o "síndrome de Dorian Gray", o medo contemporáneo ó paso do tempo e á morte, estaremos perdidos. Se non rescatamos do faiado clausurado ós avós, "que temos mortos", por medo a encarar que tamén seremos avós e que tamén estaremos mortos non seremos ninguén e seremos nada. Nada serán os nosos actos, que non terán trascendencia, e non nos trascenderán. Teremos unha existencia intrascendente, sen significado e gratuíta. Só a presencia da morte dá a medida e o senso da vida. Se negamos a morte na nosa existencia non haberá vida, e paradoxalmente a vida convértese en morte.

A cidade terá que renovar os seus vencellos co país, se non quere acabar devorando os seus propios excrementos e a si mesma. O país debe intercambiar de novo os seus fluxos coa cidade para crear unha cultura urbana e industrial ampliada. Entón teremos a oportunidade de realizar un programa humanista baseado nunha razón non sectaria, non morta. Unha razón que garde un lugar para o non-racional. Para o misterio, para a crenza.

Dito doutra maneira, temos que argumentar o que o saber da nosa cultura popular nos transmite no dito "non creo nas meigas, pero habelas hainas". Conciliar o inconciliable.

S. de T.

A invocación de Orfeo

Antón Baamonde

Sempre hai que estar disposto a cambiar de opinión. Ou, polo menos, sempre temos que estar dispostos a cambiar de opinión os que, vivindo nun mundo que nos parece confuso e incerto, non cremos, sen embargo, que debamos contribuír a incrementar esa escuridade confeccionando unha transparencia que só pode ser falsa. A producción de preciosas cartografías onde todo acontecemento estea precisamente definido e delimitado, e toda dirección rigorosamente sinalada, certamente ofrecerá as consabidas consecuencias, psicoloxicamente tranquilizantes, que ofrece toda dogmática, pero atrofiará a sensibilidade para percibir as transformacións: constituirá unha forma de espellismo.

Isto é unha maneira de confirmar que o así chamado pensamento feble (que podería caracterizarse como o tipo de posición que está disposta a cambiar de posición) precisa dunha vontade forte. A que se necesita para non contentarse con mentiras exquisitas e a que se require para enfrontarse ó entorno sen solucións *prêt-à-porter*. Manterse aberto á eventualidade dunha nova e distinta interpretación non me parece que careza de consecuencias. A esperanza maior dun pensamento que fai do escapar da rixidez o seu *leit-motiv* consiste en confiar en que sempre se pode empezar de novo. Non serei eu quen culpe ós que intentan vivir na sinceridade e na tranquilidade, na confiada convicción de que as cousas están máis ou menos no seu sitio, e de que existe unha explicación razoable para elas. Pero teño a impresión de que o pensamento feble nace alí onde todas esas fidelidades, que sen dúbida intentamos, se nos aparecen máis que indesexables, inverosímiles.

O pensamento feble, así se me aparece a min, vén sendo como o recoñecemento da indefensión da teoría, que reduplica a clara visión da mesma indefensión humana. Tal vez iso explique por que os ataques que ás veces recibe posúen unha énfase violenta, coma os que dirixen certos grupos que se saben fortes contra quen queira que sexa o chibo expiatorio. En efecto, un estaría tentado de lembrar as coñecidas análises de Adorno *et altri* sobre a personalidade autoritaria, para mostrar como os continuos chamados en favor dun pensamento duro (¿endurecido?) non pasan de seren, nalgún caso, o berro dos que pretenden asegurarse os beneficios dun paraugas teórico que todo o saiba e todo o localice no seu lugar exacto, antes, mesmo, de que ocorra. O berro, en definitiva, dos que, non falando outra linguaxe que a do poder están moi dispostos a, por pouco que te despistes, chamar ó seu Irmán Maior, para abusaren.

Non ter unha doutrina, sen embargo, precisa non menos senón máis valor civil e tamén non menos senón máis disposición intelectual. Sempre, por suposto, que a un lle preocupe iso de obrar ben. Posuír unha doutrina é cousa moi satisfactoria e conveniente para amodorrarse nos seus brazos e prescindir de especiosas fatigas da intelixencia e, non menos, presumiblemente, de cansazos existenciais. Como o revela a experiencia, na claridade é máis fácil o entusiasmo, o escapar da, ás veces oprimente, vaga bruma do escepticismo sistemático. Ata se podería conceder que o útil, o pragmático para o ben vivir é estar dotado dunha boa confianza nalgunha fe determinada, ser un Grande Mormón, ou Cristián, ou Comunista, ou —ultimamente son as fes que concitan máis éxito— un Liberal ou un Socialista Democrático de toda a vida. As maiúsculas son imprescindibles en todos os casos.

Sen embargo, se non predicas nada, ou polo menos, nada claro, nada que poida converterse en crenza de masa, os que están empeñados en producir Verdades para o Vulgo pois, claro, tomarano a mal e tenderán a acusarte de algo —xeralmente de algo malo—. Aqueles que gustan de ofuscar o seu entendemento con dúas ou tres ideas repetidas, que lles sirvan de bandeira e coas que confeccionar soflamas, non adoitan apreciar que se discuta a fonte da súa obediencia debida. O aprecio pola conducta de rabaño está aínda o suficientemente arraigada.

Pese a iso, non existe ningunha relación, como algúns tenden a supoñer, entre unha posición filosoficamente feble e unha posición social, política ou, en fin, moralmente feble. Ata onde alcanzo, creo que un Jünger podería xulgar o pensamento feble como un marco apropiado non contradictorio co exercicio das súas particulares formas de existencia aristocrática. Pero creo que o mesmo lle podería suceder a un taxista, ou a un fontaneiro, que lles dese por ser fanáticos de Vattimo. Os dous sucesos son improbables, pero non loxicamente imposibles. O que o pensamento feble fai é deixarte sen un salvoconducto

ideal para actuar, pero non imposibilita para esa actuación, calquera que esta sexa.

Alí onde conduce a crítica de toda metafísica é, precisamente á crítica de toda metafísica. Isto é, a arrasar con certidumes, con dogmáticos criterios de verdade, e, polo mesmo, a valorar a vida como un terreo de oscilación e xogo. Como un ámbito de posibilidades que, polo mesmo, non se baleira da responsabilidade moral. Se o pensamento feble é debedor de Nietzsche, e, por tanto, dunha visión estética e hermenéutica do mundo, tamén implica, creo, unha forma de kantismo, na medida en que converte a responsabilidade moral de cadaquén no que é, isto é, unha responsabilidade moral individual, que nada ou ninguén pode acalar.

A responsabilidade moral sempre se pretende silenciar, como é ben coñecido, por referencia a unha autoridade externa, fóra do círculo dos interpretantes, que, se é o caso que poida resultar eterna, mellor que mellor. Se se trata dunha Razón de Estado, magnífico. Pero, se, ademais, sucede que se trata dunha razón asentada nunha dialéctica ineluctable da historia (liberal, marxista ¿que máis dá?) fantástico e se, por riba, ocorre que é un mandato imperativo dun chamado de algo eterno (a patria, un dicir: léase a Hitler; ou Deus) entón xa é o acabouse.

A revelación de toda metafísica como Ilusión, como unha mera interpretación máis, entre outras, a competir na exigua esfera dos que se interesan por estas cousas das ideas, pode, se hai sorte, apartar a alguén dalgún dogma, civilizalo. Pero, temo que aínda está por demostrar que o refinamento intelectual teña unha conexión evidente co refinamento moral. Non hai que descartar que tal conexión exista e, eventualmente, esa é, creo, a esperanza da cultura, é, *a fortiori,* das maiores esperanzas de Occidente. Pero que todos esperemos, e desexemos, que sexa así non abonda para validar a idea de que sexa así. Salvo, claro, no limitado sentido da tese da profecía auto-proclamada: se todo o mundo considera que esa conexión existe, as posibilidades de que esa conexión se realice aumentan.

As dificultades do pensamento feble non radican, por tanto, tal e como xulgarían algúns dos seus detractores máis apresurados, en que constitúa unha forma de lexitimación do capitalismo tardío, ou unha forma ideolóxica na que se manifestaría a sociedade massmediática. Non, as dificultades que ese pensamento poida posuír son, ó meu xuízo, as que se derivan da súa afinidade coa herdanza romántica, co esteticismo do período de entreguerras e, moi en particular, co existencialismo. A acusación, en efecto, para formulala nunha única palabra podería ser, en efecto: decisionismo.

Non constituíndo, en efecto, o pensamento feble, máis que unha das formas da continuación do programa de deconstrucción de toda

metafísica que se fixeron máis ou menos populares nos anos sesenta (e isto inclúe desde a Dialéctica Negativa de Adorno, ata a deconstrucción dun Derrida, pasando pola obra dos Deleuze ou Foucault, entre outros), o seu significado positivo tende a acercarse asintoticamente ó seu significado crítico. Ou dito facendo unha homenaxe humorística a Wittgenstein, o seu significado consiste no seu uso. O abandono de toda pretensión de fundamento e a postulación da carencia de fondo de toda Idea, o adelgazamento da tradición filosófica e das súas pretensión inmoderadas posúe como consecuencia, é claro, xusto o que Habermas lamenta: a dificultade para asegurar transcendentalmente nada. Pero iso, entendo, é xusto o que persegue o pensamento feble. Volvendo a citar ó Austríaco espiritoso: ensinar á mosca a saír da botella.

¿Que isto nos deixa espidos fronte ó mar, ese infinito? Pois claro: diso era do que se trataba. Pero para afrontar tal situación de desamparo e de orfandade é necesario, claro, valor, ou, se tal linguaxe resulta demasiado boca-grande, gañas de golfear. Se o mundo resulta ser un devir tráxico, isto é, carente dun significado especial, se non hai asegurada unha dirección da evolución, entón hai que revalorizar a importancia da risa que, xa o dicía Bergson (creo) é unha das cousas que nos diferencian dos animais. Aínda que non sei de que se rin, ou se se rin, as hienas.

A literatura dun Beckett, ou dun Bernhard, atopa o seu significado máis considerable, opino, non como ás veces se xulga, en portarnos unha mensaxe da alienación humana —aínda que tamén diso, ou mellor, do que esa denominación encobre, se trata— senón en mostrarnos con certo grao de evidencia o carácter tráxico da existencia humana e, sen embargo, rirse. Rirse cunha risa tremenda e estentórea, pero tamén chea de ironía, e de piedade por toda esta cousa absurda pero risible na que andamos.

Por tanto, o decisionismo pode interpretarse como un dos resultados da evolución do pensamento do século e, polo mesmo, non eliminable voluntaristamente, ou cun hipotético recurso a unha comunidade ideal de comunicación. Se estamos no aire, hai que dicir que voamos, e punto. O contrario, por moi benintencionado que sexa, non pode pasar. Se, non obstante, houbese que intentar unha xustificación da teodicea do xénero humano, dos seus constantes intentos de asegurar a perfectibilidade constante, e o progreso, creo que o máis acertado sería recorrer, o mesmo que Adorno, á Mímese, ó sentimento de simpatía cos semellantes, e máis alá coa propia natureza como o ámbito propio no que o enigma humano se desenvolve. Ou para expresalo nunha linguaxe máis tradicional, habería que retornar a ese sentimento que nada ten de elemental, pero que pasa por selo, a piedade, a compaixón polo sufrimento alleo.

Outra das dificultades que poderían apóñérselle ó pensamento feble tería que ver coa relación entre adelgazamento da metafísica e fin da historia. O pensamento feble presupón, en efecto, que nin tan sequera Deus pode salvarnos. Ou dito doutra maneira, presupón a ruptura coas representacións da historia ata o presente momento vixentes en Occidente. O pensamento feble, por máis que mostre unha fasquía amable e divertida, resulta constituír unha variante de pensamento tráxico, non no que respecta ó *pathos,* que máis ben resulta ser entre pagano-helenístico e ilustrado, senón no que respecta ó seu contido intelectual, á súa afirmación da problematicidade das conexións de sentido sobre as que está instalado o devir da humanidade occidental. Se Husserl vivira, tería que volver a alarmarse con esta destrucción dos resultados do pensar occidental, que constitúe, sen embargo, como xa así ocorrera co seu discípulo Heidegger, unha mera prolongación deses resultados con final inesperado (desde o punto de vista da Grande Tradición) de colapso.

Se o pensamento feble ten razón entón, paréceme, as representacións da historia son mito. E, o que é máis importante, non resulta posible saír do mito. Estamos rodeados de mito, somos mito e o mito é, polo tanto, o noso horizonte necesario e inextricable, o que nos constitúe. Esta inesperada conclusión ten que ver, obviamente, coa constatación de que o pensamento feble, como en xeral a hermenéutica, non é, nin pode ser, unha variante da ilusión positivista segundo a cal podería ser posible alcanzar unha linguaxe perfecta na que o mundo se atoparía figurado. Calquera variante da hermenéutica vese obrigada a dar por sentado a imposible transparencia do real. As metáforas do espello, do reflexo, etc., que teñen alimentado tanto as epistemoloxías realistas como a novelística dun Stendhal, vense reducidas a ser iso: metáforas dunha mitoloxía branca xerada no decurso da evolución das ideas filosóficas.

O que vén a parar á idea de que calquera forma de coñecemento humano ten que posuír, en certa maneira, un carácter narrativo. Un carácter de artificio útil, vagamente iluminador pero ó que non lle está dado acceder ó fondo esencial das cousas, vista a carencia de esencia, de fundamento, ou como lle deamos en chamar, do real. E esas formas narrativas teñen, naturalmente, que renovar, a cada intre, o seu compromiso, a súa particular aposta pascaliana, de enfrontarse á difícil inextricabilidade do océano de realidade, constantemente recreándose, que nos envolve.

Se isto é así non estamos situados nalgún punto, cercano á súa consumación, dunha recta que se alonga indefinidamente. Non estamos na xeira do progreso de máis que onte pero menos que mañá. Estamos máis ben nalgún punto indiferente dun círculo (nisto consiste, creo, o eterno retorno nietzscheano) ou vaia vostede a imaxinar en que angu-

loso pico ou redondeado val dalgunha extravagante figura fractal, acaso con forma de heliótropo. É dicir, que o pensamento feble é unha versión da crítica posmoderna ás representacións do progreso.

O que non quere dicir que sexa, parece que hai que repetir estas obviedades para que se decaten ata os peores xordos, que son os que non queren oír, conservador. Trátase, simplemente, dun pensamento que disolve boa parte dos implícitos sobre os que estaba montado tanto o negocio filosófico como a propia evolución das sociedades. Iso non implica conservadurismo ningún. Primeiro, porque se podería replicar que sobre eses presupostos está montada tanto a boa vontade como a mala fe que se poida ter despregado na evolución das sociedades. O que podería traducirse así: non por lesionar esta hai que atacar aquela. Antes ó contrario: o recoñecemento de que tanto o progreso como o regreso son posibilidades fácticas incrementa o valor daquela, sen ligala por iso a un contido doutrinal ou ideolóxico determinado.

Por outro lado, recoñecer que vivimos, e viviremos, no mito, que forma parte da condición humana o que o seu entorno se lle apareza escuro, non me parece unha recaída no irracionalismo aquel contra o que, con tanta forza, nos aleccionaba Lukács. Ó contrario, resulta moi ilustrado suxerir que, pois non somos deuses omnipotentes e omniscientes, senón unha especie animal de individuos xeralmente feos e de intelixencia normalmente mediocre, ó único ó que nos é dado acceder é a un saber para ir tirando —e demos gracias ó Señor.

Tampouco isto significa minusvalorar os logros científicos, ou consideralos con mesquiña indiferencia, ou ignorar a súa necesidade e a súa utilidade. Significa, simplemente, non mitoloxizar os seus poderes, renunciar a insertalos na magnífica cadea que concluiría coa consecución dun Saber Absoluto, a cargo dunha humanidade divinizada. E, por tanto, como nos ensinou Marx, renunciar a recaer nunha forma de, en definitiva, fetichismo.

É un grande logro, creo, recoñecer, na célebre frase de Gadamer, que "o ser, en tanto que pode ser comprendido, é linguaxe". Paréceme que isto non é nada distinto do que indicaba Levi-Strauss, ou, se o entendo ben, Lacan. Paréceme incluso que quen posúe a autoconciencia de vivir imbricado no mito, á parte de gozar das excelencias do misterio, de non verse condenado a unha realidade prosaica, pode resistir mellor os malos usos do mito, a tendencia a substituír explicacións sensatas, ou fermosas, ou agradables, por meras transposicións de enerxías pouco avisadas sobre a súa propia inconsistencia. Se tampouco entendo mal o sentido das súas obras, xulgo un logro impecable o intento de Deleuze de rachar co pensamento bipolar, ou mellor, de estructura triádica (a Santísima Trindade, o Edipo, etc.) para insinuar un pensar liberado de semellante simplificación, un pensar —e un vivir—, por exemplo nómada, constantemente desterritoriali-

zando e reterritorializando, efectuando fasquías de moi diferente configuración.

Un pensar que non por azar adopta unha forma literaria. Xustamente por un motivo paradoxal: o que un aprende na literatura é a infinita diversidade das experiencias, dos sentimentos e dos acontecementos, a sempre múltiple posibilidade de novas interpretacións. Pero, sobre todo, que o mundo non se reduce, nin pode reducirse a unha metáfora. O novelista norteamericano Richard Ford escribe, nun momento determinado de *O periodista deportivo,* que "a vida non necesita unha metáfora, ó menos na miña opinión". Unha opinión coa que, creo, concordaría de boa gana Derrida. Iso, exactamente iso, é o que pode aprenderse na literatura. Non é banal, en absoluto. Moitos pasan as súas vidas sen percibiren a verdade dunha frase así. En ausencia dunha separación amorosa, da morte de seres queridos ou, en xeral, do tipo de experiencias que nos permiten constatar a fría indiferencia do mundo para con nós, que non sabemos máis que vivir porfiando unha candela, moitos perseguen un limitado ideal do ego, unha metáfora de si mesmos esforzadamente construída, sen conciencia da precariedade dunha construcción así.

Se a literatura é a mensaxeira dalgún deus, éo a ese título, ó de revelarnos a vaidade dunha pretensión así. Se vivimos no Libro tal vez poidamos chegar a supoñer que todo o que precisamos saber para vivir correctamente está aí. Esa estraña pretensión foi a que acompañou a Occidente durante séculos. E parece que algúns intentaron facer de Marx e de *O Capital,* que non tiñan culpa de nada, o Libro en lugar do Libro, co seu profeta, como aquel visir Iznogud que quería ser Califa en lugar do Califa. Tal intento aparece ridículo, ou insensato, cando en vez da única Versión existen tropecentas, todas, en principio, antes de seren sometidas ó acerbo traballo da crítica, cos seus dereitos.

Cousa moi distinta é existir non no misticismo do Libro, senón entre libros. Cando se le, o que inevitablemente tende a producirse é o desexo de máis libros, de historias que nos involucran, que fan nacer na mente identificacións e estrañezas, que nos arrastran e apuntan cara á polimorfa multiplicidade do real, cara ós multiples estratos e tempos da vida. A literatura produce, en efecto, distancia, obxectividade e ¿por que non? catarse. A literatura descéntranos, apórtanos a pluralidade dos puntos de vista, constitúe unha máquina contra o egocentrismo, e móstranos o grande teatro do mundo. Como a Sexismundo, énos revelado que a vida é soño, e que os soños, soños son. Non que exista unha realidade máis dura, anterior, e non soñada, senón que a vida posúe a fráxil incandescencia irisada dos soños, e que hai que xogala desde esa gracilidade.

A literatura é mistérica. En certo modo un podería dicir que constitúe a verdadeira relixión dos tempos modernos, xusto porque retira da

faz da terra toda relixión, e porque se institúe como a grande mediadora entre os homes e o grande ámbito do tremendo, que ó seu través se manifesta, ou, se un prefire as declaracións menos enfáticas, pero tal vez máis axustadas, que ó seu través se produce.

Hai algo de certo na consideración dos grandes autores como Chamans, e no lugar común, segundo o cal a literatura sería unha forma de loucura socialmente aceptada. Porque a literatura sempre trata da imperfección da vida, e do continuado e condenado intento de refutala. O literato, en efecto, ten que realizar a súa particular forma de descenso ós infernos, ten que realizar algún tipo de experiencia iniciática da que extraer o material que lle permitirá conformar unha historia. Ten que entrar en comunicación cunha dimensión oculta do real, da que nos trae noticias. Se non fose, como Orfeo, capaz de perturbar —aín-da só por un momento— a existencia infernal, se non fose capaz de, ó son docísimo e leve da súa lira, invocar "Non me fixeron caso os deuses da luz. ¡Vós, que non repudiastes o amor, concedédeme que poida resucitar a miña Euridice!" traicionaría a fonte do seu segredo.

Sempre hai máis Amor que Tempo, certamente. Pero o poeta, se ha de ter algún encargo, ese ha de ser o de preparar "o acceso a un modo de ser substraído á acción devastadora do Tempo" (Mircea Eliade). Tal empeño é unha imposibilidade, e unha tarefa así é patentemente mitolóxica, ou relixiosa. Pero o literato, cando o é verdadeiramente, vive entre a luz e as sombras, no territorio incerto do sagrado. Sen que haxa que confundir isto, sen embargo, con algunha forma de torpe cursilería simbolista: a literatura seguramente ten que ver co tipo de xente que non sabe pregar un mapa de estradas. E o grande poder das palabras manifféstase cando elas son capaces de evitar a violencia contra o singular.

Polo demais, que o mundo, en tanto poida ser comprendido, é linguaxe, non significa que un se crea un Superman, un puro habitante de mundos satinados. Non significa decretar a inexistencia da realidade: a linguaxe é unha das formas, tal vez a máis complexa, de computala; e, por tanto, presupón tanto a interacción como a recursividade do circuíto. Os que se preocupan de defender os dereitos do realmente existente non han de ter motivo de preocupación, ninguén negará a fisicidade do cosmos, nen o noso carácter animal. Sucede simplemente que actuamos baixo o efecto Bovary, que vivir é estar situado na cuaternidade do mundo, no xogo entre ceo e terra, divinos e mortais, ou, verbigracia, vivir é isto que facemos no pregamento entre experiencia e relatos. O que sucede é que realidade é unha palabra da que o sentido é ben menos evidente do que pretenden os que, ó usárena, supoñen que xa fica aclarado, por algún tipo de taumaturxia, aquilo que ela intenta mentar.

Toda literatura se alimenta do seu exterior, tanto como ese exterior a inclúe. Sería absurdo, agora que xa non andamos platónicos, poñernos co idealismo das meras palabras. Se elas son importantes é, precisamente, porque realizan a incrible alquimia de transmutar sufrimentos e alegrías. Nelas realízase a sutura entre o orgánico e aquilo que, pertencéndolle, o excede. Na palabra sempre resoará un eco da súplica coa que tal vez comezou a linguaxe, e tamén unha nova forma de relación entre os membros da especie. Pero, tamén, unha apelación á estructura marabillosa, literalmente milagrosa, do mundo. Nos contadores de historias esperamos revelacións do pasado, tanto como adiviñacións do escuro presente ou do porvir misterioso.

A. B.

Viño e condición feminina na historia contemporánea de Galicia*

Xavier Castro

A CONDICIÓN FEMININA E O VIÑO

O viño era unha especialidade fundamentalmente masculina. Eran esencialmente os homes os que se ocupaban das tarefas relaciondas co cultivo do viñedo, a elaboración dos caldos e da súa conservación nas adegas. Tamén, segundo refiren Tenorio e Mandianes[1], cando mozos e mozas facían unha merenda indo xuntos en pandilla a un magosto ou romaxe, eles eran os encargados de conseguir ou pagar o viño, en tanto que elas, puñan as castañas ou adquirían "as rosquillas desas de perra", como facían os amigos e amigas de Benilde Caamaño, cando era ela nova, na década de 1920, en San Martiño de Broño[2].

É unha obviedade dicir que as mulleres podían tamén beber viño[3]. Unha informante nada nos anos trinta así o recoñecía e indicaba que a

* A realización deste traballo foi posible gracias a unha axuda á investigación concedida pola Consellería de Educación e Ordenación Universitaria da Xunta de Galicia ó proxecto *Historia da alimentación en Galicia* (HISTALGA), do que o autor é o investigador principal.

1. Mandianes Castro, M. *Las serpientes contra Santiago*, 1990, p. 91. Pola súa banda, Tenorio refire un caso de magostos deste tipo nos que as mozas eran as encargadas de apañar as castañas. Cfr. Tenorio, Nicolás: *La aldea gallega*, EXG, Vigo, 1982, p. 108.

2. Entrevista realizada por Antonio Mayo Ardións a Benilde Caamaño, nada en San Martiño de Broño (Negreira) en 1907. Pertencía a unha familia moi modesta e practicamente non foi á escola. Fondo HISTORGA (Facultade de Xeografía e Historia, Universidade de Santiago).

3. Cfr. a título de exemplo Lisón Tolosana, C.: *Antropología cultural de Galicia*. Siglo XXI, Madrid, 1971. p. 162.

propia familia podía estimular a inxesta de viño por parte das mulleres. Deste xeito, unha tía súa, xa maior, adoitaba dicir "bebede, bebede filliñas" que o viño tinto "pon as mozas guapas e fortes"; ou ben, eran tamén frecuentes as variantes: "pon boas as mozas e coloradas" e "pon bos colores"[4].

Agora ben, no século XIX, a literatura popular indica que como bebida especialmente nutricia, conviña máis ó sexo masculino que ó feminino. En efecto, unha cantiga expresábao con humor:

O rei mandoum' unha carta
dentro d'unha maroca *[husada]*
que, as mulleres, beban viño
e, os homes, auga choca *[añeja]*[5].

Existen cancións populares que expresan a solicitude feita por homes a mulleres para que non bebesen viño. Resulta pola contra, impracticable atopar textos en sentido inverso nesta relación de xénero. Enténdase ben, tratábase de que as mulleres non bebesen, sen máis, viño, non de evitar que o tomasen en exceso, situación na que si aparecerían documentos nas que atopariamos con mulleres que aperciben ós homes. Un cantar de Pedrafita do Cebreiro glosaba esta mentalidade popular:

Ai miña muller non bebas viño
que ch'ein comprar unhos zocos
ai non non meu maridiño non
que pés tortos
non queren zocos
e veña viño prós nosos corpos[6].

... e deste xeito, insiste a muller en beber o viño a pesar da teima do esposo en regalarlle distintas prendas como contrapartida da súa abstemia.

En termos xerais, non se consideraba conveniente que as mulleres bebesen viño na mesma medida que os homes. Deste xeito, en Francelos, as mulleres tomaban tanto na comida como na cea o peculiar viño popular da zona, da mesma maneira que os homes, pero estes últimos tiñan ademais a opción de tomalo tamén na taberna[7]. Eis un espacio vedado para a muller, que xeraba o seu malestar e, por veces, conflic-

4. Entrevista realizada por Rosa Luengo Castrillejo a Carmen González Soto, nada en Francelos (preto de Ribadavia) no ano 1932.

5. Cantiga coñecida en diversas localidades da actual provincia de Coruña. Cfr. Pérez Ballesteros, José: *Cancionero popular gallego*, T. I., Ed. facsímil de Akal, Madrid, 1979, p. 42.

6. Schubarth, Dorothé e Santamarina, Antón: *Cántigas Populares*. Galaxia (BBCG), Vigo, 1983, pp. 56 e 57.

7. Entrevista realizada por Rosa Luengo Castrillejo a Carmen González Soto, nada en Francelos (preto de Ribadavia) no ano 1932.

tos, xa que vía como a cantina lle privaba da compaña (e dunha parte do salario) do seu home. As mulleres de Tordoia cantaban a seguinte copla:

Xa non teño home
nin quero casar
marchan pa taberna
vans'emborrachar
vans'emborrachar
vans'emborrachar
xa non teño home
nin quero casar[8].

Esta diferencia cuantitativa percíbese moi ben examinando a contía das libacións practicadas polos relixiosos de diferente sexo. Temos datos do consumo real de viño no mosteiro de San Paio de Antealtares a fins do século XVIII, que expresan unha diferenciación bastante notable entre os relixiosos, segundo pertencen ó xénero masculino ou feminino. Velai o cadro elaborado por Concepción Burgo[9]:

Consumo feminino:

5	relixiosas consumen.....	0,256 l./día
6	relixiosas consumen.....	0,196 l./día
20	relixiosas consumen.....	0,128 l./día
5	relixiosas consumen.....	non consumen nada

Consumo masculino:

Vicarios.....	1,53 l./día
Capelán.....	0,939 l./día
Priores (cando visitan o mosteiro)....	1,256 l./día

A maior abundamento, no tempo da vendima no Languedoc, un xornaleiro cobraba 5 francos por día, ademais de tres litros de viño, como pago en especie (por certo que en Valdeorras dábanlles catro litros[10]). Polo mesmo traballo, unha muller percibía 3 francos (que de estar casada adoitaba darllos ó seu marido) e 1 litro de viño[11].

Pola súa banda, Nourrison expón o caso dunha ama de casa, pertencente á burguesía francesa, que prefería ofrecer viño con certa xenerosidade ós seus criados, antes que arriscarse a que llo roubasen. Por

8. Schubarth, Dorothé e Santamarina, Antón. *Cántigas Populares*. Galaxia (BBCG), Vigo, 1983, p. 81.

9. Burgo López, Concepción. "El consumo alimenticio del clero regular femenino en el Antiguo Régimen: El ejemplo de San Payo de Antealtares", en *Studia Histórica*, Vol. V. 1987, p. 234.

10. Álvarez, Santiago. *Memorias I. Recuerdos de infancia y de juventud (1920-1936)*. Ed. do Castro, Sada (A Coruña), 1985, p. 20.

11. Nourrisson, Didier. *Le buveur du XIX siècle. Op. cit.*, p. 26, 34 e 151.

certo que era este un frecuente motivo de conflicto entre amos e serventes, como o expresaba un cantar galego:

Non fiedes do criado,
que me dou por advertido
que nacéu este canalla
coa enfermedade do viño[12].

Pero estabamos a falar hai un momento das cautelas adoptadas pola previsora ama de casa que desexaba preservar a despensa da súa casa fronte a rapina dos seus servidores. Pois ben, resolve para iso distribuír viño entre eles, pero establecendo un réxime diferente segundo fosen homes ou mulleres, os que houbesen de consumilo; deste xeito, moi significativamente prescribe tres litros por semana para os seus servidores de sexo masculino e soamente dous litros para as domésticas.

Dun modo xeral, as enquisas revelan que o consumo alcohólico das mulleres oscilaba entre a terceira parte e a metade que o dos homes. E isto non é unicamente un feito que, efectivamente, se producía senón probablemente tamén a expresión simbólica da valoración da natureza do suxeito feminino realizada polos homes. Os varóns, en efecto, consideraban que era este nivel de consumo, inferior, o que resultaba pertinente e axeitado para as mulleres. Como tamén opinaban, nun discurso concordante, que o salario da muller debía ser a metade, todo o máis, que o dos homes[13]. Ambas estimacións achegábanse, curiosa e significativamente, se é que non coincidían de cheo. E sendo así as cousas ¿será tal vez unha *boutade* excesiva aventurar que o *sistema métrico* inscrito no imaxinario colectivo do século XIX, con arreglo ó cal se regulaba esta clase de correlacións, estipulaba unha equivalencia dúplice ou triple na consideración da natureza humana global masculina e feminina? As interpretacións son sempre arriscadas, pero desde logo as evidencias documentais apuntan nesa dirección.

Neste punto convén facer un alto para achegármonos á maneira en que se efectuaba a percepción do corpo e o universo feminino no século XIX.

O acreditado catedrático de hixiene don Pedro Felipe Monlau caracterizaba o sexo feminino, a mediados do século pasado, sinalando que non só o peso da muller era un tercio menor que o do home e os seus músculos máis febles, senón que tamén a textura xeral de todas as partes do seu corpo era máis frouxa e máis branda. Predominan nela as facultades afectivas sobre as intelectuais. O seu destino manifesto era a

12. *Cantigas do viño. Recollidas do pobo.* Ed. Castrelos (O Moucho), 3 ed., (1 ed. 1968) Vigo, 1974, p. 37.

13. CFED. *El trabajo de las mujeres a través de la historia.* Ministerio de Cultura-Instituto de la Mujer. Madrid, 1985, p. 76.

familia e o amor a súa paixón dominante, entrementres que a do home era a ambición. A súa voz parecíalle que era menos forte e máis doce e a súa necesidade de soño maior. Tiña o estómago menos capaz, carecía frecuentemente das dúas moas últimas e o seu fígado era menos voluminoso. Tamén se lle atribuía un corazón máis pequeno e unha circulación un pouco máis viva. Pola contra:

> Su sangre es más aguanosa, ménos fibrinosa. Las secreciones son ménos abundantes, ménos animalizadas. Su calor vital tiene ménos grados: la mujer es más friolenta que el hombre.

Polo demais, entendía Monlau que a muller comía menos que o home e, de maneira xeral, pouco, sendo "más golosa que glotona"[14].

Resulta obvio que desta minusvaloradora consideración da feminidade se poden doadamente desprender unhas recomendacións dietéticas que poñen o acento na necesidade da maior moderación.

Sobre esta primordial diferencia na desigual contía na inxesta de viño, como conveniencia teorizada polo saber médico da época, Bourdieu realiza unha aportación que pode contribuír a completar a visión. En efecto, segundo el, tal discriminación estaría tamén rexamente arraigada na mentalidade popular. Deste xeito, alude á existencia dunha filosofía práctica do corpo masculino:

> comme une sorte de la *puissance*, grande, forte, aux besoins énormes, impérieux et brutaux, qui s'affirme dans toute la manière masculine de tenir le corps, et en particulier devant les nourritures(...) Il appartient aux hommes de boire et de manger plus, et de nourritures plus fortes, à leur image[15].

Tal concepción eríxese en apoiatura lexitimadora da discriminación sexista á hora da inxesta alcohólica.

OS ESTADOS DA MULLER E O VIÑO COMO AXENTE TERAPÉUTICO

Agora ben, existían circunstancias particulares da fisioloxía feminina que inducían á ciencia a recomendar a inxestión de alcohol. Así, cando unha moza atravesaba o período de menstruación e era feble, anémica ou pouco robusta, aconsellábaselle unha alimentación tónica, excitante e reparadora, e un pouco de viño xeneroso; pero poñendo moito coidado en evitar os viños amargos e aromáticos.

No estado de preñez, a muller debería tomar bebidas pouco estimulantes, debendo ser atendidos os antollos en materia de bebidas ou ali-

14. Monlau, P. F. *Elementos de higiene privada ó arte de conservar la salud del individuo.* Imprenta de Rivadeneyra, Madrid, 1870, pp. 500-501.

15. Bourdieu, Pierre. *La distinción. Critique sociale du jugement.* Les Éditions de Minuit, France, 1979, p. 211.

mentos, sen que se sinalase restricción ningunha a este respecto, fóra da evitación daquelas satisfaccións que entrañasen risco. Agora ben, non debían comer con exceso dando creto á opinión vulgar moi espallada entre as mulleres de que unha embarazada debía comer por dúas. Ó cabo a embarazada debería absterse dos olores fortes, de todo cosmético do olfato e, na procura do maior sosego posible, tería de evitar as *contensiones* do *espíritu* e a lectura de novelas[16]. ¡Curiosa fobia antiliteraria e anticosmética de terminados varóns probos e ilustrados do dezanove! Noutra obra na que trata estas cuestións con maior extensión, *Higiene del matrimonio*, Monlau empeza por prohibir taxativamente as bebidas alcohólicas para as preñadas, pero axiña amosa que se refire sobre todo ós licores. Co viño é ben máis condescendente:

> Agua, cortada con un tercio de vino puro, seco y ligero, es la bebida más higiénica que se puede recomendar, salvo las excepciones que aconsejen el temperamento, la constitución ó los hábitos de la embarazada[17].

Por outra banda, ó promediar o século XVIII, as autoridades médicas parecían considerar conveniente que as mulleres lactantes tomasen viño. Deste xeito, o hospital de Santiago pagaba ás nodrizas das parroquias que atendían os expósitos un salario en reais e ademais unha ración de pan e viño[18]. Por certo que tamén a sidra lixeira gozaba no século XIX da reputación de aportar moito leite ás nodrizas, idea que a ciencia da hixiene coetánea non desmente[19]. Agora ben, ó promediar o século XIX a mentalidade científica consideraba nocivo que as nodrizas fosen dadas ás bebidas alcohólicas en xeral[20].

No ámbito popular de Galicia son moitas as mostras de que o viño era unha bebida da que facían uso as mulleres que deran a luz. Así, en Francelos, as *paridas*, nos anos trinta e corenta, tomaban viño, tinto, que era o que se bebía normalmente, despois do parto, por entenderen que facía medrar o seu nivel de leite. Por certo que tamén lle atribuían a mesma virtualidade á cervexa[21]. En Lousame, polos anos vinte, as familias que o podían facer, procuraban adquirir viño tinto do Ribeiro, por pensaren que alimentaba máis, para que formase parte da dieta das

16. Monlau, P. F. *Elementos de higiene privada ó arte de conservar la salud del individuo.* Imprenta de Rivadeneyra, Madrid, 1870, p. 503.

17. Monlau, F. *Higiene del matrimonio*, Garnier Hermanos Libreros-Editores, París, cara a 1865, p. 362.

18. García Guerra, Delfín. *Op. cit.*, p. 328.

19. Monlau, P. F. *Elementos de higiene privada ó arte de conservar la salud del individuo.* Imprenta de Rivadeneyra, Madrid, 1870, p. 240.

20. Monlau, P. F. *Elementos de higiene privada ó arte de conservar la salud del individuo.* Op. cit., p. 505.

21. Entrevista realizada por Rosa Luengo Castrillejo a Carmen González Soto, nada en Francelos (preto de Ribadavia) no ano 1932.

mulleres que pariran, e que era preceptivo que se prolongase durante sete semanas[22].

En Francia, onde estaba enormemente estendido en todas as clases sociais, a excepción dos sectores máis modestos por non poderen acceder a isto, entregábanse os fillos a nodrizas para que se ocupasen da súa lactancia e gozaba de análoga difusión a idea de que certas bebidas alcohólicas incrementaban o leite de tales peitos mercenarios. As familias ricas, que procuraban que as nodrizas vivisen nos seus propios fogares para así controlaren mellor a súa alimentación (os naipelos das familias menos podentes ían parar ás aldeas onde vivían as mulleres que se tiñan de ocupar da súa lactancia), procuraban que bebesen unha boa cantidade de viño e de cervexa, que eran as bebidas que gozaban de tal reputación. Mencionaremos, a título de exemplo, o caso concreto dunha ama de cría que recibía un litro de viño por día, cervexa a discreción e café con coñac[23].

O viño era un dos productos que se consideraban máis axeitados para as mulleres que desen a luz, pola necesidade que tiñan de restablecérense e fortalecérense despois do parto. Un texto rexoubeiro, da autoría dun clérigo en trance de licencia poética, no ano 1644, recuperado gracias á pericia na pescuda histórica de Pegerto Saavedra, expresaba a crenza popular en que era mester o recurso ó viño para que quedase *ben rexido* o organismo das mulleres que desen a luz:

Lástima os tengo paridas
y a mala suerte os destino,
porque por falta de vino
habeis de ser mal regidas.
Pero quedar advertidas
para otros años podeis,
y así e justo os modereis
y seais más continentes,
pues en los tiempos presentes
tal penuria padeceis[24].

Podían tomar o viño só, como parece que facían en Xunqueira de Ambía ou en Vilameá, onde o prócer local que contesta a enquisa, feita polo Ateneo de Madrid en 1901-1902, cóntao ben explicitamente: "Rara é a parturienta que non toma durante o período que segue ó parto grande cantidade de viño, pois cren que é un grande reconstiuínte, e para iso en moitos casos prívanse doutras cousas"[25]. E tamén

22. Entrevista realizada a Francisca Caamaño Barreiro, nada en Merelle (Lousame) no ano 1907.

23. Nourrisson, Didier. *Le buveur du XIX siècle*. Éditions Alvin Michel, París, 1990, p. 162.

24. Esta poesía escribiuna o rector de San Martiño de Monforte no libro de bautizados, por mor da falla de viño que se rexistraba en 1644, na bisbarra monfortina. Cfr. Saavedra, Pegerto: *A vida cotiá en Galicia de 1550-1850*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 1992, p. 108.

25. *Nacemento, casamento e morte en Galicia. Respostas á enquisa do Ateneo de Madrid (1901-1902)*. Consello da Cultura Galega, A Coruña, 1990, pp. 50-51.

seguía ata hai pouco vixente o costume que existía nos anos vinte de levarlle á muller, ós oito días de parir, unha cesta que adoitaba conter dous moletes de pan, unha galiña, chocolate de facer e media ou ben unha ola de viño[26]. E tamén podían tomalo con azucre como revela a devandita enquisa que acontecía en varios lugares da provincia de Ourense, nos que lle daban á muller parida caldo de galiña e viño (ou auga) con azucre.

Unha muller nada en 1918, no concello de Ames, sinalaba que era alimento moi propio para as paridas tomar viño tinto quente con azucre e pan durante sete semanas. Deste xeito, lembraba que ademais de tomar chocolate e *galiña:*

> E cando daba a lus (...) quentaban un pouco viño tinto que cho traía o padriño do rapas, traíache unha ola de viño e despois fasíase así, poñíano, quentaban aquel viño e botaban unhas sopas de pan, de pan de molete no viño, chamábanlle sopas borrachas (...) cando se daba a lus, daquela inda coidaban a un, inda bueno, inda, daquela si, sete semanas, bueno, eran sete semanas de dieta, ahora que despois; no primeiro comíase ben, despois xa se iba comendo como os outros[27].

No viño e na boa mantenza depositaban a súa confianza as sogras da vila da Fonsagrada, aínda en décadas recentes, en poder sentirse fachendosas das súas noras, de que parecesen ben robustas e coloradas, cando comparecesen diante dos veciños un domingo na igrexa, xa completamente repostas tras da convalecencia do parto[28].

Polo demais, tampouco era insólito que se lles dese ás mulleres que viñan de parir viños de graduación; por exemplo, de xerez, como se facía en Suarna. Pola contra, non era considerado axeitado que tomasen augardente en tal circunstancia[29]. Na zona de San Martiño de Broño (Negreira) aínda recentemente era tradicional levar ás mulleres inmediatamente despois do parto viño Sansón[30].

O LOCUS LABORAL, ÁMBITO PARA A BEBIDA DAS MULLERES

As mulleres tiñan tamén restrinxidos os ámbitos posibles para a inxesta de viño, que se circunscribían fundamentalamente á casa ou a algunha excepcional ocasión en que saían fóra dela, como podía suceder, por exemplo, con ocasión dalgunha festa ou romaxe. Ou ben, tamén,

26. Entrevista realizada por Antonio Mayo Ardións a Benilde Caamaño, nada en 1907 en San Martiño de Broño (Negreira).

27. Entrevista realizada por Eva Liñares Fernández a Josefa Domínguez Beade, nada en Bentín (Viduído, no concello de Ames) no ano 1918. Fondo HISTORGA.

28. Este feito foi constatado personalmente por Pegerto Saavedra, a quen agradezo que me referise a testemuña.

29. Entrevista a Antón Santamarina.

30. Entrevista realizada por Antonio Mayo Ardións a Benilde Caamaño, nada en 1907 en San Martiño de Broño (Negreira).

nalgún alto nas labouras ordinarias do campo ou nos quefaceres da industria rural doméstica, e de maneira moi especial nas mallas e nos fiadeiros.

Vaiamos por partes. As romaxes eran unha das contadas ocasións nas que as familias campesiñas comían e bebían con regalía. A literatura de Neira Cancela evocaba, nun interesante fresco costumista, unha romaxe celebrada nunha localidade da provincia de Ourense, a fins do século pasado, no que queda implicitamente claro que as mulleres bebían tamén, na compaña dos seus familiares, a fartar en tales ocasións. Así, uns paisanos celebraban unha cea ó aire libre na véspera do día de festa, no que pensaban asistir á misa da Virxe dos Remedios que tería lugar ó mencer:

> Todo respira goce y bullicio, bienestar y alegría; sobre la tostada alfombra del pavimento, en respetable círculo, con las piernas formando un lazo, cena la patriarcal familia campesina, iluminada por una vela de sebo, riéndose, hablando todos á un tiempo, arrojándose pedacitos de pan a la cara, y bebiendo sin limite, sin medida, hasta que la bota queda como cutis de vieja, arrugada y flácida[31].

Pero diciamos que as mallas eran tamén un momento propicio para beber. Así, unha muller nada nunha aldea de Negreira, en 1907, declaraba[32] que, por aqueles anos, con ocasión das mallas, no peculiar ambiente que se creaba nesta endeita comunal —traballándose moito pero facéndose tamén pausas para comer e beber, nas que se trouleaba moito e se vivía un ambiente festivo moi especial e no que eran posibles as licencias eróticas[33] (ás veces, cando a malla era grande, toda a cuadrilla quedaba a durmir na eira para reanudar o traballo ó día seguinte[34])— as mulleres podían pedir o viño con máis descaro e beber sen reparos.

Agora ben, convén insistir en que os lugares nos que a muller labrega podía beber rara vez se afastaban do ámbito laboral ou privado. Neste aspecto a diferencia é neta verbo dos homes que podían tomar alcohol con regularidade en lugares públicos, nas tabernas primordialmente. Pois ben, no marco dos traballos e os días hai que referirse ós fiadeiros. Neles, as mulleres púñanse a fiar na tardiña e se cadra se xuntaban cinco ou seis e, como recorda Benilde Caamaño que aconte-

31. Neira Cancela, Juan. *Montaña de Orense*. Imprenta de Idamor Moreno, Madrid, 1905, p. 64.

32. Entrevista realizada por Antonio Mayo Ardións a Benilde Caamaño, nada en San Martiño de Broño (Negreira) en 1907. Fondo HISTORGA.

33. Hai múltiples testemuñas etnográficas e literarias que amosan este peculiar cadro de costumes. Jesús Marquina Olmedo, que naceu en 1950, nunha aldea do concello de Sandiás, recórdao vividamente aínda por mor de telo visto na súa infancia nestas terras da Limia Baixa.

34. Así o relata Juan Neira Cancela en *Montaña de Orense*. Imprenta de Idamor Moreno, Madrid, 1905, p. 85.

cía nalgunhas parroquias de Negreira nas primeiras décadas deste século, á da casa ofrecía unha botella de viño ás visitantes[35]. Logo ían chegando os homes e normalmente armábase unha festa con cantos, bailes e enredos amorosos.

BEBER CON DISCRECIÓN E NO ÁMBITO DA PRIVACIDADE

Polo demais, o alcoholismo parecía exclusivamente un fenómeno masculino, na medida en que as mulleres non podían de ningún xeito confesar que bebían en exceso; dificultade que era tanto maior canto máis alta fose a súa posición social. A práctica social da inxestión de alcohol por parte das mulleres estaba condicionada pola estricta obriga da discreción, a simulación e o ocultamento. Beber con franqueza e descaro podía interpretarse como unha clara e intolerable provocación. Unha cantiga rexistrada na centuria pasada por Pérez Ballesteros, que se refire, case con total seguridade a dúas mulleres, dado o habitual rol de control e fiscalización do vecindario que historicamente desempeñaron[36], di:

D'a miña ventá ben vin
o que non quixera ver;
dices que non bebes viño
e yeu ben ch'o vin beber[37].

Por esa razón, como sinala Nourrisson[38], o machismo ambiental inducía ás primeiras militantes feministas a unha certa masculinización que conlevaba fumar e beber publicamente a fin de mostrarse iguais que os homes. George Sand, co *seu cigare à la bouche, verre en main* encarnaba este prototipo de perfecta *lionne*, segundo a terminoloxía da época. Co auxe do feminismo, expresado no primeiro congreso de mulleres, en 1878, unido ó anticonformismo dos medios literarios e artísticos da *Belle Époque*, asístese a un aumento deste tipo de comportamentos de alcoholización feminina como reacción á moral sexista dominante. Claro que isto non pasa pola mesma época en España. Aquí o movemento en favor dos dereitos da muller presenta un claro retraso, e as mulleres seguen a ter unha mentalidade conservadora, asumindo a función social tradicionalmente asignada. É moi elocuente a este

35. Entrevista realizada por Antonio Mayo Ardións a Benilde Caamaño, nada en San Martiño de Broño (Negreira) en 1907. Fondo HISTORGA.

36. Emmanuel Le Roy Ladurie preséntanos no seu *Montaillou* un tipo de muller moi curiosa, co ollo pegado ás portas, intentando averiguar o que pasa no interior da casa para comentalo coas veciñas. Cfr. Ariès, Ph. & Duby, G.: *Historia de la vida privada*, Vol. 2. Taurus, Madrid, 1988, p. 9.

37. Recollida en Abegondo (Betanzos), por Pérez Balleteros, José: *Cancionero popular gallego*, T., Ed. facsímil de Akal, Madrid, 1979, p. 267.

38. Nourrisson, Didier. *Le buveur du XIX siècle*. Éditions Alvin Michel, París, 1990, pp. 158-159.

respecto que Emilia Pardo Bazán fracasase na súa teima de publicar unha Biblioteca da Muller para dar a coñecer en España o feminismo europeo, por desinterese das propias mulleres, véndose obrigada a orientar a colección cara ás receitas de cociña, que era o que de verdade parecía preocuparlles[39].

DOZURAS ALCOHÓLICAS FEMININAS

En materia de viño sucedía algo que se repite coas bebidas destiladas. Establecíase unha correlación entre o degrao de dozura e de ausencia de tal rasgo (ou, se se quere, de sequedade) respectivamente co universo feminino e masculino. Adozar con mel o viño común de baixa graduación, era moito máis habitual nas mulleres que nos homes. Tal correlación aparece sinalada nunha cantiga popular de intención pícara:

Castañasasadas
e viño con mel;
e a miña señora
detrás do tonel[40].

A cuestión apréciase moi ben no terreo dos viños de alta graduación. En xeral os axerezados, tostados, portos, e demais desta índole considerábanse idóneos para as mulleres, e tamén como un reconstituínte para a infancia. É francamente extravagante atoparse cun labrego galego que no século pasado botase man de tales dozuras. Os casos de mulleres son, pola contra ben abondosos. Deste xeito, se recorremos á literatura temos, por exemplo, unha *novela de costumes gallegas*[41], publicada por primeira vez en 1899, onde unha moza, despois dun trance apurado para a súa honra, "tomou unha taciña de caldo, e bebeu a puro rogo de Matías, unha copiña de viño tostado". Neste caso

39. Así o confesaba a propia Pardo Bazán nun prólogo: "Tiempo ha fundé esta Biblioteca de la Mujer, aspirando a reunir en ella lo más saliente de lo que en Europa aparecía sobre cuestión tan de actualidad como el feminismo. Suponía yo que en España pudiera quizás interesar este problema, cuando menos, a una ilustrada minoría. No tardé en darme cuenta de que no era así. La Biblioteca tuvo que interrumpirse en el noveno tomo, a pesar de mis esfuerzos por prestarle variedad, mezclando en ella obras de historia y de devoción. Encariñada, sin embargo, con la idea, siempre esperaba el día en que la Biblioteca continuase: sólo que, aleccionada por la práctica, y como en los años transcurridos no se hubiesen presentado sino aislados y epidérmicos indicios de que el problema feminista, que tanto se debate y profundiza en el extranjero, fíjase la atención aquí, decidí volver a la senda trillada, y puesto que la opinión sigue relegando a la mujer a las tareas caseras, me propuse enriquecer la Sección de Economía Doméstica con varias obras que pueden ser útiles, contribuyendo a que la casa esté bien arreglada y regida". Cfr. Pardo Bazán (Condesa de): *La cocina española antigua*, Ed. Poniente (edición facsimilar), Madrid, 1981, pp. 3 e 4.

40. *Cantigas do viño. Recollidas do pobo.* Ed. Castrelos (O Moucho), 3 ed., (1 ed. 1968) Vigo, 1974, p. 15.

41. Xan de Masma. *¡A Besta!* Galaxia, Vigo, 1993, p. 228.

concreto queda ben claro que o viño doce non só é unha preferencia feminina, senón que os homes o consideraban tamén axeitado á súa peculiar condición.

En Francia, os viños doces considerábanse un medicamento especialmente apropiado para as mulleres, quizabes pola concomitancia que presenta co rasgo similar que se supuña peculiar do temperamento feminino. Deste xeito, e coa ilusión de tomar á vez un líquido de sabor agradable ó tempo que fortificante e medicamentoso, tomaban viño de quinina, de Málaga, de Madeira ou de Samos, que tiñan unha graduación de alcohol próxima ós 20 graos. Daquela, moitas mulleres alcoholizábanse de xeito inconsciente.

X. C.

A cidade dos Césares

● VÍCTOR FREIXANES. *A cidade dos Césares*. Xerais, Vigo, 1993.

Quen pretenda falar de *A cidade dos Césares* terá que comezar, inevitablemente, dicindo que foi a novela que conseguiu que o Premio de Narrativa Torrente Ballester recaese, por vez primeira, nunha obra escrita en lingua galega. E isto non é só garantía da calidade do texto, que tivo que competir con outros moitos antes de destacarse como gañador, senón tamén do grao de desenvolvemento e madurez ó que chegou nos últimos tempos a nosa narrativa, liberada de traumas coutadores e de escravitudes minifundistas e curados os seus autores de complexos de inferioridade. Con esta novela fica abondo demostrado que desde o galego é posible competir, sen sumisións interesadas nin falaces autosuxestións, con novelas escritas noutras linguas, e que dese reto as nosas poden saír non só airosas senón tamén gañadoras.

A cidade dos Césares é un texto que se resiste á definición xenérica. Pode ter algo de novela histórica, se nos conformamos cun nivel de lectura que se detén no que o texto ten de narración dos acontecementos que desencadea a emigración colonizadora dun fato de labregos e artesáns galegos organizada polos ministros do rei Carlos III. Este grupo parte da Coruña en 1779 para instalar enclaves de civilización nas arredadas terras da Patagonia, ese espacio tan noso, que fixo fértil o sangue de tantos heroes solitarios e que felizmente Xavier Alcalá nos está ensinando a recuperar como parte da nosa memoria histórica. E Freixanes amósanos, teño que confesar que ante o meu fascinado e ignorante abraio, como esa memoria agroma xa de moi lonxe e, esgaravellando sempre na codia do noso irredento sentimento de pobo, segue a ensinarnos que esa memoria, coma tantas outras cousas, foinos escamoteada (se non furtada) pola Historia.

Hai, sen dúbida, un primeiro e válido nivel de lectura que ve no texto unha libre recreación destes feitos, potenciada polos mapas e polas citas coas que se abre o libro, que retan a imaxinación dos lectores nun exercicio verosimilista ó que non é alleo o xogo lingüístico que o autor practica cos americanismos, contribuíndo a dotar ó discurso do narrador dunha grande credibilidade. O gran interrogante que *A cidade dos Césares* nos inspira, neste primeiro nivel de lectura, é ¿el sería así como aconteceu?, pois o certo é que o autor nos convida xa desde o principio a camiñar no gume que separa a ficción e a realidade, situándonos moi preto dos lindes da épica. *Coitado do país que precisa heroes,* dicía o Galileo Galilei de Brecht. Coitados de nós, que andamos sempre a procura duns devanceiros gloriosos que a Historia (esa que se escribe con maiúscula), cal Cronos implacable, devorou.

O narrador desta historia é Basilio Vilariño, piloto da devandita expedición e devoto servidor do capitán don Xoán de la Piedra, misterioso cabaleiro galego que fai desta empresa o móbil da súa vida. Este exercerá sobre o piloto unha fascinación ás veces difícil de entender, sobre todo conforme a narración avanza cara ó final e o lector vai descubrindo como o capitán paga co menosprezo a lealdade do seu piloto e como baixo a súa carauta de visionario soñador se agocha a voracidade dun temperamento conquistador. A existencia fenoménica do relato xustifícase pola presencia case muda do gaiteiro Chinto de Muras, narratario que comparte co piloto a súa condición de ánima: o miolo do relato é un extenso *flash-back* feito cen anos despois, cando ambos os dous asisten, xa defuntos, á batalla dirixida polo arxentino Xeneral Vintter que porá punto final á chamada "campaña do deserto" coa que rematou o proceso de submisión da poboación indíxena daquelas terras.

Pero aínda que esta historia é o núcleo principal da novela, o certo é que o narrador, transformándonos ocasionalmente en narratarios gracias á ubicuidade que lle concede a súa condición de ánima e gañando así a nosa complicidade para a súa andaina fabuladora, cóntanos tamén a chegada de Vintter e os seus soldados, victoriosos pero derreados, á colonia de Nova Esperanza. A roda da Historia é imparable pero, como di unha sombra na primeira frase da novela, é "a mesma vella historia que se repite", aínda que sexa cen anos despois. Semella que nunca aprenderemos, que vimos a este mundo destinados a cometer os mesmos erros que os nosos pais, e que os pais dos nosos pais. Destinados a bater de novo na mesma pedra coa que xa toparon eles. ¿Non hai nin unha fírgoa de esperanza? Non quere Freixanes dar respostas ós interrogantes que a súa novela abre neste segundo nivel de lectura, que só activará aquel lector disposto a procuralas pola súa conta.

Toda esta mesta diéxese aliméntase da gorentosa lingua que caracteriza a prosa de Freixanes. Segue este fiel a unha ducia de palabras inconfundibles sobre as que constrúe ese seu mundo de "cavorcos" e "labaradas", de "cataclismos" e "alimarias", linguaxe apocalíptica, vertixinosa, envolvente, que o lector ten que escoitar e saborear, e na que se apoia o ritmo marcado, repetitivo e implacable das súas novelas. É este un ritmo tiránico, ó que o lector ten que someterse ou renunciar. Aquí non vale a lectura consumista de quita e pon. Freixanes esixe un compromiso pleno co seu texto, compromiso que, claro está, non todos os lectores estarán dispostos a facer. Mais coido que tras as merecidas vacacións que para o autor debeu ser a escritura de *O enxoval da noiva,* a súa segunda novela, Freixanes reencóntrase cos seus incondicionais, con aqueles que o defendemos, cando foi da publicación de *O triángulo inscrito na circunferencia,* a capa e espada, asumindo mesmo sermos uns masoquistas. Pois si. Porque para moitos lectores o acto de lectura tamén é, ás veces, unha doce e engaiolante submisión.

Se cadra, a lentitude coa que avanza a acción semiotiza no plano discursivo a situación diexética na que se atopan atrapados os personaxes: esmagados por unhas circunstancias inhumanas e víctimas dos males propios da súa mesma condición humana, ven pecharse o círculo do sufrimento, da miseria e do fracaso. Se isto é así, e o ritmo narrativo pretende reproducir o dos acontecementos, entón temos que dicir que o resultado é excesivo. Hai unha parte central na novela na que o lector adoece atrapado no novelo duns feitos que magoan pola súa absoluta carencia de expectativas. Pois nós perdemos a fe moito antes que don Xoán de la Piedra, moito antes que o Piloto; a partir de aí, fáisenos difícil acompañalos con convicción na teimuda procura do seu soño.

Onde tamén ficamos engaiolados, e agora hai que recoñecer que deleitosamente, é no personalísimo universo creativo de Freixanes. O lector fiel sénte-

se recompensado ó reencontrarse con Vilanova de Alba, aínda que só sexa nunha rápida referencia; coa árbore senlleira, espello da morte; coa lembranza de don Bartolomé Mariño; con aquelas pombas rizadas coas que xogaba María Eulalia, agora transformadas, por mor da maxia da metáfora, en naos ansiosas de vento; ou co mar dos Espellos. Paseniñamente, avanza Freixanes non só na procura dunha poética propia e inconfundible, senón tamén na construcción dun macrotexto, dun universo ficcional de seu, que resulta máis acolledor canto máis se visita. E o autor, xeneroso cos seus devanceiros, faille tamén un oco neste universo a Cunqueiro e ás teimas sochantrescas polas pumariñas, palabra esta que ten a virtude, só con escribila (non digamos xa ó pronunciala) de encher os nosos sentidos co sabor e o arrecendo das mazás frescas.

A cidade dos Césares é só un soño e, coma os mellores soños, cómpre non mentalos demasiado para non desgastalos. Así, da tal cidade só se fala un par de veces ó longo da novela e sempre de pasada, baixiño, coma quen se resiste a divulgar un preciado segredo. Pero abonda. Porque é o símbolo dos mellores soños: aqueles capaces de dotar de sentido a existencia humana, de infundir nun fato de homes o pulo imprescindible para levar a cabo tamaña empresa e, loitando contra todo, convertelo en realidade. Se cadra, é a isto ó que nos convida a novela.

DOLORES VILAVEDRA

Crónica do canto do galo insomne

● XOSÉ ALVILARES. *Memorial de agravios*. Galaxia, Vigo, 1992.

"... aquel Seminario de Lugo da postguerra, entre o cemiterio e o cárcere" (p. 171). Con este humor irónico, cargado de agresividade, o libro de Xosé Alvilares vai substanciando ese memorial ou recurso xudicial de agravios. Que o faga desde unha memoria agraviada e belixerante, como o autor recoñece (p. 10) dálle ó libro un interese vital que supera, con moito, o que se podería esperar, a priori, da autobiografía dun crego. Se os que viviron aquel catolicismo patético dos tempos de franquismo se han ver reflectidos nesta obra, os que del se distanciaron verán xustificadas as súas prevencións. Cando un chega ó final da súa lectura a penas pode crer que inxeriu case que catrocentas páxinas de literatura.

O prego de cargos co que o autor vai aliviando a súa agraviada memoria é esa gravidade ou peso no que o quixeron educar no seminario de Lugo: a gravidade sacerdotal. A temperá indisciplina deste seminarista que se revira continuamente contra comportamentos solemnes e mexeriqueiros convérteno nun *maldito,* característica que o ha acompañar durante toda a súa carreira eclesiástica, que el non quere que sexa tal.

Pero Alvilares non é un iconoclasta nin un resentido. Conserva en todo momento o control emocional e a distancia crítica do intelectual que non se deixa envolver polos acontecementos. Motivo polo que o libro garda unha aparencia de obxectividade da que non está ausente nin a autocrítica nin a ponderación do que hai de positivo nas negatividades que el vai peneirando.

Unha das posibles claves de lectura é a da contraposición do capítulo primeiro cos restantes. "Memoria do paraíso. 1928-1937", é o seu título. Entre esa media de ducia de excelentes estudios sobre etnografía e antropoloxía da parroquia galega, este capítulo no que narra a súa infancia na aldea de Axulfe merece un posto de honor. Tanto máis canto que a descrición é viva e refírese ó acontecido ó noso protagonista. O libro xa pagaría a pena só por este capítulo.

En Axulfe, paraíso, todo é leve, natural, gratuíto e mesmo gracioso. A mesma experiencia relixiosa familiar é rica e sa, nada traumatizada. Deste universo natural vai pasar a un mundo "sobre-natural" no sentido máis antinatural da palabra. Dío el mesmo: "A contraposición de aspectos coma 'natural' e 'sobrenatural', coas variantes 'material'/'espiritual', 'temporal'/'eterno', faise, en casos, excluínte. Ou natural ou sobrenatural, pero non as dúas cousas á vez" (p. 296 e ss.).

Cando entra no seminario, ábreselle a *porta estreita* (1937-1944), que tal é o título do segundo capítulo. No clima sórdido das dúas guerras —española e mundial— os seminaristas son estimulados a supera-la rusticidade da que son portadores por natureza e orixe rural para entraren nunha falsa urbanidade feita de formas baleiras e artificiais. A artificialidade do seminario contrasta, unha vez máis, coa naturalidade do mundo labrego do que o protagonista procede.

Non cabe dúbida de que este memorial que quere desagraviar debeu de provocar, coa súa publicación, numerosos agravios na cidade bimilenaria de Lugo. Alguén lle criticou este certo localismo ó libro, pero eu considero que constitúe un dos seus máis seguros acertos, que son moitos. O lector sábese perante unha experiencia ben concreta e real, e se descoñece o ámbito xeográfico e humano, sempre percibirá que a idea vén apoiada polo dato. Se é sabedor do contexto vital gozará aínda máis, pero se o sospeita, como é o meu propio caso, quedará acuciado pola sobriedade dos datos, que se quererían aínda máis explícitos.

E esta é a característica suprema do libro: a ascensión da experiencia concreta á reflexión intelixente e universalizadora. Quizais a situación eclesiástica de Lugo, con ser típica, era extrema, no sentido de que as xerarquías e os seus máis íntimos colaboradores disfrazaron o seu poder abusivo baixo a encubridora capa dun espiritualismo desencarnado, sobrenaturalista, que serviu de coiraza contra a renovación conciliar, quedando, no mellor dos casos, nun reformismo maniño.

A inoperancia dos mandos eclesiásticos daquela diócese pode explicar que o grupo lugués de cregos concienciados fose o máis radical de Galicia na súa traxectoria posconciliar. Aí queda constancia do seu empeño por promover, con escaso éxito, aquel movemento contestatario que se chamou "Operación Moisés" (p. 289 e ss.), que correspondía a unha crítica radical á complicidade da Igrexa co franquismo e que non tivo viabilidade; ou, coma máis sonada mostra do espírito crítico do grupo, cando no Corpus de 1973 se poñen a xantar, na escalinata do palacio episcopal, pan con touciño, coma os labregos, á mesma hora que os bispos de Galicia e os seus poderosos invitados laicos van celebrar banquete (p. 328).

Lugo leva as culpas, pero cando as formas cambian —coma no caso da súa breve estadía na universidade de Comillas— o agraviado decátase que o mal é máis de fondo. Os mesmos que torcían as liñas querían convencelo de que Deus escribe con "As liñas tortas" (1944-1951); frase que lle dá o título para o seu terceiro capítulo. Nel analiza o dogmatismo da formación eclesiástica e o clima de nacional-catolicismo, que denuncia o autor, que se vai distanciando

do franquismo, pero aínda profesa simpatías por un falanxismo social do que o dictador se desembaraza.

Memorial de agravios non é un libro simple. Se por unha parte constitúe unha áxil crónica que se le coma novela, por outra parte, sen chegar a ser tratado doutrinal, é un libro que se eleva á teoría, tanto no sentido etimolóxico de contemplación coma no habitual de reflexión conceptual. A biografía faise continuamente teoloxía, e, dada a bagaxe cultural e filosófica do autor, e a súa cumprida dedicación ó cultivo literario e á lectura de clásicos contemporáneos, o libro queda moi lonxe do mundo dos chismes para entrar no ámbito da construcción ideolóxica.

Pero a crónica nunca falta. No capítulo IV —"Áspero mundo" (1952-1964)— o autor fai un percorrido, desde a súa primeira parroquia do Cebreiro, por toda a xeografía espiritual da Igrexa, no que a dialéctica entre o particular e local e o máis amplo mundo adquire todo o valor patético que acompañou ós tempos previos ó Concilio. E nisto chegou Xoán XXIII. "A Igrexa ponse ó camiño"(1964-1973) é o título do capítulo V.

Xosé Alvilares vivira ata daquela coma un maldito, lonxe non só do poder, senón tamén da benquerencia dos que del gozaban e abusaban. Dalgún xeito é a crónica da xeración dos transgresores: daqueles que coma intrépidos autodidactas tivemos que intuír eses camiños que logo o Concilio ratificou. Pero se algúns vivimos a fortuna de sermos benditos, mesmo bendicidos pola comprensión do noso bispo, Alvilares sufriu unha experiencia realmente dorosa, pero consoladora: á incomprensión do cume xerárquico correspondíalle o aprecio da base do clero.

Isto evidenciouse cando, con ocasión da Asemblea Conxunta de bispos e cregos, foi promovido polas votacións democráticas á representación para o diálogo que se estableceu nas diócesis, no ámbito galego en Santiago e no estatal en Madrid. Dese acontecemento singular, que logo foi frustrado por quedaren os recursos en mans dunha xerarquía inmobilista, fala polo miúdo, e tamén se refire —por tres veces e moi de pasada, o que é un elocuente sinal da súa severa descalificación—, a esa gran trampa que foi o Concilio Pastoral de Galicia do que el, coma outros fixemos, se negou a ser cómplice.

Resulta, sen embargo, sorprendente, que en nada se refira a aquel movemento de cristiáns galegos que se chamou, en primeira instancia, Coloquio Europeo de Parroquias, e que tanta incidencia tivo en Galicia e no mesmo Lugo. Acaso foi para Alvilares algo meramente instrumental, pero cumpría dicilo, por levantar acta memorial dun desagravio do que se beneficiou a Igrexa galega.

Todo o diálogo coa cultura contemporánea secularizante, e a marcha atrás que se vén experimentando actualmente, promovida desde Roma, é analizada no VI e derradeiro capítulo: "Aunque es de noche" (1973-1991), en título castelán que toma prestado de San Juan de la Cruz.

A noite xoga un papel importante na simboloxía negativa de Alvilares para caracterizar esa experiencia que ten dunha Igrexa lúgubre, paralela á do crego rural do libro de Bernanos, a quen cita a miúdo. En plena invernía de 1951 foi ordenado sacerdote e disuadido por un amigo para que no recordatorio non puxese a frase de san Paulo: "A noite quedou atrás, o día bótase enriba" (p. 179 e ss.). Pero o texto paulino fala de refugo das tebras para se revestir de luz. Por iso, esta crónica autobiográfica respira máis esperanza ca fracaso.

O papel da luz represéntao a memoria do mundo rural en Axulfe, ó que Alvilares retorna con frecuencia e coa que pecha o libro. No derradeiro pará-

grafo elabora este expresivo discursiño: "Hai tempo que pechou a noite. Hai unha leve claridade de luar que non sei de onde vén. A lúa debe de estar detrás da casa. No cemiterio as paredes da capela sobre a sepultura dos meus branquean baixo o luar" (p. 388).

E, no medio da noite, o símbolo do galo insomne, que corresponde a un proxecto que o autor levaba na mente para unha revista *non-nata,* porque era "un símbolo á medida das necesidades. Porque [...] o galo mantiña a distancia, a ironía escéptica respecto ó propósito reformador [oficial]. Pois o galo é petulante, audaz e exhibicionista, pero non o é gratuitamente, xa que afronta o risco de ser decapitado" (p. 282).

E Alvilares continúa: "O símbolo apuntaba directamente á forma de empeño. Estridente e alborotador: a 'piqueta' de galo, 'o clarín da aurora'. Pero supoñía, implicitamente, un xuízo negativo sobre a situación presente da que había que saír, da que se esperaba saír. Estabamos na noite [...] O galo podía servir, pois, coma expresión da existencia cristiá coma renacemento permanente, coma non aceptación do dado, coma utopía".

XOSÉ CHAO REGO

Narrativa de onte

● XAN DE MASMA: *¡A besta!* Galaxia, Vigo, 1993.

A publicación de *¡A besta!* ten que ser recibida con ledicia porque se trata dunha novela que, ocupando un dos primeiros postos na recuperación do galego como lingua narrativa, era practicamente descoñecida. De aí que sexa moi de agradecer o esforzo que conxuntamente realizaron Modesto Hermida e Carme Hermida para que poidamos dispoñer dela. A novela inicia, ademais, unha esperanzadora colección que ten como lema "Narrativa de onte" na que supoñemos aparecerán outras rarezas interesantes.

¡A besta! é o resultado (un tanto caótico) da mestura de tres ingredientes hoxe conmovedores pola súa inxenuidade e idealismo: socialismo utópico, ruralismo edénico e costumista e carlismo.

E califico de conmovedores a estes tres ingredientes porque todos eles son, hoxe, pasado romántico ou posromántico, nunha palabra: historia. Unha historia morriñosa, chea de señardade decadente que aínda move esas fibras emotivo-primitivas que todos levamos no noso encoirado corazón. Porque ¿quen non se sentiu algunha vez engaiolado polo carlismo romántico que se saborea nas páxinas de Valle-Inclán? Ou ¿quen non bota de menos ese mundo de verdor de castiñeiros e carballos, de bidueiras e bieiteiros dos idílicos vales galegos que pinta, por exemplo, Añón? Ou ¿quen non admirou con envexa ese vivir acorde cunha estructura social que respondía á xustiza do Antigo Réxime e que tantas veces pintou con admiración nos fidalgos do século XVIII Otero Pedrayo? Todo o pasado idealizado é señardoso e a historia de *¡A besta!* remítenos á loita idealista, ó triunfo dos bos sobre os malvados gra-

cias á xustiza divina, ó paternalismo social utópico..., en fin a un mundo que para os galeguistas resulta transparente e conmovedor. Xan de Masma ama a súa terra e por iso escribe unha novela, por militancia e didactismo, como bo romántico (aínda que sexa desfasado). E nela presenta a súa visión sobre Galicia: a miseria dos labregos, o egoísmo primitivo dos señores sen pedigree, as posibles caritativas solucións a estes problemas (sempre enfocadas desde o poder tradicional do Antigo Réxime), a súa querencia á nai-terra e ós seus costumes, etc.

É evidente que estes son demasiados elementos para a realización dunha novela de corte tradicional. De aí que o resultado sexa un relato caótico onde hai partes eminentemente didácticas, partes evocadoras, partes nas que abunda a ficción e partes nas que o relato toma forma de memorias biográficas. Se eliminamos o principio, o final e algunha das páxinas centrais do relato, que teñen como principal intención exemplificar o socialismo utópico católico que move ó autor (páxinas asociadas ás doutrinas de León XIII) atoparemos en *¡A besta!* esencialmente dúas partes: a que conta a historia da escravitude labrega de Pepiña e a que narra o carlismo de Pedro. O autor buscou relacionalas a través dos personaxes, pero non o conseguiu plenamente, pois ambas historias son máis paralelas que tanxentes (a historia de Pepiña está practicamente rematada a partir da morte do cacique, don Policarpio, e a de Pedro cínguese principalmente ó carlismo da segunda parte).

A primeira, é dicir, a historia de Pepiña, é a máis caótica porque é a que serve ó narrador de principal caixón onde introducir todas as súas lembranzas e intencións: a descrición da vila de Mondoñedo, da súa bisbarra, do mercado que nela se fai, das festas do Corpus, da malla, das eleccións políticas, da explotación e mobilización militar do labrego, etc. Isto motiva tamén que o autor non se pare en demasía na descrición dos personaxes que acaban sendo estereotipados. A doce Pepiña, sumisa co pai pero defensora a ultranza do honor, é unha tradicional beleza barroca entrada en carnes como as mulleres de Rubens. Don Policarpio é o porco concupiscente que só vive para o seu corpo. Senón fose porque Xan de Masma nos di o contrario, pensaríamos que a besta que dá título ó libro é este hipopótamo carnal que funciona de antagonista.

A historia de Pedro, aínda sendo tematicamente máis unificada, tamén lle dá pé ó narrador para describir non só as guerrillas galegas e o desenvolvemento dos principais acontecementos da terceira guerra carlista, senón outros aspectos coñecidos polo autor, como son a emigración en Cuba ou o exilio en Francia.

Todos estes aspectos (e moitos máis que se deben salientar nun estudio demorado da obra) non impiden, non embargantes, que *¡A besta!* resulte unha novela interesante e entretida, principalmente pola axilidade e variedade temática e pola curiosidade do seu contido. Pero non quixera terminar esta reseña sen salientar o que eu considero principal valor de *¡A besta!*: a amenidade conseguida sobre todo pola directa comunicación que establecemos coa voz do narrador omnisciente. Este narrador convértese, quizais sen querelo, no principal personaxe da novela, apelando directamente ós lectores a través da segunda persoa plural e levándoos da man pola historia que se albisca como unha rica viaxe autobiográfica levada á ficción.

M. RÍOS PANISSE

Xograres e Trobadores

- PERO DA PONTE. *Poesías*. Edición de Saverio Panunzio. Galaxia, Vigo, 1992.
- VALERIA BERTOLUCCI PIZZORUSSO. *As poesías de Martín Soares*. Galaxia, Vigo, 1992.

A literatura galega tivo un devir histórico que a fixo singular en moitos aspectos. Un deles, sen dúbida, é o marcado das súas etapas de éxito, postración e relanzamento, sempre como consecuencia de circunstancias histórico-sociais, pero non sempre con claras concomitancias na situación político-económica do noso país.

A temática que atrae hoxe a nosa atención céntrase na etapa medieval da nosa literatura, aquela etapa primixenia en que os nosos poetas espallaron o seu pulo creador e o seu gusto e supostos estéticos por grande parte da península, ata o punto de converter a súa lingua en soporte lingüístico —necesario e ineludible— da poesía lírica de varios reinos hispánicos que posuían outra lingua de seu.

Esa etapa de florecemento e expansión non sempre estivo presente na consciencia creadora colectiva galega, pois, durante séculos, a obra dos nosos trobadores, xograres e segreis —aínda que se tiña noticia dela—, permaneceu agachada no fondo das bibliotecas, esperando o alborecer de novos tempos.

Leva xa anos a comunidade científica internacional interesándose por aquel mundo poético trobadoresco, pero na nosa patria parece que non é senón nos últimos tempos que ese interese aflora en realizacións prácticas e continuadas que procuran a difusión e mellor coñecemento da obra dos nosos trobadores. Así, recentemente puidemos disfrutar en Santiago coas investigacións presentadas no Congreso Internacional "O Cantar dos Trobadores", do que agardamos a publicación das Actas correspondentes. Así mesmo, parece que as editoriais se suman a este pulo difusor. Á parte de honrosas excepcións anteriores da Editorial Galaxia, do Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago, e da Editorial Sotelo Blanco, hai moi pouco tempo que Edicións Laiovento adicou sendos volumes á edición crítica das cantigas dos trobadores Fernan Paez de Tamalancos e Rodrigu'Eanes de Vasconcelos, retomando a temática medieval que xa aparecera nun ensaio de Teresa López nun dos primeiros volumes publicados por esta empresa editorial.

É de rigor constatar que neste renacer do interese pola poesía medieval foi pioneira a Universidade de Santiago, a través do seu Departamento de Filoloxía Galega, que organizou un extraordinario curso de doutoramento sobre esta materia no bienio 1989-1991.

Agora a Editorial Galaxia retoma este labor de recuperación e análise das nosas orixes líricas, coa creación dunha nova colección que, dirixida por G. Tavani, R. Álvarez e H. Monteagudo, vén de facer entrega dos seus dous primeiros volumes, que poñen ó noso dispor as cantigas de Pero da Ponte e de Martín Soares.

A colección leva o definitorio —e, para nós, atractivo— título Xograres e Trobadores, e agardamos que sirva para facilitarnos o coñecemento da obra dos nosos poetas medievais en edicións fiables e con estudios serios sobre as súas figuras. Porque o certo é que a colección aparece sen máis, sen unha mínima presentación que indique ó lector unha maior definición temática do que vai ser o seu contido, á parte do que obviamente indica o propio título da colección. ¿Acollerá só obra poética dos trobadores? ¿Acaso terán cabida nela

ensaios xerais ou particulares sobre diferentes aspectos da poesía deste período? ¿Incorporará estudios inéditos, ou soamente se centrará na recuperación de investigacións que son de difícil acceso ó público por razóns editoriais ou de lingua?

As obras que hoxe nos ocupan son estudios básicos e xa clásicos sobre os nosos trobadores Pero da Ponte e Martin Soares, publicados en Italia hai anos, 1967 e 1962 respectivamente, e aparecen agora en traducción ó galego.

O volume *Pero da Ponte. Poesías*, da autoría de Saverio Panunzio, recibe a súa versión galega da man do profesor Ramón Mariño, que fixo unha traducción precisa e axustada. Soamente indicar o meu gusto persoal pola forma *cantiga*, e non *cántiga*, que é a empregada na obra, aínda que ambas son correctas.

O estudio aparece exactamente igual que no ano 1967, sen revisión ningunha, nin unha posta ó día de orde bibliográfica, supomos que por considerar o seu autor que isto era o pertinente.

O volume consta dunha introducción composta por catro capítulos nos que se nos dá unha noticia bibliográfica, elementos biográficos, análise temática do cancioneiro do autor e estudio da métrica e estilo empregados. A segunda parte da obra é a edición crítica dos textos, que se presentan, en xeral, agrupados por xéneros: amigo, amor, tenzóns, prantos e poesías de circunstancias, *escarnho e maldizer*. Complétase cunha táboa de correspondencias das cantigas nos Cancioneiros B e V, glosario, e índices das obras citadas, do incipitario e onomástico.

O documentadísimo estudio e edición de Valeria Bertolucci Pizzorusso sobre *As poesías de Martin Soares*, realizado hai trinta anos, recibe agora, na súa versión galega, unha lixeira posta ó día nos aspectos que á autora lle pareceron máis urxentes: corrección de erros e incoherencias e algunha modificación textual das súas lecturas anteriores. A obra presenta, ademais do estudio introductorio e a edición depurada e moi sopesada criticamente dos textos, a súa táboa de correspondencias en A, B e V, índice de rimas, de obras citadas, léxico e onomásticos.

A traducción realizouna con toda fidelidade o profesor Ernesto González Seoane que soubo transmitir a precisión e riqueza do texto orixinal.

Actualmente, a profesora italiana está a preparar unha segunda edición, na que revisará e actualizará o seu traballo, tendo en conta as novidades e adiantos que se produciron neste eido das ciencias filolóxicas.

LYDIA FONTOIRA

Fascinación e deslumbramento do hermetismo

● MANUEL XOSÉ NEIRA. *Abandono da noite*. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Ferrol, 1993.

Este libro, último Premio Esquío (1992), continúa a liña poética premiada na pasada edición, que gañara Xosé M. Millán Otero con *Este é o tempo do sal*. Outra volta, o xurado primou o ton épico e o discurso pulido e simbóli-

co, que a penas se atopa noutras colecciónS. Esta procura dun código tan concentrado, polisémico, autónomo e mesmo críptico, contrasta con esoutras tentativas recentes, moito máis diáfanas, dominadas pola narratividade, a intertextualidade e a transparencia da voz poética. A priori ningunha das dúas pers-pectivas estéticas é mellor cá outra pero ambas corren o risco de non provocar emoción no lector cando caen nos extremos pois, se a simplificación excesiva produce textos insulsos, sen interese e carentes de literariedade, o exceso na hiperconnotación e no procedemento conceptual fai incomprensible o texto poético e precisa dun lector fortemente entrenado para descifrar o discurso. Manuel Xosé Neira prefire, sen lugar a dúbidas, esta segunda opción, mesmo a costa de ennovelarse ás veces na súa propia complexidade.

Por iso, *Abandono da noite* é un libro de catador, só apto para minorías que gosten de paladear un discurso particularmente inzado de símbolos polisémicos sobre os que vai construíndo a súa cosmovisión. A partir do símbolo central, a *noite* (que é asemade fuxida, misterio, negatividade e preludio da alborada), tenta calibrar a magnitude dalgúns dos valores espirituais dos homes (así, en plural, como conxunto de individuos): a *memoria* —tanto a común, dominada polo primitivismo e a visión épica, como a particular, concretada na infancia—, o *encontro telúrico* coa carne e coa terra, e o *tempo* como concepto absoluto. É de grande axuda o prólogo útil de Xulio L. Valcárcel, quen xa fixera o mesmo no libro anterior de Manuel Xosé Neira, *O mar perdido* (1990). Da súa man podemos decodificar, diseccionar e, quizais, interiorizar unha lectura destes poemas.

Abandono da noite, que recolle composicións de entre 1987 e 1992, significa unha continuación máis elaborada, máis abstracta, da liña amosada no seu anterior libro, polo que é recomendable a lectura seguida de ambos os dous. Nel xa aparecía unha forma núa, poboada por símbolos e signos de puntuación que marcan silencios, xustaposicións..., e que aparecen tamén neste último libro, aínda que sen chegar ó extremo conceptual de Miguel Sande en *A traxectoria caótica do péndulo* (1990).

Non se trata dun poemario senón dun libro de poemas constituído por pequenas pezas moi elaboradas e independentes entre si, que, sen embargo, aparecen dispostas en catro partes, nun intento de estructuración é, ó meu ver, innecesario por falta dunha mínima unidade interna dentro de cada parte. O libro complétase cuns versos introductorios, a xeito de poética, tirados do propio libro,

O poema é un río de fronteiras
que nace nun territorio de tanteos e cabalos

e cun longo poema épico final, "A terra no tempo", que recolle as teimas e os símbolos empregados no libro (a noite, a idea de tránsito polo bosque, a terra e o tempo como conceptos totalizadores) nunha feitura diferente á dos outros poemas épicos do libro.

Para mellor plasmar a esencia dalgúns sentimentos universais e atemporais, desaparecen os indicios espaciais concretos e diferenciadores —agás unha referencia a Compostela, en canto que espacio mítico— e o tempo aparece nunha dimensión filosófica. Esta reflexión épico-lírica sobre a memoria, sobre a terra e, en menor medida, sobre a palabra, articulada nun complicado sistema de símbolos, faise explícita en dous planos simultáneos. No plano máis concreto, o de ton lírico, aparece o reencontro coas experiencias propias, persoais (a infancia e o amor), e nel atopamos as composicións máis nidias, mellor conseguidas. No plano abstracto, o ton épico rastrexa na memoria ancestral común e na

vinculación á terra e pretende acadar un chanzo máis alto na reflexión sobre conceptos universais elaborados. Ambas as dúas lecturas superpóñense nalgúns poemas, mesmo naqueles nos que fala en primeira persoa, porque a voz poética empéñase en ser voz común e, deste xeito, a recuperación do pasado individual e do pasado colectivo convértese nunha *memoria mítica.*

Parte da elaboración dun complexo, e ás veces impenetrable, sistema simbólico. Arredor da *noite,* elemento clave do poemario e plurisignificativo, dispóñense os outros símbolos e os campos sémicos que o arroupan: o *bosque* indica o trascurso da vida, o campo sémico de *lume,* que é tamén polivalente, designa a paixón e, sobre todo, os vestixios da memoria ancestral *(remol, brasa e lareira), os cabalos* son a forza... A dimensión mítica apóiase tamén nunha atemporalidade poboada por guerreiros fortemente vencellados coa terra,

Os homes velaban pé das medas
a presencia ameazante
das nubes de aceiro

por cervos recollidos da simboloxía medieval, e asociados á inevitable fonte que completa a significación erótica, por animais máxicos (unicornios) que exaltan a compoñente épica, o reencontro coa terra...

Os elementos paisaxísticos non fan referencia a lugares concretos (xa dixemos antes que non hai unha ubicación espacial), senón que serven para describir desde un plano concreto sensacións abstractas, para facer xeografía erótica dun corpo (o da amada) que, ó fin, é símbolo tamén da terra. O corpo é xeografía, a carne é terra, polo tanto, o código é axeitado e, malia ser xa un tópico literario, segue a producir boas mostras poéticas. Non artella só (coma Pablo Neruda ou Miquel Martí i Pol, por poñer só algúns exemplos destacados) un exercicio de adecuación metafórica. Tamén neste caso hai un esforzo plurisignificativo que permite dúas lecturas: no plano concreto, o erotismo, e nun plano máis abstracto, a terra coma concepto cósmico.

Manuel Xosé Neira móstranos o seu discurso poético, un intento esforzado, fascinado pola construcción dun discurso autónomo e complexo que está empezando a fermentar pero que aínda non está ben vindo, por iso *abandono da noite* é un froito apalambrado e deslumbrado polo hermetismo das construcións simbólicas.

HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Primeiras experiencias narrativas de Eduardo Blanco-Amor

● ANXO TARRÍO VARELA. *Primeiras experiencias narrativas de Eduardo Blanco-Amor.* Galaxia, Vigo, 1993.

Cando a literatura galega decide facer unha pausa, ano tras ano, para pensar nunha das súas figuras, o que tenta é deterse nun capítulo da historia das letras para amplialo co coñecemento máis fondo dun dos seus protagonistas. A invitación a entrar nel vai dirixida a todos, e a mellor resposta a tal ofrece-

mento está en acudir de novo —ou por vez primeira— ás páxinas do escritor elixido, facer unha incursión nos seus escritos, retomar a lectura por onde un a deixou, e contarlle a todos, os que xa o coñecen e os que aínda non tiveron a sorte, a historia de quen firma un dos acontecementos da nosa literatura. Tempo, pois, de lectura profunda, de indagacións e pesquisas, de rastrexar as pegadas tras das que se intúe que está un trazo máis do perfil que completa, neste caso, o retrato de alguén que fixo por contar historias de nós, aquí e acolá, en lingua galega. O nome escolleito é agora o de Eduardo Blanco-Amor, o artífice das historias dunha Auria "que xa non é", de personaxes desacougantes e irrepetibles; o contador de contos que mesturan realidade e ensoñación nun xeito de realismo máxico moi particular.

E o tempo de reflexións tórnase tempo de rectificacións enchidas de xustiza e de razón. O Profesor Anxo Tarrío toma a palabra para ir tras do home e do escritor, ten algo urxente que comunicar sobre a idea xeralmente admitida da tardía entrada do escritor no eido da narrativa galega. E vaino facer cun "discurso" aberto a todos, rigoroso e sinxelo, que conxuga as primeiras tentativas cos acertos literarios certificados por moitos críticos. O obxectivo vai máis alá de facer unha simple cala nas "primeiras experiencias narrativas" do escritor ourensán; arranca da hipótese de que todo comenza no ano 33 —e non en 1959 coa publicación de *A esmorga,* como se viña afirmando— e rodea de consistencia a formulación inicial con datos e referencias sobre a intensa actividade que levou a cabo por aqueles anos, dando conta da imposibilidade de presentar por separado o estudio dos seus inicios na ficción literaria do seu periodismo activo, ou da axitada promoción de canto tiña que ver con Galicia (vivindo fóra dela).

Os argumentos que presenta organízanse nun tríptico que se inicia cunhas "Consideracións" esclarecedoras sobre cando e onde empeza o historial literario do escritor: *Cuentos de la ciudad* (Bos Aires, 1933) é a testemuña desatendida do primeiro "experimento", un interesante achado que non esperta o entusiasmo do lector crítico, mais si do estudioso que atopa unha consistente base para seguir adiante. Os quince contos interesan por seren proxección do humorismo crítico do autor respecto do cotián bonaerense. O segundo cadro do tríptico vai adicado á "Recuperación" e presentación, por vez primeira, do texto íntegro de *Os nonnatos;* Blanco-Amor pasa así do conto ó relato curto: ó xeito dun auto sacramental (sen sacramento) presenta esta "fonda queixa" pola "redención" dos galegos co subtítulo de "Conto no ceo". Pero aí non queda todo, un terceiro cadro completa e confirma a hipótese inicial da pronta incursión do autor de *A esmorga* na narrativa galega. Unha interesante "Proposta" sucede ás disquisicións anteriores, proposta que, di Tarrío, ten moito de "xogo literario", e que aceptamos gustosos os que gostamos de tales xogos: a reconstrucción da historia e o texto a partir dos retallos e notas soltas dunha novela concebida en 1927 para a colección "Lar", iniciada por rogo de Vicente Risco, e aparecida anos máis tarde —1933— na editorial Nós: *A escadeira de Jacob.* O estudioso dá conta rigorosa de toda a información obtida e do material de que dispón, e leva a cabo a arriscada tarefa de ordenar e propoñer unha posible e coherente versión final da novela, amparándose nos "indicios e a evolución da propia materia diexética". O resultado, ademais de convincente, é eloxioso pois o lector accede á lectura sen sentir as incursións violentas dunha man allea, e disfrutando do contrapunto humorístico que verteu Blanco-Amor —quen subliñou a obra co irónico subtítulo de "Novela de aventuras filosóficas"— inventando un personaxe intrascendente que un bo día, convencido do seu "perfil lírico", decide iniciar a súa "conversión espiritual".

O traballo de Anxo Tarrío non se limita á reconstrucción textual de *A escadeira;* ofrece con precisión crítica e prudentes observacións os datos que permiten un mellor achegamento a esta obra, desde o argumento, os personaxes, o espacio, a linguaxe, o punto de vista, ós aspectos ideolóxicos nela contidos, e ás circunstancias pouco favorables nas que apareceu. O que en definitiva vén ofrecendo non son unicamente as *Primeiras experiencias narrativas* do escritor ourensán, tamén funde o texto co contexto que as explica e axuda a considerar a debida trascendencia desta proposta, deixando así esbozado un rasgo máis do "perfil narrativo" do escritor galego.

PILAR CASTRO

Regreso a Teixeira de Pascoaes

■ MARIA DAS GRAÇAS MOREIRA DE SÁ. *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992.

Transcorría a metade de decembro de 1952, e cando Teixeira de Pascoaes, modelador virtuoso do Saudosismo e mentor senlleiro da Renascença Portuguesa e da revista *A Águia,* falecía na súa casa de vedraño avoengo das terras de Amarante, un espacio mítico e eglóxico á vez no que se enclaustrou para vivir case misticamente a escrita, o profesor lisboeta Jacinto do Prado Coelho chegou a dictaminar que Galicia superaba con amplitude a Portugal na dor sentida pola súa perda. Tamaña convicción obedecía a que nas mostras de dó que se evidenciaron daquela desde aquí non só se estaba a lamentar cortesmente a desaparición de alguén próximo, entrañable, que se lera e admirara con devota constancia entre nós. En realidade, a través da condolencia dunha parte importante da intelectualidade galega dos anos cincuenta, o que se plasmaba era o recoñecemento emotivo de que o profundo rastro da ascendencia de Teixeira de Pascoaes na nosa cultura proviña de cedo e, ademais, resistira avivecido mesmo nos abundantes días en que a recepción da súa literatura entre o público portugués se viu afectada polo desinterese ou a indiferencia.

Por desgracia, a bibliografía específica en torno a este capítulo tan cardinal das relacións culturais galego-portuguesas tiña como resultado ata hai ben pouco, desde o punto de vista cuantitativo, un balance aínda exiguo, despuntando en orde cronolóxica os artigos "Carta a Ana de Campos sobre Teixeira de Pascoaes e a Galiza", de Ramón Piñeiro, e "Galicia e Teixeira de Pascoaes", de Salvador Lorenzana —ambos nun número de homenaxe que a revista coimbrá *Vértice* dedicou en 1953 ó poeta de Amarante—, así como a contribución de José Crespo en "Teixeira de Pascoaes e a Fraternidade Luso-Galaica", separata da revista *O Instituto* dada á luz en 1958, e, finalmente, un novo artigo de Ramón Piñeiro, intitulado "Das relacións culturais galego-portuguesas", que se inseriu en 1982 na revista *Nova Renascença.* Na actualidade, sen embargo, alén destas aportacións tan estimables, vaise dispoñendo de vagar dunha apreciable cantidade de indicios que permitirán no futuro, con estratexias rigorosas e de seguro tamén con resultados fructuosos, corrixir ou confirmar o que provisionalmente é un panorama inconcluso acerca da presencia cultural de Teixeira de Pascoaes en Galicia. De tal maneira, hoxe téñense xa sobre esa presencia algúns datos indiscutibles, aínda que desorganizados

por estaren ciscados en estudios varios, moitas intuicións que deben de ser postas en corentena para as revalidar en todo o caso en adiante e, sobre todo, a publicación de fértiles documentos epistolares, como a correspondencia que sostivo con Álvaro Cebreiro e Vicente Risco en traballos de Mariano Tudela e Pilar Vázquez Cuesta, que prestan certamente un gran favor a quen se queira introducir na verdade das conexións galegas do Saudosismo.

No estado último da cuestión, a partir dese conxunto de fontes citado, pódese afirmar con razóns suficientes que a natureza da obra de Teixeira de Pascoaes repercutiu solidamente na cultura do país, máis alá dos simples lazos de amizade con persoeiros de aquén do Miño, en dúas fases distintas no que vai de século: en principio, nos anos anteriores á Guerra Civil, mentres as aspiracións político-culturais das Irmandades da Fala e de Nós enchían un segundo período de rexurdimento; despois, avanzada a posguerra, o vello poeta conservará a súa auréola nas disquisicións teóricas do lúcido núcleo de ensaístas vinculado a Galaxia que publica en 1953 o tomo colectivo *La Saudade,* pois mesmo chega a participar, un ano antes, no célebre *Sete ensaios sobre Rosalía* cun poema baixo o título "A Rosalía de Castro". De fixarmos a atención nas influencias que exerce o escritor durante os anos vinte e trinta, por exemplo, hase rexistrar sen asomo de dúbida que entón Portugal era contemplado a grandes liñas como a verdadeira Galicia plenamente desenvolvida, como a realización ideal máis perfecta do xenio e da raza xenuínos, en tanto que Teixeira de Pascoaes, ante os numerosos ollos galegos que o veneraban, se reputaba como un glorioso e paradigmático poeta, como un guieiro profético digno de imitación, que expresara nas imaxes da súa poesía saudosa aquilo desexado e que, paradoxalmente, ningunha especulación ideolóxica fora capaz de sistematizar con tanta intelixencia. As únicas voces que é posible considerar discordantes con esa auténtica idolatría corresponden a algúns escritores mozos daquel tempo, como Fernández Armesto, Otero Espasandín, Bal y Gay ou Rafael Dieste, os cales manifestan heterodoxamente ó redor de 1927, por medio de colaboracións xornalísticas en *El Pueblo Gallego,* ser a exaltación da Saudade e de Teixeira de Pascoaes unha contaxiada doenza neboenta de orixe portuguesa, superflua e perniciosa para a meditación de índole racional, que non constituía menos, en abrupto resumo, dun espellismo literario ilusamente concebido e practicado en exceso.

Existe unha sumaria colección de feitos que se alegan regularmente, con gran predicamento, para expor a proxección da obra do autor de *Arte de Ser Português* e *Regresso ao Paraíso* na intelectualidade galega de preguerra. Así, en 1920 o número 1 de *Nós* ábrese simbolicamente cun poema seu, "Fala do Sol", brindado "aos jovens poetas galegos", e clausúrase cunha apoloxética nota anónima, mais case de seguro de Vicente Risco, que salienta a súa condición de galego situada á altura de Rosalía e de Pondal, o seu mérito de ser o "Revelador da Saudade" e, por fin, unha opinión literaria que o califica sen parangón como "o meirande poeta da Iberia". O nome de Teixeira de Pascoaes aínda volve aparecer reverenciado nos anos seguintes nas páxinas de *A Nosa Terra* e da revista luguesa *Ronsel,* ás veces a carón de retratos e caricaturas coa asinatura do debuxante Cebreiro, fervoroso admirador seu, sen se esquecer case en ningún momento que a segunda edición do seu longo poema *Marânus* fora dedicada a "Galiza, terra irmã de Portugal, / que a divina Saudade transfigura". Convén apostilar, emporiso, que as comparecencias do escritor luso non se reducen exclusivamente ó eido dos ditirambos xenerosos, senón que se concretan con maior relevancia en ecos inconfundibles na obra emprendida por aqueles que o viñan admirando. Así, tense subliñado que a dimensión reflexiva da literatura de Teixeira de Pascoaes está pesando sen di-

simulo no purificado e radical discurso de Risco nas doutrinas de *Teoría do nacionalismo galego,* esencialmente na súa tese atlantista, e nos pensamentos de corte panteísta que aflúen no ensaio "O sentimento da terra na raza galega". Cabería xuntar a isto, como outro categórico sinal, que resulta inasequible atopar un só autor, entre os que no terreo do pensamento se ocuparon en Galicia da Saudade antes de 1936, que se manteña alleo ás irradiacións do ideario que deitan os versos de Teixeira de Pascoaes, desde Porteiro Garea a Bouza-Brey, desde Xoán Vicente Viqueira a Plácido Rodríguez Castro, e fican polo medio os nomes de Otero Pedrayo, Roberto Nóvoa Santos, García Martí, Castelao, Antón Villar Ponte e Victoriano Taibo. Tan intensa se mostra a súa potencia fascinadora que Ramón Cabanillas, cando concibe o discurso de ingreso na Academia Galega —"A saudade nos poetas galegos"—, leva a cabo a translación á historia da literatura galega do estudio da Saudade que realizara Teixeira de Pascoaes en *Os Poetas Lusíadas* canto á literatura portuguesa, un libro editado en 1919 e que fora previamente un conxunto de conferencias pronunciadas por el na sede barcelonesa do Institut de Estudis Catalans, onde acudira por invitación de Eugenio d'Ors.

Polo demais, cómpre atender ás notorias pegadas estéticas da lírica de Teixeira de Pascoaes nun bo grupo dos poetas galegos que, pertencendo a xeracións distintas, divulgan a súa producción no primeiro tercio do século. Falouse de momento de débedas patentes en Noriega Varela, Cabanillas e Iglesia Alvariño, pero está pendente, so a presunción de que facilitará abondas sorpresas, o exame de matices saudosos a penas disimulados igualmente en Bouza-Brey, Blanco-Amor, Augusto M.ª Casas... e ata Manuel Antonio. Poida que esta inclusión derradeira non se admita con flexibilidade, e incluso produza irremediables titubeos, aínda que se compartimos a existencia na poesía do rianxeiro dunha compoñente humanizadora que subverte a vacuidade sentimental da maioría dos "ismos" históricos, ben nos ha vir recuperar un xuízo ó respecto de Euxenio Montes en 1929, xusto un ano despois de se publicar *De catro a catro,* no que se declara, en ton recriminatorio, que a Saudade en Galicia "cambió el rumbo de las mejores barcas líricas, e hizo zozobrar la nave de Manuel Antonio, empujándola a teatrales rocas victorhuguescas, no obstante el reproche insistente de las frescas brisas de Huidobro". Parece, realmente, difícil de aceptar a marca do Saudosismo no máis ousado poeta renovador galego, e, con todo, hai outras referencias que insisten niso para as adherirmos á relucente viravolta metafórica de Montes que acabamos de copiar. Citaremos por riba informacións coevas de Blanco Torres e Bal y Gay, ó lado de Otero Espasandín dos poucos que reseñaron entón a irrupción novidosa de *De catro a catro,* as cales expresan que hai trazas sentimentais pseudosaudosistas, independentes da frialdade emocional do máis puro vangardismo, nos temas das dezanove pezas que integran este poemario manuelantoniano.

Venturosamente, como secuela deses inopinados abalos que levan e traen ós creadores xa clásicos para os rehabilitar perante os lectores dun tempo concreto, Teixeira de Pascoaes volve estar de moda nas letras portuguesas de hogano con recobrada vitalidade. En 1984 a editora Assírio & Alvim iniciou coa exitosa biografía novelesca *São Paulo* —traducida ó castelán en 1934 por un xove Ramón Martínez López, con prólogo de Miguel de Unamuno— o proxecto de reeditar integramente a súa obra completa, tan vasta que acadou preto de oitenta títulos entre 1895 e 1952, e ata o de agora xa saíron do prelo doce pulcros volumes que nalgúns casos nunca viran sequera unha segunda edición desque foran publicados orixinalmente. A Imprensa Nacional-Casa da Moeda ofreceu en 1986 verbo do Saudosismo a grosa obra miscelánea *Filosofia da Saudade,* na que, xunto cos maiores autores portugueses que versaron sobre esa

abstracción, se recompilan traballos de Ramón Piñeiro, García-Sabell, Luís Tobío, Manuel Vidán, Rof Carballo, Otero Pedrayo, Daniel Cortezón, Torres Queiruga e Fernández del Riego. A prestixiosa revista bimensual portuense *Letras & Letras* consagrou o pasado ano a Teixeira de Pascoaes un dos seus valiosos números monográficos, e a sobriña predilecta do escritor, M.ª José Teixeira de Vasconcelos, quen o acompañou desde a adolescencia como a súa secretaria persoal, vén de publicar o fermoso volume *Na Sombra de Pascoaes,* unha minuciosa fotobiografía que axuda a revelar filialmente, desde o coñecemento cercano e confidencial, a súa personalidade cotiá e ignorada. Ó cabo, debemos de agregar a esta apurada relación de fitos que marcan o regreso en Portugal a Teixeira de Pascoaes a monumental obra fornecida polo Instituto de Cultura e Língua Portuguesa que vai ser obxecto do noso comentario, *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes,* primeiro unha sabia tese de doutoramento que contribúe a aliviar notablemente, agora que o público portugués o semella tomar coma seu, a insuficiencia de aproximacións críticas de entidade ó universo literario do principal abandeirado do Saudosismo.

A súa xove responsable, Maria das Graças Moreira de Sá, profesora adscrita á cátedra de Cultura Portuguesa na Facultade de Letras da Universidade de Lisboa e especialista no estudio do Padre António Vieira, Eça de Queiroz, a "Geração de 70" e Vitorino Nemésio, proporciona aquí os resultados dunha densa e demorada investigación centrada nun punto da obra de Teixeira de Pascoaes a miúdo visitada por análises precedentes, pero xamais desentrañada no seu alcance máis cabal malia a magnitude que encerra: a concepción da Saudade que exhibe en evolución e a eito, pois non se descobre inmutable nin ordenada, a súa extensa literatura. Con ese propósito, a autora presenta inicialmente unha útil visión panorámica que sitúa o escritor no contexto da encrucillada histórico-literaria que preside o tránsito do século XIX ó XX, determinando que se trata dunha etapa que ha perfilar para sempre, a consecuencia da profunda crise de valores que xera, as súas maneiras intelectivas antipositivistas e antimaterialistas. Neste sentido, a instauración do movemento Renascença Portuguesa, no que Teixeira de Pascoaes desempeña o oficio de promotor máximo e de mellor poeta, soamente se podería interpretar como unha derivación forzosa do fráxil estado de decadencia social e de pesimismo que envolveu a Portugal tras a vergoñenta humillación que trouxo o "Ultimatum" inglés de 1890, unha chantaxe feroz que obrigaba ós portugueses a abandonaren da mañá para a tarde territorios africanos que eles mesmos colonizaran. Aquel foi un intervalo benigno para mensaxes redentoras agromadas da raíz máis castiza do patriotismo lusitano, e así, pois, nas columnas de *A Águia* un grupo de intelectuais, formado sobranceiramente por Correia de Oliveira, Lopes Vieira, Mário Beirão, Afonso Duarte ou Jaime Cortesão, e liderado sen discusión por Teixeira de Pascoaes, bota sobre si o labor de destapar a alma racial e de a restablecer nas súas esencias orixinais, agardando o soño agarimado dun rexurdimento futuro de Portugal. O Saudosismo, polo tanto, suporía unha sorte de corrente estético-psicolóxico-política de empuxe idealista e de intención rexeneracionista que non é de estrañar que cativase a simpatía de moitos adeptos das Irmandades da Fala e de Nós. En definitiva, á parte da tendencia a identificar a Saudade como un sentimento innato da psique galega, avalado xa por Rosalía, Pondal e Lamas Carvajal no Rexurdimento, se a Renascença Portuguesa procuraba estimular o orgullo social e cultural do pobo portugués baseándose en elementos autóctonos e tradicionais, de análoga natureza resultan algunhas arelas espiritualistas do noso nacionalismo dos anos vinte por soerguer a identidade máis afincada de Galicia desde o fondo das súas orixes.

Despois desta inevitable ubicación conxuntural, que goza da virtude de arriscar en liñas reducidas un cadro completo das circunstancias que rodean a historia literaria portuguesa na mudanza secular, M.ª das Graças Moreira de Sá encamíñase sen pausa cara á parcela de maior eficacia da súa obra, a correspondente ó apartado central "Expressões da Estética da Saüdade em Teixeira de Pascoaes", onde con severidade hermenéutica, sen perder nunca de vista o testemuño dunha cantidade inxente de textos do poeta, constrúe e demostra a proposición de que na súa traxectoria intelectual se deixan ver tres concepcións sucesivas da Saudade. En primeiro lugar, obras fundacionais de Teixeira de Pascoaes —*Belo, À Minha Alma, Sempre, Para a Luz* ou *Vida Etérea*— permitirían observar a Saudade como un instrumento persoalísimo de interpretación da existencia e de aprehensión do mundo real e das cousas. De seguida, en volumes posteriores do poeta —*Marânus, A Era Lusíada, Verbo Escuro, Elegia da Solidão, O Bailado* e *Cantos Indecisos*—, xurdiría a Saudade en calidade de signo orixinal da fisionomía da raza galego-portuguesa, e tamén, por así o dicir, de mesiánico principio motriz da recuperación vindeira que Teixeira de Pascoaes agoiraba para Portugal. En última instancia, mentres o seu itinerario creador se achegaba ó remate escribindo a partir de 1934, en troques de poesía e breves ensaios doutrinais, marabillosas biografías ficticias —*São Paulo, Napoleão, O Penitente: Camilo Castelo Branco* ou *Santo Agostinho*—, a Saudade dilataría o seu campo de intervención para se transformar nun concepto de capacidade máis universal, máis cobizoso e perenne, sen as restricións individuais nin étnicas de outrora, posto que Teixeira de Pascoaes a emprega como ferramenta ontolóxica co obxectivo de pescudar a significación transcendental e cósmica do Ser do home, dando lugar a unha instintiva armazón filosófica que establece lixeiros contactos coa renovación interpretativa á que someteu ese pensamento o ensaísmo galego de posguerra. Todo verifica, por conseguinte, que parece extremadamente complexo atribuír un sentido uniforme e estable a aquilo que o poeta de Amarante chamou meigamente "minha musa de sempre". Arestora, en *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes,* a clarificadora exploración diacrónica de M.ª das Graças Moreira de Sá asenta de forma concluínte que mellor se desvela un longo e perseverante esforzo de modelado estético da Saudade, en tanto sentimento ou tema, idea ou problema, o cal escapou antes teimosamente a moitas abordaxes críticas preocupadas por a contemplar en exclusiva como conxectura fisionómica da raza e como devezo patriótico de palinxenesia nacional.

Se callar en lembranza imaxinada da aberta irmandade das cantigas medievais, o curso contemporáneo das literaturas galega e portuguesa deixa constatar de ordinario certas concordancias episódicas que piden con urxencia a súa elucidación completa. Sen dúbida entre elas participa o Saudosismo na súa vertente ideolóxica e asemade artística como un lance singular, rebordando en Galicia con inusitado vigor a fronteira da anécdota mercé ó relevo obtido pola figura de Teixeira de Pascoaes. Comprender iso sen reservas, e probablemente tamén fóra de prexuízos inservibles, leva aparellada a disposición versátil a consultar utensilios bibliográficos do país veciño, dado que esa práctica metodolóxica, tal como ocorre perante este libro de M.ª das Graças Moreira de Sá, de certo contundente e estimulante, pode provernos en múltiples exemplos de estudios recomendables que vantaxosamente han colaborar no discernimento escrupuloso da nosa historia literaria.

XOSÉ MANUEL DASILVA

Crítica textual

■ JEROME J. MCGANN. *The Textual Condition*. N. J.: Princeton Univ. Press, Princeton, 1991.

> Editing, including critical editing, is more an act of translation than of reproduction.
>
> J. J. McGann

Jerome J. McGann é hoxe unha das figuras máis polémicas e innovadoras no ámbito dos estudios de crítica textual, ou o que tradicionalmente se entendía pola práctica filolóxica encargada de analizar as condicións de fixación de textos literarios. Ademais de prestixioso editor, é autor dunha serie de traballos teóricos sobre as esixencias dun novo marco conceptual e operativo para afrontar o problema editorial, entre os que destacan *A Critique of Modern Textual Criticism* (1983), *The Beauty of Inflections: Literary Investigations in Historical Method and Theory* (1985), e *Social Values and Poetic Acts: The Historical Judgment of Literary Work* (1988). *The Textual Condition*, o seu libro máis recente, propón unha articulación global da "condición textual", e responde ás obxeccións que nos últimos anos se lle veñen facendo ó seu paradigma.

Nas primeiras páxinas sinala abertamente o obxectivo da súa investigación: reflexionar sobre a natureza dos textos e as condicións da súa producción. Como punto de partida asume a definición xenérica de todo texto como un "acto humano", e rexeita a tentación hermenéutica, excesivamente condicionada pola intervención dominante do lector. McGann privilexia, polo contrario, o acto de "producción", engadindo que: "texts are produced and reproduced under specific social and institutional conditions, and hence that every text, including those that may appear to be purely private, is a social text" (p. 21). Nesta observación, que invalida a reivindicación inxenua do poder absoluto do "creador", é dicir, da "autoridade autorial", detéctase un interese pola historia receptiva dunha determinada obra e ó mesmo tempo pola historia da súa producción.

Consecuentemente, o estudio dunha "obra" determinada pasa pola documentación das complexas historias da súa variabilidade, que non poden ser explicadas unicamente en función do proceso receptivo ou interpretativo; McGann suxire que "every texts has variants of itself screaming to get out, or antithetical texts waiting to make themselves known" (p. 10). Esta hipótese é especialmente relevante para a crítica textual porque, segundo o autor, os rasgos desta múltiple indeterminación están inscritos nos niveis materiais do texto mesmo (representados por unha serie de códigos "bibliográficos": caracteres tipográficos, sistemas de encadernación, prezos, formato das páxinas, etc.), que os filólogos normalmente silencian ou relegan á periferia da súa investigación. Con razón se lamenta McGann do escaso número de editores que asumen a función significativa (el denomínaa "semiotic function") do material bibliográfico, ou a súa activa participación no acto poético da textualidade: "scholarly editions have rarely exposed the hidden ideological histories which are imbedded in the documentary forms of transmitted texts" (p. 85).

A constatación desta realidade lévao a concebir unha das ideas centrais do libro: "the theory of texts is ultimately a set of institutional (textual) practices" (p. 23). Esta hipótese incide directamente na crítica editorial, porque a elección dun determinado modelo de fixación inscribe no texto un horizonte interpretativo específico, e condiciona a súa institucionalización. Tomando a

obra de Dante Gabriel Rossetti como un exemplo hipotético, McGann analiza as implicacións que se derivan de tres paradigmas distintos na configuración dunha edición crítica: a primeira, asociada coa tradición clásica representada por Fredson Bowers, proponse como obxectivo chegar a unha versión ideal a partir dun "códice-base" (termo co que intento traducir o concepto de "copy-text" formulado por W. W. Greg) ó que se lle engaden variantes tomadas doutras versións; a segunda modalidade ofrece simultaneamente unha serie de edicións diplomáticas das versións existentes; e, finalmente, a terceira opción, que McGann presenta como a máis afín ás condicións de producción e reproducción do texto, considera "the entire corpus of material as an evolving compositional or historical project and attempt to construct a text which would represent that textual evolution" (p. 30); o resultado final sería un "continuous production text", no que se inscribe a evolución da "obra" desde as primeiras ata as últimas fases na vida do autor. As opcións sinaladas xogan en realidade cun abano de posibilidades que se reduce ben á producción dun texto "ecléctico" (W. W. Greg e F. Bowers) ben á producción dunha edición que amosa e analiza a evolución histórica da "obra" en cuestión.

As insistentes referencias á relevancia dos códigos "bibliográficos" na configuración textual ó lado dos especificamente lingüísticos, tradicionalmente considerados os únicos vehículos da significación, permítenlle a McGann cuestionar a obsesiva e case exclusiva utilización que os editores fan do principio da "intención autorial" como única forza determinante da condición textual dunha "obra literaria": "What is at issue is how absolutely the concept of authorial intention is to be understood so far as the editing of literary works is concerned" (pp. 72-73). A reivindicación da dimensión social da autoría proposta por McGann desbota como inoperante a imaxe dunha individualidade creativa allea ó mundo circundante:

> authorship is a social and not a solitary act or set of acts (...), a special form of human communicative exchange, and it cannot be carried on without interactions, cooperative and otherwise, with various persons and audiences (p. 6).

Desta concepción deduce o autor a seguinte conclusión: toda obra é o "locus" dun complexo tecido de intercambio comunicativo, observable xa nos primeiros momentos da súa "creación"; porque o universo literario configúrase socialmente, e, por principio, rexeita o estado dunha inerte permanencia. O mesmo sucede co "autor", que comparte constantemente a súa identidade con outras instancias. Esta formulación non só relativiza toda tentación de fixación absoluta dun texto senón que reivindica a súa constante irresolución, e obriga ó editor a recoñecer a vixencia de tres aspectos fundamentais no seu traballo crítico: en primeiro lugar, que a inevitable distinción entre códigos "bibliográficos" e "lingüísticos" forza a repensar a cuestión da "autoridade autorial"; en segundo lugar, que ambos os dous sistemas de codificación xeran niveis de significación distintos pero complementarios; e, finalmente, que a utilización exclusiva dos códigos "lingüísticos" predispón erroneamente ó editor a recoñecer o poder case absoluto da "intencionalidade autorial" e a propoñer como instrumento privilexiado unha versión determinada da "obra" estudiada.

As reflexións de McGann van máis alá do esquema de presentación aquí seleccionado. Algunhas das súas observacións marxinais sobre os procedementos críticos son de especial interese para o ensino universitario. Pero o atractivo deste libro reside no recoñecemento dunha ruptura da imaxe clásica do filólogo dedicado á elaboración de edicións críticas. Como indica a frase

que utilizo como epígrafe, "editing, including critical editing, is more an act of translation than of reproduction", porque crea un "horizonte editorial" (o horizonte da producción e reproducción dun texto determinado) que define e condiciona moitas das cuestións centrais formuladas polos intérpretes do texto en cuestión.

A esixencia paradigmática da incorporación da sociabilidade do texto no horizonte editorial permite prolongar a reflexión iniciada por McGann, e inquirir sobre as posibles consecuencias que dela poidan derivarse para o estudio da crítica textual en sistemas literarios periféricos e marxinais. Se as "condicións textuais" dunha obra específica se miden pola maior ou menor complexidade da historia da súa producción e reproducción, é inevitable preguntarse, primeiro, que graó de incidencia teñen os diversos factores socioeconómicos, culturais e políticos na configuración dunha "obra" literaria, e, en segundo lugar, como responden os estudios destes textos ós desafíos producidos pola súa inestabilidade semántica.

Concretemos. A producción literaria galega foi ata hai moi pouco o resultado dunha situación de urxencia. A poesía, a narrativa, e o escaso teatro, eran medidos polo grao de compromiso cun determinado discurso, nacionalista ou rexionalista, segundo as identificacións ideolóxicas do autor. A década dos oitenta veu interferir neste proceso con novas propostas da "condición textual" da obra literaria. ¿Como está respondendo o discurso crítico a esta reformulación? Específicamente ¿que fórmula se segue no proceso de canonización e preservación de determinados textos? As editoriais galegas, presionadas polas esixencias e polo mercado dun lector específico, o estudiante dos primeiros ciclos, promove unhas edicións "anotadas", "adaptadas" ou "corrixidas" que se reducen a repetir mimeticamente versións previas, con modificacións "circunstanciais" que rematan sendo case sempre inxustificadas manipulacións. Deste xeito, os lectores, é dicir, os estudiantes, vense limitados a traballar con obras presentadas como versións definitivas dun suposto modelo ideal, pero que en realidade están privadas da súa histórica "condición textual". Non son só as editoriais; nos estudios de filoloxía e historiografía literaria galegas séguese funcionando cun alto nivel de inxenuidade na utilización dos paradigmas bibliográficos, sobre todo na preparación das edicións críticas da producción literaria moderna, sen que se detecten espacios de interrogación nunha necesaria e urxente reflexión sobre este tipo de actividade crítica.

Quizais o día que se recoñeza a elaboración de "edicións críticas" dos textos literarios galegos, e non só os canónicos, como unha urxente necesidade e non como unha operación de luxo cultural, quizais ese día se fará obvia a presente indixencia reflexiva. E os argumentos en torno á situación de urxencia, que serven con frecuencia de coartada para ocultar unha inercia inxustificable, serán finalmente superados. Traballos como os de Jerome J. McGann, e os de moitos outros críticos (D. F. McKenzie, Peter L. Shillingsburg, George Bornstein, Robert Darnton, Hans Gabler, Hans Zeller, ou Louis Hay e o grupo do ITEM en París) que levan xa algúns anos reflexionando sobre as esixencias e posibilidades dun novo diálogo entre a crítica textual e a interpretativa, poderían servir de punto de partida, non para aplicar mimeticamente o paradigma correspondente, senón para dialogar abertamente coas súas propostas a partir dunha experiencia histórica concreta, a do sistema literario galego.

XOÁN GONZÁLEZ-MILLÁN

Un libelo

■ ALBERT ROIG. *L'estiu de les paparres o la societat secreta dels poetas*. Empúries, Barcelona, 1992.

Albert Roig é un poeta catalán novo (Tortosa, 1959). Ten publicados dous libros de poemas: *Que no passa* e *Córrer la taronja*. A finais de 1992, deuse ó prelo un novo libro seu, non de poesía, senón sobre a poesía e os poetas *L'estiu de les paparres o la societat secreta dels poetas* (O verán das carrachas ou a sociedade secreta dos poetas). Polo de pronto, foi alcumado de libelo. E é que o é. Un libelo contra certa clase de poesía e, sobre todo, contra aqueles poetas que converten a poesía en certa forma de poder. Como todo libelo, é parcial, partidista, político, apaixonado, irónico, sarcástico e mesmo insultante —difamatorio, dixo algún que outro crítico—. O volume leva un prólogo de Xavier Lloveras, poeta e amigo do autor. Como Roig, o prólogo de Lloveras é apaixonado, político, sarcástico e irónico. Menos parcial (no sentido de máis totalizante; é dicir, que engloba máis tendencias a atacar no seu limiar) e, quizais, menos insultante (?). Un prólogo no que se afirma que o libro de Roig é "unha novela policiaca, con bos e malos, con mandamases poderosos, asasinos a soldo e víctimas, todos poetas e case sempre insoportables". ¿Quen son, xa que logo, eses asasinos a soldo, eses mandamases, nunha palabra, eses poetas?: "A tropa de fornecedores de *kistch* poético (moralistas unidimensionais, sabandixas románticas e vangardistas tronados) que agora trazan os límites do baleiro coa súa baba de aligacha", expresións que Roig toma prestadas de Joan Ferraté. O que acontece, como ben sinala o prologuista, é que Roig é parcial, e así ten unha debilidade inxustificada cara ós "vangardistas tronados". Vangardistas moi especiais —ou nada especiais, se temos en conta que hoxe son recomendados nas clases de literatura logrando subverter a arte militar: a vangarda movida polos peóns, que dicía Julien Gracq. Vangardistas financiados polas caixas de aforro de Cataluña, as institucións máis progresistas no que a arte se refire, segundo parece. Ou polos concellos de militancia socialista que cren, ou coidan, que así están *à la page* e loitan contra o nacionalismo dos votantes do honorable Jordi Pujol, a Cataluña profunda, que din eles (os socialistas). Ben é verdade que o goberno liderado por Convergència i Unió ten as súas veleidades vangardistas —os órganos de expresión da Consellería de Cultura e diversas publicacións máis financiadas polo erario público—. Os elementos máis conspicuos desta nova vangarda —iso si, autocríticos que son, saben que hoxe non existe vangarda no mundo— son inutilidades como Vicenç Altaio ou Carles Hac Mor.

Mais, se estes son os vangardistas, ¿quen son os outros? Moitos, quizais demasiados para facer unha relación completa. Roig comeza por dicir quen son os tres irmáns da familia. O mediano "premio Carles Riba, traductor de T. S. Eliot, editor habilísimo, preguizoso profesor universitario, xurado habitual dos premios de poesía municipal e que cada ano organiza e presenta o Festival Internacional de Poesía de Barcelona". O seu nome é Alex Susanna, que, ademais gaña todos os premios ós que se presenta con libros que adoitan ser insoportables. O irmán maior é "escritor-só-de-poesía e traductor de poesía inglesa e que obtivo premios de poesía como o Carles Riba, e o Premio da Crítica-poesía catalana e o de Literatura Catalana da Generalitat-poesía". Trátase de Francesc Parcerisas. Do irmán menor, de momento, descoñécese o nome, só se sabe que "entrevista, reseña, espera e espera". Hai outros membros da familia, parentes achegados e outros máis lonxanos. Críticos e poetas que

se prestan ó xogo, á "claque". Son, en certa maneira, os "asasinos a soldo". (Un editor-poeta consegue un premio cuns poemas que deberían ser inéditos —e non o eran— e ter como máximo 50 versos —tiña 60—, dálle o premio un xurado composto por poetas que o editor-poeta rematara de publicar. O editor poeta, Alex Susanna. Os poetas-xurado: Francesc Parcerisas e Joan Margarit. Susanna levou un quilo, o que non está nada mal. Eran os xogos florais do concello de Barcelona. O escándalo (*sic*) no seu día levantouno, precisamente, A. Roig).

Alex Susanna é un caso curioso na poesía catalana. En privado, ninguén fala ben dos seus poemas. Pero todas as reseñas dos seus libros son case haxiográficas. O mesmo pasa con Pere Gimferrer, o académico. Roig conta o seguinte: "¿Que che pareceu *El vendaval*? Un verdadeiro martirio. Pero a xente saía como podía no momento de facer a reseña (...) Por sorte, o segundo libro de Gimferrer liberounos de interrogatorios inútiles. Ninguén vos preguntaba que pensabades de *La Llum* (A luz). Gimferrer debería estar oito, nove ou dez anos sen publicar versos... e recomezar. ¿Que che parece *El glavi encés* (A espada acesa)?" Isto, "comidilla" diaria das tertulias literarias catalanas, ninguén o dixera en público.

Á parte de Gimferrer, Susanna, Parcerisas, moitos máis son os convocados por Roig, case todos eles pertencentes á chamada "escola da experiencia". Escola que Roig destroza e ataca (ás veces, con erros de perspectiva: Narcís Comadira, por exemplo). E outros, como Marta Pessarrodona, Joan Margarit —dos que fai un repaso da súa actuación pública e da súa poesía—, Bru de Sala, ou periféricos como Marc Granell. Louvado por certa crítica, Granell —valenciano—, é un poeta mediocre. Os seus haxiógrafos, segundo demostra Roig con datos na man, queren unha cousa moi clara: que sexa condecorado por unha Generalitat —a valenciana ou a catalana, dá o mesmo—. Repasa tamén o papel de corifeo que cumpre Jordi Llavina como antologador da "escola da experiencia", etc. Atravesando todo, as imposturas destes poetas, os mandamases e os asasinos a soldo dos que falaba Lloveras no seu prólogo. Imposturas que, ó cabo, continúan a ser as de sempre: homenaxes mutuas, críticas favorables a cambio de publicación, favores mutuos, loitas polo poder, intercambio de premios, etc.

¿E quen son as víctimas? Joan Vinyoli, desprezado en vida. Blai Bonet, J. V. Foix, Carles Riba, Gabriel Ferraté e B. Roselló-Porcel. E toda unha nova xeración que está a saír e non quere oficiar de acólito dos seus "maiores".

O libro cumpre un obxectivo fundamental: a denuncia de certa poesía e das actitudes de certos poetas. rPero este obxectivo básico, que raia momentos completamente incendiarios, sería inútil se só quedase no ataque envelenado a unhas persoas. A virtude do libro, a súa pertinencia, está en rescatar do esquecemento, ou a manipulación, aqueles poetas e aquelas actitudes que as "voces do poder" eclipsaron. (A incomprensión por parte de Margarit da "adoración" dos novos cara a Riba é unha proba). A escolla de nomes por parte de Roig é ambigua, discutible —sobre todo, os vangardistas—, pero é interesante porque, cando menos, supón renovar o aire viciado da poesía catalana. O libro fala duns autores, rescata unhas actitudes, rompe con clixés demasiado encadrados á hora de achegarse ós "clásicos" (Foix, Riba...), e, sobre todo, cuestiona a etiqueta de "realismo".

Nesta parte máis analítica do volume, encóntranse reflexións sobre a vixencia dalgunhas categorías estéticas como o barroco, o expresionismo, a poesía da experiencia, o realismo, o vangardismo ou as traduccións. Son reflexións que botan luz sobre aspectos tales como o compromiso político de

poetas como Foix ou Riba (en obras como *As irreais omegas* ou *As elexías de Bierville)*, sempre abordadas como evadidas da súa realidade histórica. O libro ataca os tópicos sobre estes poetas, sobre todo o do anti-realismo e afirma que son máis realistas que os chamados, ou autonomeados, realistas dos anos sesenta.

Agachándose nun ton demoledor, iconoclasta, que ás veces se manifesta cunha notable vehemencia e certa reiteración, existe a vontade de reflexionar sobre a poesía actual e a conducta dos poetas. Roig fulmina os "mandaríns", rescata do esquecemento ós "marxinais", e tenta unhas vías de reflexión para o presente e o futuro —apoiándose en poetas que reivindica e en actitudes críticas como as de Riba e os irmáns Ferraté—. O que acontece moitas veces no libro, é que existe unha desorde expresiva e un número excesivo de citas que chegan, en certos momentos, a desdebuxar o sentido xeral do libro, a liña argumental que quere desenvolver. Pero isto non lle tira os seus grandes valores: a coraxe e a reflexión rigorosa.

L'Estiu de les paparres... coa sua ironía e o seu sarcasmo, cheo de parcialidade e apaixonamento, é unha peza importante para construír un debate sobre a poesía catalana actual e sobre a situación dos poetas na sociedade. Porén, o máis doado será falar do aspecto "externo" do libro e pasar por riba dunha proposta diferente, e polémica, da poesía catalana deste século.

Como —por enfermidade xenética— somos optimistas, esperamos que algún día alguén ouse facer o mesmo en Galicia, país en que —polo que se le— hai demasiados poetas que se senten convocados pola poesía e no seu nome falan. (Son os mesmos que logo, se se len os xornais, sábese que polo que en verdade se senten convocados son polos premios de poesía. Canto máis absurdos e cantos máis cartos, mellor —os premios, que os poemas...— . Son estes mesmos poetas que teiman en "eliminar da linguaxe humana todo elemento apoético, (e) queren cantar en vez de falar", segundo dicía W. Gombrowicz. En palabras do escritor polaco, son os "poetas profesionais", uns "seres que non se expresan porque expresan versos". Por non falar da recuperación dos poetas por parte da sociedade, recuperación tanto máis canina canto son moitos os poetas que se deixan recuperar: a cambio de cotas de poder, premios, publicacións, e outras prebendas das que bo sería se comezase a falar.

XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ

TEATRO

¿Que teatro queremos?

As seguintes páxinas ofrecen unha serie de datos verbo do interese que hoxe suscita, nun sector moi concreto da nosa sociedade, o feito teatral. Os meus obxectivos son, evidentemente, modestos: tratei, simplemente, de detectar unha situación que considero, á luz dos datos obtidos, magoante e, en consecuencia, facer unha chamada de atención ós implicados. Non pretendo ser fatalista, pero coido que o panorama se presenta preocupante: o teatro galego aparece como un enfermo terminal, que sobrevive gracias a métodos artificiais; se queremos que teña algunha posibilidade de supervivencia, cómpre aplicar *xa* un tratamento de choque. Do contrario, non queda máis solución que a resignación, o pranto e o dereito ó pataleo.

Os datos foron obtidos por medio dunha enquisa deseñada e analizada por min, sen pretender un gran rigor estatístico senón máis ben realizar unha aproximación significativa. Aplicouse a un grupo de 92 estudiantes de 4.° curso de Filoloxía Hispánica e de 5.° de Filoloxía Galega en horas de clase durante o curso escolar 91-92, polo que hai que descartar calquera posibilidade de intercambio de información entre os enquisados como elemento alterador dos resultados. Aínda que entre estes aparecen diferencias de matiz segundo as distintas especialidades (Hispánicas e Galego), non vou facer deste factor un criterio distintivo, pois non o considero máis que tanxencialmente pertinente para a cuestión que agora nos ocupa[1]. Prescindo tamén da análise de datos como sexo, lugar de nacemento, idade, etc. que poderían resultar de interese nun estudio máis pormenorizado do que este pretende ser.

Coido que as deducións que dos resultados dunha enquisa caseira coma esta se poida tirar resultan especialmente significativas (é dicir, graves) se temos en conta que os enquisados, por teren unha formación universitaria e por seren futuros filólogos (moitos deles especialistas en galego) parece que deberían ser un público potencial privilexiado, supostamente interesado por ese fenómeno cultural que é o teatro galego. Esta hipotética proclividade haina que matizar coa escasa solvencia ecónomica que se lle atribúe ó grupo dos estudiantes universitarios, factor que, como veremos máis adiante, quedará reflectado nalgunhas respostas.

O primeiro que nos chama a atención é que case un 11% dos enquisados *nunca* foron ó teatro. O grupo restante presenta unha media de idade de asis-

1. Sería, en cambio, un dato a ter en conta para un estudio das distintas actitudes culturais e das diferentes prácticas de ocio que se dan entre os estudiantes de Filoloxía Galega e os doutras especialidades.

tencia por vez primeira de 15,9 anos e moitos deles confesan que a súa primeira experiencia teatral tivo lugar na escola ou na parroquia.

Mais este escaso e tardío coñecemento directo do fenómeno teatral non se resolve posteriormente, pois un 19,5% dos enquisados confesa que na actualidade non vai *nunca* ó teatro[2], un 9,7% recoñece que vai *moi pouco*, un 33,6% que acode cunha frecuencia *anual*, un 19,5% *semestral*, un 15% trimestral e só un 3,2% asiste unha vez ó mes a unha representación teatral. Os índices de asistencia, polo tanto, seguen baixo mínimos, aínda que se aprecia un incremento co acceso dos enquisados á universidade, explicable por un aumento dos recursos económicos dos estudiantes e, sobre todo, pola maior oferta teatral que ofrece a cidade de Santiago[3].

Ante a pregunta de se ven máis teatro en galego que en castelán, un 13% declara que *aproximadamente igual*, un 25% di que *todo ou case todo* é teatro en castelán mentres que só un 5,4% responde que todo ou case todo é en galego. Os restantes enquisados establecen (tal e como se solicitaba no cuestionario) unha relación porcentual aproximada entre frecuencia de asistencia ó teatro en castelán / en galego que dá un 14% de informantes que ven máis en castelán e outro 14% en galego en porcentaxes variadas: tres obras en galego por unha en castelán, unha en galego por dúas en castelán, etc. Obsérvese o alto índice de enquisados que non responden a esta cuestión e que corresponde co dos que non asisten *nunca* ou *moi pouco*, polo que parece lóxico deducir que non teñen datos abondo como para establecer unha distinción lingüística entre as (poucas) representacións ás que asisten.

Estes datos deben ser cruzados cos obtidos ante a solicitude de que manifestaran a súa preferencia polo teatro en galego ou en castelán. Confesan que *tanto ten* un 26%, mentres que se decide polo castelán un 18,5 e polo galego un 27%. As razóns destas preferencias son variadas: destaca o feito de que máis da metade dos que optan polo castelán aduce como razón o feito de ser este a súa lingua de instalación e a que mellor coñecen. O que nos chama a atención destes resultados é que esta aparente preferencia polo teatro galego é máis teórica ca real, pois este 27% non se corresponde coa cifra dos que realmente asisten. Hai aquí un *surplus* de militancia cultural, ó que se lle debe engadir o condicionante que supón o feito de que as enquisas fosen repartidas pola profesora de literatura galega durante a clase. Como curiosidade, engadir que a porcentaxe dos que declaran preferir o teatro galego aumenta sensiblemente no grupo dos estudiantes de Filoloxía Galega, xustificando esta preferencia por razóns de compromiso e identificación co que consideran a súa cultura e a súa lingua.

Respecto ó grao de coñecemento do labor das institucións a prol do noso teatro, cómpre salientar o feito de que case un 42% dos informantes non sabe a que corresponden as siglas CDG e só un 7,5% identifica as do IGAEM, cifras estas aínda máis relevantes se temos en conta que a cuestión estaba formulada nun contexto tematicamente definido. Por outra banda, só un 33,5% sabe identificar o Premio Álvaro Cunqueiro cun galardón teatral. Este afastamento entre institucións e público é relativo, pois á solicitude de enumerar as

2. Neste 19% está incluído o 10,8% que non foi *nunca* ó teatro.

3. Falo, evidentemente, en termos relativos pero esta é a impresión que ten un rapaz da Fonsagrada, de Muxía ou da Rúa de Petín que por primeira vez na súa vida ten a oportunidade de asistir a unha representación teatral (sexa en galego ou en castelán) cunha frecuencia aproximadamente quincenal.

pezas que máis e menos lles gustaran das vistas dos últimos tres anos, as montaxes máis citadas son as do CGD: así, a que máis éxito tivo foi *Yerma*, citada por un 14% do total dos enquisados, seguida a moita distancia por *Hamlet*, *As alegres casadas* e *Un códice clandestino*; entre as que menos gustaron citanse *A casa dos afogados*, *O arce no xardín*, *Yerma* e *Un códice clandestino*. Non inclúo aquí as porcentaxes obtidas das respostas deste apartado pois, ó haber unha gran dispersión nos datos, parécenme pouco relevantes, xa que moitos dos enquisados contestan *todas* ou *ningunha*. Vese claramente que o teatro que capta un maior número de espectadores, independentemente da opinión que posteriormente suscite, é o que poderiamos calificar de *institucional*.

O descoñecemento dos homes e mulleres que fan posible hoxe a existencia dun teatro galego é absoluto. Así, un 71% dos enquisados é incapaz de citar o nome dalgún actor ou actriz galegos; dos restantes, raro é o caso do que cita máis de un e os nomes que máis se repiten son os de A. Durán Morris e Uxía Blanco, é dicir, dous profesionais coñecidos fundamentalmente polo seu traballo no cine ou na televisión. No apartado de directores/as de teatro a porcentaxe de descoñecemento absoluto elévase ata o 85%, sendo os nomes máis citados os de Roberto Salgueiro (cómpre non esquecer que dirixe a aula de teatro da Universidade e foi alumno da facultade de Filoloxía), Eduardo Alonso e Roberto Vidal Bolaño. Do grupo de autores/as citados, tendo en conta que un 86% non cita ningún, os nomes máis reiterados son de novo o de Roberto Salgueiro e o de Miguel Anxo Fernán-Vello.

A parte final da enquisa pretendía captar o grao de reflexión verbo do feito teatral galego contemporáneo, intentando descubrir cales eran para os enquisados, en tanto espectadores, os problemas máis urxentes e os defectos máis evidentes, e abrindo un derradeiro apartado baixo o epígrafe de *suxerencias*. A elevada porcentaxe de respostas en branco indica un escaso interese polo teatro e as súas circunstancias e permite deducir que este non é un tema que suscite preocupación nin debate entre os universitarios galegos. Así, un 29% dos enquisados deixan en branco o apartado referido ós *problemas*, un 70% o dos *defectos* e un 65% o de *suxerencias*.

Das respostas obtidas á pregunta polos principais *problemas* cos que hoxe se atopa o teatro galego, case un 23% acusa ás autoridades de despreocupación e de escaseza nas subvencións adicadas a fomentar esta actividade; un 27% céntrase tamén nos problemas económicos pero aludindo simplemente ós poucos medios e á escasa infraestructura; un 17% considera que se lle dá pouca difusión e un 8% que hai pouco interese por parte do público; só un 13% alude a problemas relacionados propiamente co producto teatral, ó que acusan de falta de orixinalidade, de elitista, de complicado nuns casos e excesivamente enxebre noutros, de carente de calidade e de presentar problemas lingüísticos. Outras respostas, rexistradas xa de xeito puntual, apuntan a inexistencia dunha tradición teatral, a falta de profesionalidade e a escaseza de centros adicados ó ensino de arte dramática. Non sei ben se debemos considerar como algo positivo o feito de que gran parte dos problemas que o público percibe son de índole estructural, o que permite consideralos doadamente resolubles, sempre que se aborden con seriedade, o que quere dicir, entre outras cousas, con investimentos.

Como xa dixen, moitos dos enquisados non souberon dar unha resposta á cuestión dos *defectos*, quizais porque estes son menos evidentes e precisan, para detectalos, asistir ó teatro cunha certa frecuencia o que, como xa vimos, non é o caso da meirande parte dos enquisados. En moitas das respostas preséntanse como defectos os problemas citados no apartado anterior; agás estes casos, os enquisados critican sobre todo aspectos relacionados cos argumentos das pe-

zas representadas, ós que califican de convencionais, vulgares, tópicos, reiterados, alleos á realidade galega, grandilocuentes e pedantes; alúdese tamén á pouca calidade das versións dos clásicos e da lingua utilizada. En canto ós actores, saen bastantes ben parados: só en dúas ocasións se fala de escasa calidade actoral, nun caso das repeticións de actores e noutro do feito de que non se adiquen en exclusiva a este labor.

En canto ás *suxerencias*, hai bastante unanimidade á hora de solicitar que se faga máis teatro en galego, que se represente con máis asiduidade e que chegue a máis sitios. Outro grupo de respostas céntrase, quizais pola condición profesional dos enquisados, na demanda de que se abarate o seu prezo. Finalmente, evidénciase unha certa conciencia da necesidade de fomentar o interese polo teatro desde as escolas ata a universidade.

Estes datos, lidos con todas as reservas que xa formulei ó comezo, son unha chamada de atención a quen se considere interesado pola normalización da vida teatral deste país, sexa por considerala un paso imprescindible para a restauración da nosa identidade nacional ou sexa, simplemente, por vertebrar un feito cultural máis que arrequente a nosa identidade humana. Porque aquí hai materia abondo para a reflexión de todos: profesionais, público e insitucións. Para a reflexión e para a autocrítica, pois non vale xa botarlle a culpa ó do lado. Hoxe, ou xogamos todos, ou rompemos a baralla. Haberá quen prefira formular a cuestión ó revés e considerar que o problema non está no teatro, senón no público. Pode ser, pero o asunto é o suficientemente serio como para que cada pao aguante a súa vela e que as solucións se procuren a distintos niveis; e se é tarefa dos profesores formar universitarios vivos e interesados polo seu entorno cultural, é cousa dos profesionais do teatro ir gañando un público que xustifique a súa existencia, que sexa a súa razón de ser.

Non é este o lugar nin o momento para dictar o tratamento que este enfermo precisa, entre outras cousas porque as solucións teñen que vir propostas polos implicados nun grao directamente proporcional á súa responsabilidade. A miña intención foi, simplemente, contribuír a un diagnóstico que moitos se resisten a emitir.

DOLORES VILAVEDRA

Aniversario

Cando os visitantes pasean o París da illa de Saint-Louis, non soen percatarse da rexia presencia dun dos máis vellos milladoiros da emigración europea: a Biblioteca Polonesa de París, a penas a dous pasos de Nôtre Dame, que ocupa un fermoso aínda que non excesivamente rechamante edificio. Alí protexe dos altibaixos da historia máis de 200 mil volumes e milleiros de manuscritos e cartas, a máis do Museo Mickiewicz.

Este ano cúmprese o 155 cabo de ano da fundación da Biblioteca Polonesa de París, creada en 1838 cando aínda estaba vivo o remorso da cruenta represión que a Rusia zarista infrinxiu a Polonia pola insurrección popular de 1830. Daquela, a masa de exiliados e emigrantes poloneses en Francia pagou a adquisición do edificio, o número 6 do Quai D'Orléans, na colecta popular organizada polo poeta Adam Mickiewicz.

No ano 1854, a fusión das diversas sociedades polonesas de París permite o nacemento da Sociedade Histórica e Literaria Polonesa, que compartirá desde entón o local coa Biblioteca, ademais dos avatares históricos que o tempo lle ía deparar.

En 1891, a Biblioteca e mais a Sociedade, encargada da súa xestión, son cedidas á Academia de Cracovia baixo dúas condicións ineludibles: a permanencia en París e o mantemento do acceso público ás súas instalacións. Así vai vivindo ata a II Guerra Mundial, cando sofre o vandalismo dos ocupantes nazis. Recuperados os seus fondos na posguerra, aínda vai sufrir os intentos do réxime comunista de Varsovia por recuperar o emblemático e apetitoso bastión da resistencia cultural polonesa.

Despois de oito anos de longo e politizado litixio nos tribunais parisinos, cando as cousas se poñían negras para a Biblioteca, a Asemblea Nacional francesa, vistos os acontecementos do 56 en Poznan, pronúnciase publicamente pola Institución e a Corte de Apelación de París sentencia o caso fallando a favor dela e recoñecendo á Sociedade Histórica e Literaria como única xestora da Biblioteca e nomeando un administrador xudicial ata que o asunto da propiedade sexa resolto definitivamente. Unha hábil decisión dado que a Academia de Cracovia, estatalizada logo do triunfo do comunismo en Polonia, ficaba coutada para calquera manobra de absorción.

En 1990 este monumento da emigración e da resistencia cultural polonesa pasou unha páxina da súa historia ó recibir nos seus salóns, nos mesmos que o exiliado Chopin inundara coa súa música, ó primeiro ministro da Polonia democrática, Tadeus Mazowieski.

A Biblioteca Polonesa de París, hoxendía dirixida polo profesor André Folkierski, abre as salas de lectura de martes a venres de 2 a 6 da tarde, e tamén os sábados de 10 da mañá a 1 da tarde.

FEDERICO ANLLADA

ÍNDICE DE COLABORADORES

ANTÓN BAAMONDE. Vilalba, 1959. Publicou os libros de ensaio *En favor da esperanza*; *O marxismo e as linguaxes*; *Sobre o tempo e outros desatinos* e colaborou en *Catro ensaios sobre a esquerda nacionalista*. Membro do Consello de redacción de *Luces de Galicia*.

XAN BOUZADA FERNÁNDEZ. Estudiou Socioloxía na Universidade de Toulouse na que obtivo a "Maitrise" no ano 1978. Licenciado pola Universidade Complutense de Madrid. Actualmente é profesor de Socioloxía no Colexio Universitario de Ourense. Colaborou en diferentes medios de comunicación *(Teima, A nosa terra, TVG)* e na realización do Mapa Cultural de Galicia. Autor de diversos traballos relacionados coa Socioloxía da Cultura, entre eles, *Escola, cultura e vida comunitaria nun concello galego*. É membro do Consello de redacción de *Grial*.

XAVIER CASTRO. Cangas de Morrazo, 1954. Profesor na Facultade de Xeografía e Historia da Universidade de Santiago. Promotor das xornadas de Historia de Galicia e membro do Consello de redacción de *Grial*. Autor de *O galeguismo na encrucillada republicana* e de diversos traballos sobre historia da emigración e da alimentación.

FRANCISCO CORRAL. San Martín de Pusa (Toledo). Doutor en Filosofía pola Universidade Complutense de Madrid. Académico correspondente da Academia Paraguaya de Lengua Española e membro da Asociación Indigenista del Paraguay. Actualmente é director do Instituto Cervantes en Tetuán (Marrocos). Proximamente publicará o libro *Un joven del 98 en el Río de la Plata. Vida y pensamiento de Rafael Barrett*.

HENRIQUE HARGUINDEY BANET. Lugo, 1946. É catedrático de Francés no I. B. "María Soliña" de Cangas. Autor de libros para o ensino en galego e outros sobre a nosa literatura popular, traduciu ó galego obras de Keineg, Ghelderode, Jarry, Prévert, teatro medieval francés, etc. En 1991 recibiu o premio Ramón Cabanillas pola súa traducción de *Gargantua e Pantagruel*, de Rabelais.

HERNÁN NEIRA. Lima (Perú), 1960. Ensaísta e escritor de nacionalidade chilena. Doutor en Filosofía pola Universidade de París VIII. Investigador asociado ó grupo de Socioloxía da Literatura da École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Actualmente ensina Antropoloxía

Política na Universidade Austral de Chile, en Valdivia. En 1991 foi finalista do Premio Juan Rulfo.

PATROCINIO RÍOS SÁNCHEZ. Narros del Castillo (Ávila), 1949. Licenciado en Filoloxía Románica pola Universidade de Salamanca e doutor pola Complutense de Madrid. Autor de diversos traballos de investigación da súa especialidade. Ten publicados os libros *Lutero y los protestantes en la literatura española desde 1868* e *El reformador Unamuno y los protestantes españoles.*

ANTONIO PÉREZ-PRADO. Naceu na Arxentina, fillo dunha familia de emigrantes. Fixo a carreira de Medicina na Universidade de Buenos Aires. Foi fundador e presidente da "Asociación argentina de hijos de gallegos". Estudioso da emigración en Arxentina, entre as súas obras destaca *Los gallegos y Buenos Aires.*

SUSO DE TORO. Santiago de Compostela, 1956. Guionista de radio e televisión. Ten publicados os libros *Caixón desastre* (Premio Galicia da Universidade de Santiago). *Polaroid* (Premio da Crítica, 1987); *Land Rover*; *Ambulacia* e *Tic-Tac.*

00118
9 770017 418006