GRIAL

136

OUTUBRO, NOVEMBRO, DECEMBRO

TOMO XXXV / 1997

PERSPECTIVAS DA NORMALIZACIÓN LINGÜÍSTICA

VICTORIA ÁLVAREZ RUIZ DE OJEDA:
Un importante documento para a biografía de Rosalía de Castro

CATHERINE DAVIES:
O retorno á nai catedral, unha estranxeira en terra de ninguén: Rosalía de Castro a través de Julia Kristeva.

HENRIQUE MONTEAGUDO:
Quince anos de política lingüística en Galicia (1981-96). Notas para un balance.

ANTOINE FRAILE:
Normalización e política lingüística en Galicia (1983-93). Actantes e retos

JOSU MEZO:
Políticas de recuperación lingüística: unha tipoloxía baseada na teoría de xogos.

ANXO M. LORENZO SUÁREZ / XOÁN PAULO RODRÍGUEZ YÁÑEZ:
Socioloxía da linguaxe, bilingüismo e planificación. Unha conversa con Joshua Fishman.

GRIAL

136

OUTUBRO, NOVEMBRO, DECEMBRO

TOMO XXXV / 1997

Director:
CARLOS CASARES
Subdirector:
XAVIER CASTRO
Secretario de Redacción:
XOSÉ MANUEL SOUTULLO
Consello de Redacción:
XAN BOUZADA, 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, subscrición e distribución:
Reconquista, 1. 36201 VIGO. Telfs.: 43 21 00 - 43 32 38. Fax: 22 32 05
E-mail: galaxia@arrakis.es
Páxina web: http://www.arrakis.es/~galaxia/grial/grial_gl.htm
Imprime: OBRADOIRO GRÁFICO, S. L., Avda. Rebullón, 49 - MOS

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

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

PERSPECTIVAS DA NORMALIZACIÓN LINGÜÍSTICA

477 Francisco F. del Riego, Presidente da Real Academia Galega.

479 VICTORIA ÁLVAREZ RUIZ DE OJEDA: Un importante documento para a biografía de Rosalía de Castro.

503 CATHERINE DAVIES: O retorno á nai catedral, unha estranxeira en terra de ninguén: Rosalía de Castro a través de Julia Kristeva.

527 HENRIQUE MONTEAGUDO: Quince anos de política lingüística en Galicia (1981-96). Notas para un balance.

549 ANTOINE FRAILE: Normalización e política lingüística en Galicia (1983-93). Actantes e retos.

559 JOSU MEZO: Políticas de recuperación lingüística: unha tipoloxía baseada na teoría de xogos.

583 ANXO M. LORENZO SUÁREZ / XOÁN PAULO RODRÍGUEZ YÁÑEZ: Socioloxía da linguaxe, bilingüismo e planificación. Unha conversa con Joshua Fishman.

601 MIGUEL FERNÁNDEZ: O realismo na tradición pictórica norteamericana. Apuntamentos sobre Winslow Homer.

607 BALDOMERO FERNÁNDEZ RAMOS: Decadencia estética. Decadentismo artístico.

623 JEAN-PIERRE SÁNCHEZ: San Borondón, san Amaro e o paraíso atlántico.

639 FINA M. ANTÓN / MANUEL MANDIANES: O pan das ánimas.

647 VICTORINO PÉREZ PRIETO: Shusaku Endo, un novelista cristián no Xapón.

667 LIBROS:
DOLORES VILAVEDRA, MARILAR ALEIXANDRE, MARÍA XESÚS NOGUEIRA, SERAFÍN ALONSO PINTOS, ÁLVARO X. LÓPEZ MIRA, HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, X. G. G., CARLOS FERNÁNDEZ.

689 TEATRO:
DOLORES VILAVEDRA.

691 IMAXE:
XOSÉ LUÍS CABO.

695 O REGO DA CULTURA:
FRANCK MEYER.

699 ÍNDICE DE COLABORADORES.

703 ÍNDICE DO TOMO XXXV.

Francisco F. del Riego, Presidente da Real Academia Galega

No pasado mes de novembro do ano 1997 foi elixido como presidente da Real Academia Galega, Francisco Fernández del Riego, un home directamente vinculado á revista Grial, *que dirixiu xunto con Ramón Piñeiro durante os seus primeiros vintecinco anos. Sucede ó fronte da institución a Domingo García-Sabell, outro home relacionado coa nosa casa, que presentou a súa renuncia por razóns de tipo persoal.*

A elección de Francisco Fernández del Riego é unha boa noticia non só para quen somos os seus amigos e coñecemos as súas virtudes, senón para Galicia e a cultura galega en xeral. Galeguista comprometido desde neno co seu país, participou na reorganización clandestina dese movemento durante os anos difíciles da dictadura, nos cales traballou con tenacidade, entrega e eficacia na creación dos órganos e as institución que fixeron posible a supervivencia da nosa cultura.

Chega Francisco Fernández del Riego á presidencia da Real Academia Galega cando xa cumpriu os 84 anos de idade. Non se pense,

sen embargo, que se trata dun premio por toda unha vida de esforzos e sacrificios, senón dunha solución axeitada, pois o novo presidente reúne as condicións, incluída a enerxía e a capacidade de traballo, que o facían o máis idóneo para o desempeño dese cargo.

Que teña moitos éxitos.

Un importante documento para a biografía de Rosalía de Castro

Victoria Álvarez Ruiz de Ojeda

Como anuncio no título, propóñome dar a coñecer un documento, ata hoxe ignorado, que atinxe á biografía de Rosalía de Castro. Se doutro escritor se tratase, a noticia constituiría a penas unha curiosidade erudita; tratándose de quen é, na consideración xeral, a personalidade literaria máis relevante que ten dado Galicia, a noticia reviste caracteres de acontecemento. Acontecemento excepcional, ademais, por seren tan escasas as fontes documentais que sobre a biografía de Rosalía posuímos, e tamén por afectar, a que hoxe se exhuma, á época da súa primeira infancia, período crucial, segundo a común opinión, na formación dunha sensibilidade e, neste caso, un dos peor ou máis incompletamente coñecidos.

1. ESTADO DA CUESTIÓN

Antes de pasarmos adiante, non será inútil recordar qué sabemos, efectivamente, acerca dos primeiros anos de Rosalía. Para isto, acudiremos a calquera manual, diccionario ou libro de texto, e nin sequera cómpre, como é preceptivo cando se manexan obras de referencia, que esta sexa de moi recente aparición, xa que os progresos no coñecemento da biografía da escritora hai ben anos que son nulos; en concreto, desde 1985, en que se publicaron, fragmentaria, postumamente e por persoa interposta, as derradeiras investigacións de Fermín Bouza-Brey[1]. Sen

1. Refírome á Memoria de investigación presentada en 1971 por Bouza-Brey ante a Fundación Barrié de la Maza, memoria que, morto o seu autor, foi extractada e publicada

embargo, ante *l'embarras du choix*, opto polo criterio cronolóxico e reproduzo o fragmento correspondente do novísimo *Diccionario da Literatura Galega*:

> Castro, Rosalía de (Santiago de Compostela, 1837; Padrón, 1885) [...] Rosalía foi filla de María Teresa de la Cruz de Castro y Abadía, fidalga solteira de escasa fortuna, e de José Martínez Viojo, sacerdote. A miúdo a condición eclesiástica de seu pai foi ocultada polos biógrafos da escritora, así coma o feito de que fose rexistrada como filla de pais descoñecidos e que se librou de entrar na Inclusa foi por facerse cargo dela a súa madriña María Francisca Martínez, muller do pobo que quizais recibiu do pai da rapaza esa encomenda. [...] Rosalía críase na aldea de Ortoño e en Padrón, ó coidado dunha tía paterna, ata os oito anos. [...] Non se sabe con exactitude en que momento a nai decide facerse cargo da filla: atopámolas vivindo xuntas en Compostela sendo Rosalía unha mociña duns catorce anos[2].

O texto que acabamos de ler presenta a que podemos chamar versión vulgata da biografía de Rosalía, vulgata construída sobre as pacientes e laboriosísimas investigacións que realizaron, ó longo de moitos anos, varios estudiosos da escritora. Ben pouca cousa é e, sen embargo, os autores do *Diccionario*, ó reelaboraren esta versión, deslizaron nela algunhas inexactitudes que será preciso corrixir.

Afecta a primeira á chamada María Francisca Martínez, a persoa que se encarga de que a recén nacida Rosalía reciba o bautismo no Hospital Real de Santiago, e unha vez celebrado o sacramento, no que actúa como madriña, leva consigo a pequena, circunstancias todas acreditadas pola partida bautismal da escritora. Os autores do *Diccionario* fan constar a condición de "muller do pobo" de María Francisca Martínez, cuestión en principio irrelevante, e esquecen, en contrapartida, o dato verdadeiramente relevante, que é a relación laboral que María Francisca Martínez mantiña coa nai de Rosalía, de quen era serventa. Como tal seguirá traballando toda a súa vida xunto a Teresa de Castro e, morta esta, continuará na casa de Rosalía, segundo demostran os padróns municipais atopados por Bouza-Brey, documentos que consignan, obstinadamente, a natureza da muller (San Xoán do Campo, A Coruña), a súa idade (nada en setembro de 1805, era dez meses menor que a nai de Rosalía) e a súa profesión ("criada"). Postos a extraer conclusións, destes datos non se segue en absoluto, como aventuran os autores do *Diccionario*, que María Francisca Martínez fose unha enviada do pai de

por Mauro Armiño como apéndice á súa edición de *En las orillas del Sar* (Plaza y Janés, Barcelona, 1985, pp. 299-309).

2. Vilavedra, Dolores (coord.). *Diccionario da literatura galega. I. Autores*, Galaxia, Vigo, 1995.

Rosalía; antes ben, a lóxica indica que o sería da nai, ou, se queremos apurar as posibilidades, da nai e mais do pai, perfectamente concordes no destino que habían dar á filla. Debo aclarar que todo isto se sabe desde 1963, ano en que Fermín Bouza-Brey disipou as dúbidas sobre a personalidade de María Francisca Martínez, aduciu as probas correspondentes e anunciou, incluso, unha sorte de biografía desta señora, que, infelizmente, non chegou a publicar[3].

Afirman a continuación os autores do *Diccionario* que Rosalía viviu ó coidado dunha tía paterna, primeiro en Ortoño e logo en Padrón, ata os oito anos. Véxome na obrigación de lembrar que non existe ningún documento que avale semellante apreciación cronolóxica, cousa que parecen saber os propios autores do *Diccionario*, xa que inmediatamente contradín a súa aseveración con estoutra, exactísima: "Non se sabe en que momento a nai decide facerse cargo da filla". E agregan: "atopámolas vivindo xuntas en Compostela sendo Rosalía unha mociña duns catorce anos". En efecto, quen as atopou foi, unha vez máis, Fermín Bouza-Brey, ó descubrir, nun padrón de habitantes de 1850, a Teresa, Rosalía de Castro e María Francisca Martínez censadas no mesmo domicilio santiagués. Así pois, a convivencia de Teresa e de Rosalía de Castro en Santiago está confirmada documentalmente desde 1850, é dicir, cando a futura escritora ten trece anos, e non os catorce que, vagamente, lle atribúe o *Diccionario*[4].

3. A posibilidade de que María Francisca Martínez fose irmá do pai de Rosalía, como supuxeron algúns, fundados na coincidencia do primeiro apelido, estaba descartada desde 1952, en que José Caamaño Bournacell publicou o seu traballo sobre "El linaje de Rosalía de Castro" (*Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*, 37-38). No ano 1963, como dicimos, Bouza-Brey aclaraba definitivamente o asunto e prometía: "Su vida, también de dolor amargo, paralela a la de Rosalía, algún día la daremos a conocer" ("Los *Cantares gallegos* o Rosalía y los suyos entre 1860 y 1863", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. 18, fasc. 56). A enigmática frase de Bouza-Brey quedou algo máis clara en 1984, cando Xosé Pumar Gándara, ex-párroco de Bastavales, nun sentimental artigo sobre a súa antiga parroquia, Rosalía e don Fermín, deu un extracto da partida bautismal de María Francisca Martínez: "...Bautizo a una niña que es notorio aver dado a luz Dominga Martínez abitante en el lugar de Raíndo de sta pa. del Campo, muger propia de Payo de Castro ausente hay algunos años destinado en la Villa del Ferrol..." ("A rentes do centenario: escolma de lembranzas rosalianas", *Encrucillada*, 37, 1984).

4. Xa que o seu descubridor non puido facelo, creo oportuno transcribir os datos que figuran neste padrón santiagués, custodiado hoxe no Arquivo Histórico Universitario da cidade:

"Año de 1850. Parroquia de Santa Susana, fol. 72 r.

Calle de Bautizados núm. 6, cuartel 3º.

Dª. Lorenza [*sic*] Castro, edad 43, estado soltera, oficio particular, pueblo de su oriundez Padrón, provincia Coruña.

Dª. Rosalía Castro, edad 13, estado id., oficio id., pueblo de su oriundez id., provincia id.

María Martínez, edad 42, estado id., oficio criada, pueblo de su oriundez Santiago, provincia id.".

Na mesma casa residen o prateiro santiagués Manuel Aller, a súa dona María Josefa Presas, os seus oito fillos, Joaquín, Ángel, Manuel, Santos, Ramón, Eladio, Narciso e Cándido, de entre vintecatro e oito anos, e mais unha doméstica, Francisca Figueroa.

Pero queda en pé a cuestión, esencialísima, de cando dona Teresa de Castro tomou ó seu cargo a súa filla, extremo biográfico nunca alcanzado por canto entre o primeiro documento da vida de Rosalía de Castro, a súa partida de bautismo, e o seguinte coñecido, o padrón compostelán de 1850, existía un baleiro documental de trece anos. Para suplilo, acudiuse ás informacións proporcionadas pola familia paterna da escritora, os Martínez, únicos que quixeron deixarnos confidencias sobre esta época; eles testemuñaron que Rosalía viviu os seus primeiros anos en Ortoño e despois en Padrón na compaña das súas tías María Josefa e Teresa Martínez Viojo e, en data ignorada, pero que pretenden tardía, pasou a vivir coa nai. En consecuencia, os biógrafos de Rosalía propuxeron, para a reunión de nai e filla, datas que tiñan un carácter puramente conxectural: García Martí falou de oito ou dez anos; Couceiro Freijomil, de oito; Gamallo Fierros, de dez ou trece; Alonso Montero, de dez anos, tal vez máis. Mais non dispoñendo, como non se dispoñía, de ningunha fonte documental de valor probatorio, resulta evidente que as cifras manexadas eran simples hipóteses, o cal a miúdo perderon de vista moitos dos actuais divulgadores de Rosalía. Hoxe, sen embargo, estamos en posesión dunha clave que nos permitirá descifrar, polo menos en parte, un dos máis cerrados enigmas da biografía da escritora.

2. UN PADRÓN DE HABITANTES DE 1842

No Arquivo do Concello de Padrón, na sección de Padróns de habitantes, gárdase un mazo, rotulado co número 243/4, que contén o padrón correspondente a 1842, o primeiro dos alí conservados que ten chegado ata nós na súa integridade. Realizado con todas as garantías legais, o padrón formouse, "casa-hita" (casa por casa), entre o 1 e o 30 de outubro de 1842, e cerrouse definitivamente, tras un breve período de reclamacións, o 6 de novembro do mesmo ano, en sesión do Concello pleno, presidida polo alcalde, Isidoro de la Riva, e con asistencia dos curas párrocos, provistos dos libros parroquiais para disipar as dúbidas que se suscitasen sobre as idades ou outros datos dos veciños. (Esta precaución adoptábase para que ningún varón puidese eludir o servicio militar, xa que o padrón era a base do repartimento para o exército).

O documento que nos ocupa consta de varios cadernos cosidos independentemente, tantos como parroquias tiña o distrito municipal, e vai encabezado por outro caderno que amosa este longo título: "Ayuntamto. Constl. de Padrón. Padrón ecsacto y nominal del número de almas de que se compone su distrito municipal formado con arreglo a lo que previene la Rl. Orden de 17 de setiembre de 1842 con los estados que ordena la misma, como se reconoce a lo último". Trátase

dun resumo do padrón no que, para efectos estatísticos, se consignan os nomes dos empadroados repartidos por sexos e, no caso dos varóns, por grupos de idades. Pois ben, no apartado correspondente á Vila, baixo o rubro de "Hembras", no folio 4 r., columna 4ª, liñas 6 e 7, encontramos os nomes de Dª. Teresa de Castro e Dª. Rosalía de Castro.

Máis precisións ofrece o caderno pertencente ó distrito da vila, no que, a follas 26 v., aparecen censadas, como habitantes do mesmo domicilio, Dª. Teresa de Castro, Dª. Rosalía de Castro e a súa inseparable María Martínez. Teresa de Castro, que ocupa o primeiro lugar, como correspondía a quen ostentaba a xefatura da familia, é rexistrada como solteira, de trinta e seis anos. A continuación figura Rosalía de Castro, de quen se especifica a relación de parentesco coa anterior ("hija") e a quen se adxudica a idade de catro anos. O funcionario que estendeu o documento deixou en branco o lugar de nacemento de Teresa e Rosalía de Castro, o que proba a súa consideración como naturais da vila, pois unicamente se indicaba a procedencia dos foráneos. Así sucede coa madriña de Rosalía, María Martínez, de quen se di é natural de San Xoán do Campo (A Coruña), solteira, de profesión criada e de trinta e seis anos. Por certo que, como vemos, a idade das tres mulleres está errada, xa que en outubro de 1842 Teresa de Castro conta trinta e oito anos, María Francisca Martínez, trinta e sete, e Rosalía de Castro, cinco anos.

O documento que acabamos de presentar ten, como é notorio, un dobre e fundamental valor: 1) constitúe o primeiro recoñecemento oficial da maternidade de Teresa de Castro, quen, por vez primeira, vincula o seu nome ó da súa filla e dálle o seu apelido; 2) é o primeiro e, polo momento, único testemuño documental de carácter oficial que acredita a convivencia de Rosalía e da súa nai en Padrón, e isto nunha data moito máis temperá da que se atreveron a conxecturar os seus biógrafos.

O documento rectifica, pois, e non de modo irrelevante, a versión que sobre os primeiros anos de Rosalía existe, cimentada, como xa se dixo, na tradición oral dos familiares paternos da escritora, os cales divulgaron a especie de que Teresa de Castro quixo desfacerse da meniña, e de que tarde ou nunca se ocupou dela. Contundente é, a este respecto, a carta que dirixiu a Bouza-Brey, en 1923, Lois Tobío Fernández, quen, recollendo os informes dunha tía avoa súa, Minia Tobío Martínez, sobriña, á súa vez, de José Martínez Viojo, expón o seguinte:

> ... la desnaturalizada madre, no queriendo abrazar las penalidades de la educación de su hija, o —lo que es más probable— deseando por un sentimiento de honor mal entendido alejar de sí la infortunada criatura, para que no fuese baldón que deslustrase el timbre de su familia ni sus rancios y ridículos pergaminos, pensó en arrojarla a la inclusa; conocedor de ello el capellán Martínez, quitó la niña a su madre y la entregó a la mujer de un tal Lesteiro, sastre de Ortoño,

> quien la educó y tuvo como hija, amamantándola ella misma; satisfaciendo Juan [José] [*sic*] Martínez los gastos de su crianza, subsistencia y demás. Mientras tanto en la casa do Castro de Ortoño vivía Carmen Martínez, sobrina del capellán y casada con un tal Castiñeiras; cuando la niña fue destetada, su padre ordenó que pasase a la casa do Castro, donde se educó con su prima[5].

Non sabemos se a dureza, a incomprensión e o resentimento manifestos cara a Teresa de Castro son atribuíbles, e en qué medida, ó firmante da carta, ou se este transmite, como dá a entender, o sentir común da familia. O que si sabemos é que a versión interesada e tendenciosa dos Martínez foi modelando o mito, cada vez máis en contradicción coa realidade, da Rosalía abandonada pola súa nai, e todos aqueles que nos temos interesado pola escritora —biógrafos, estudiosos, lectores— temos recibido deles a nosa parte de erro[6].

3. DA CASA NA QUE VIVIU ROSALÍA E DOUTRAS PRECISIÓNS CRONOLÓXICAS

Queda, pois, documentalmente probado que Teresa de Castro e Rosalía viven xuntas en Padrón en 1842, pero nada garante que esta sexa a data na que se reuniron por primeira vez despois de separárense en Compostela, a pequena nos brazos da súa madriña. Desde logo creo que

5. A historia desta carta resulta por extremo interesante. En primeiro lugar pola súa data, 20 de agosto de 1923, a penas dous meses antes de que Bouza-Brey, Filgueira Valverde, Tobío e outros emprenderan a famosa excursión ó Castro de Ortoño que serviu como acto fundacional do Seminario de Estudos Galegos. A carta sería o detonante para que Bouza-Brey, que iniciaba daquela a súa investigación rosaliana, incitase ós seus compañeiros a visitar a casa na que vivira Rosalía de nena, casa sobre a que non se tiña ata entón a menor referencia. Foi esta, pois, unha viaxe iniciática, en máis dun sentido, para os fundadores do Seminario, algúns dos cales quedaron definitivamente comprometidos con Rosalía.

Cómpre sinalar, por outra parte, que Bouza-Brey calou durante moitos anos a información que Tobío lle proporcionou sobre a identidade do pai de Rosalía e demais circunstancias do seu nacemento e primeira crianza. De feito, Bouza-Brey, que se erixiu en vindicador da figura de Teresa de Castro, nunca quixo publicar esta carta, que se veu coñecer, despois da súa morte, pola glosa que dela fixo Carballo Calero ("Bibliografía rosaliana", *Grial* 58, 1977). Mais a Carballo a memoria xogoulle unha mala pasada, pois confundindo Lesteiro (apelido) con Lestedo (topónimo), propalou a noticia falsa de que Rosalía pasara os seus primeiros días de vida ó coidado da muller dun xastre de Lestedo, ó pé do Pico Sacro. Por fin, en 1985, centenario da escritora, a carta publicouse en *La Voz de Galicia* (18-VII-1985) e, asemade, na edición citada na nota 1. Carballo rectificou oportunamente ("Da vida de Rosalía", *La Voz de Galicia*, 15-VIII-1985).

6. Compárese a opinión manifestada por Lois Tobío Fernández en 1923 con estoutra, de 1994: "A nai, pola sua parte, hai que pensar que tamén debeu por veces ir ver á sua filla cando a estaban a criar en Ortoño, respondendo ao instinto maternal. O grande amor que Rosalía sentía cara a sua nai, e que expresóu á morte de esta no libriño de poesías *A mi madre*, proba que a sua relación coela debeu comezar cedo, cando aínda vivía encás das suas tías, pois é un feito que a ausencia de contacto materno na primeira etapa da vida amingua o amor filial e mesmo crea unha actitude de despego e resentimento por estimala un abandono" (*As décadas de T. L.*, Ediciós do Castro, 1994, p. 92).

o seu reencontro debeu de producirse antes, pero nin podo agora demostralo nin é probable que se logre no futuro, toda vez que o Arquivo do Concello non conserva os padróns de habitantes realizados con anterioridade[7]. Tampouco será doado saber cánto tempo permaneceron as Castro na vila do Sar, pois nos padróns posteriores a 1842 que teñen chegado ata nós (os de 1843, 1844, 1845, 1846 e 1848) non aparecen os seus nomes. Agora ben, a estancia en Padrón da nena Rosalía non foi curta, ou doutra maneira non deixara rastros na súa poesía:

I a Padrón, ponliña verde,
fada branca ó pé dun río,
froita en frol da qu'eu quixerde,
lonxe miro que se perde
baix'un manto de resío.
[...]

Inda vex'onde xogaba
cas meniñas qu'eu quería,
o enxidiño onde folgaba,
os rosales que coidaba
i a fontiña onde bebía.

Vexo a calle solitaria
qu'en paz baña un sol sereno,
sin que a trube man contraria,
igual sempre, nunca varia,
veiga llana en campo ameno.

É evidente que nesta composición de *Cantares gallegos*, inzada de elementos autobiográficos, Rosalía lembra cordialmente a casa padronesa na que viviu coa súa nai, pero ¿a que rúa se refire? Aínda que o padrón de 1842 non aclara, en ningún caso, o domicilio dos habitantes, este extremo é coñecido desde sempre por outros testemuños, como o moi cualificado de Manuel Murguía: "En Padrón vivió en la calle que lleva el nombre del poeta más insigne que produjo este pueblo, del autor de *El siervo libre de amor*"[8]. As pescudas que, por encargo de Bouza-Brey[9], realizou Camilo Agrasar no Rexistro da Propiedade da vila

7. Unicamente existen tres documentos anteriores a 1842, os tres nulos para o noso obxecto: a) censo electoral de 1835, co listado de varóns electores e elixibles; b) padrón de habitantes de 1836 da parroquia de Santa María de Cruces; c) padrón de habitantes de 1838 das parroquias de San Pedro de Carcacía e Santa María de Rumille.

8. Murguía, Manuel. *Los precursores*. Biblioteca Gallega, A Coruña, 1885, p. 175, nota.

9. Bouza-Brey, Fermín. "El solar y mayorazgo de 'A Arretén' de los antepasados de Rosalía de Castro", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. 15, fasc. 46, 1960, p. 183, n. 23.

confirmaron que Teresa de Castro e súas irmás posuían unha casa no número 4 da Rúa de Juan Rodríguez, entón chamada "del Sol", casa que ostenta, desde 1963, unha placa conmemorativa.

Nin Camilo Agrasar nin Bouza-Brey deron a coñecer o documento no que se baseaban, que se conserva, en efecto, no Rexistro da Propiedade de Padrón, onde eu o consultei, e que publico en apéndice por xulgalo de grande interese. Por el vimos en coñecemento de que en 1847 Teresa de Castro e as súas irmás María Josefa e María e a súa tía Margarita Abadía venden a casa da que eran copropietarias a un veciño de Padrón, o farmacéutico José Antonio Seoane. A propiedade, sita fronte á capela da Orde Terceira de San Francisco, é descrita como "una casa de piso alto, otra caseta unida y el ejido correspondiente a ambas fincas situadas en la calle del Sol". Non será preciso subliñar que ese "ejido" que menciona a escritura pública é o referente real do "enxidiño" cantado por Rosalía.

Ademais doutras particularidades sobre a finca, que o lector interesado pode consultar no apéndice, o documento ofrece un dato importantísimo, cal é o de sinalar como lugar de residencia da nai de Rosalía, en 1847, a cidade de Compostela. De todo o dito despréndese que as irmás e a tía de Teresa de Castro cedéronlle a esta o usufructo da casa da que eran copropietarias para que se instalase alí coa súa filla Rosalía, ata que en 1847, habitando xa de modo máis ou menos permanente Teresa e Rosalía en Santiago, decidiron vendela.

¿Permaneceron Teresa e Rosalía en Padrón desde 1842 a 1847? Os padróns de habitantes conservados indican que non, pero no Arquivo do Concello teño encontrado indicios documentais do contrario, de que a súa estancia se prolongou máis alá do ano 1842. Así parecen indicalo os censos de contribuíntes dos anos 1843 e 1844, nos que figura Teresa de Castro cotizando ó Concello pola casa na que habita[10].

4. JOSÉ MARTÍNEZ VIOJO, TERESA DE CASTRO E ROSALÍA EN PADRÓN

Se Teresa de Castro contaba co afecto e co apoio moral e incluso material das súas irmás, outro tanto podemos dicir do seu irmán maior, José María, único dos seus familiares que vive en Padrón, de acordo co censo de habitantes de 1842 (fol. 31 v. e 32 r.). O morgado dos Castro, que veranea na Casa Grande da Arretén ("a casa da aldea", como eles a

10. No censo de contribuíntes do ano 1843 polo concepto de culto e clero territorial (mazo 675/2, fol. 5 v.) lemos: "Dª Teresa de Castro idem por la casa que havita de su propiedad trescientos reales y de contribución seis y veinticinco maravedís". No censo de contribuíntes do ano 1844 polo concepto de palla e utensilios (mazo 675/1, fol. 7 r.) lemos: "Dª Teresa de Castro idem por la casa que havita trescientos reales y de contribución siete con diez y siete maravedís".

chaman), xa se trasladara, nos finais de outubro, á súa casa padronesa, situada no número 9 da Rúa Galea, à moi poucos metros da Rúa do Sol. Alí pasa o inverno coa súa muller, Segunda García Santamarina, e cos seus cinco fillos, Laureana, Joaquín, Ruperta, Ramona e Segunda, de entre vinteún e sete anos. Na casa só hai unha doméstica, signo inequívoco dos escasos recursos económicos desta familia. Por algunhas cartas familiares que teñen sido publicadas, sabemos, en efecto, que don José María, home de pouca saúde e absolutamente incapaz para as cousas prácticas da vida, tivo enormes dificultades pecuniarias, o que non lle impediu, sen embargo, axudar nalgunha ocasión á nai de Rosalía. Tamén nos consta que don José María estimaba particularmente a esta súa sobriña, e é fama que foi o destinatario dunha das primeiras poesías de Rosalía[11].

Continuando co exame do padrón de 1842, comprobamos que a follas 4 r., o documento consigna o nome de José Martínez, presbítero, de trinta e nove anos de idade, natural de San Xoán de Ortoño, que é, evidentemente, o pai de Rosalía. O sacerdote José Martínez Viojo, que xa cumprira, en realidade, corenta e catro anos, alóxase, neste de 42 e en anos sucesivos, na casa de Felipe Eiriz, viúvo, de cincuenta anos, natural de Amarante (Lugo), e mais dos fillos deste, Manuela, Gumersindo, José Faustino, Joaquina, Carmen e José María Eiriz Solar, rapaces de entre quince e dous anos; con eles viven, ademais, unha sobriña de Felipe Eiriz, Ángela Eiriz, nada en Amarante, solteira, de dezanove anos, e mais unha criada, Gertrudis Bralo, solteira, de vinte anos, natural de San Miguel da Costa. Posteriores padróns veciñais permítennos situar a residencia de Felipe Eiriz no número 4 da "Plaza del Hilado", un lugar moi adecuado á profesión do cabeza de familia, acomodado comerciante de liño.

Dado que non existe ningunha relación de parentesco entre Felipe Eiriz e José Martínez Viojo, supuxemos que este viviría alí como hóspede, sospeita que se viu confirmada pola declaración de bens que Felipe Eiriz presenta en 1841 ante o Concello, na que indica que posúe "otra casa en que vivo, puesta en arriendo"[12]. Para nós é claro que

11. As cartas ás que me refiro, dirixida unha a Teresa de Castro e outra a Rosalía, foron publicadas por Juan Naya Pérez nos seus *Inéditos de Rosalía* (Publicaciones del Patronato Rosalía de Castro, Santiago de Compostela, 1953, pp. 100-105). Da carta a Rosalía, datada en Padrón o 6 de xullo de 1861, extractamos esta pasaxe: "... y al hablar de la ineptitud de mis sobrinos, cuenta que no te incluyo en el número de ellos porque eres la excepción de la regla, y como yo conozco el mérito en donde está, sólo siento que la naturaleza ya que tan pródiga estuvo contigo, no hubiese variado su obra en orden a tu formación porque con eso mi satisfacción sería más completa; pero bien es verdad que si así fuese tampoco podrías tener por compañero tan inmediato a Manolo a quien contigo saluda cordialmente tu amante tío..."

12. Arquivo do Concello de Padrón (en adiante ACP), "Estadísticas del partido judicial (población y utilidades)".

Felipe Eiriz, a pesar de ser un dos maiores contribuíntes da vila, viuse precisado a admitir este hóspede nun momento en que o comercio de tecidos padronés atravesaba unha gravísima crise, como logo veremos. Pero se as razóns de Eiriz parécennos claras, non podemos dicir o mesmo das que asisten a José Martínez Viojo. A elección de tal aloxamento resulta estrañísima nun sacerdote e, efectivamente, éo, pois ningún dos catorce que viven en Padrón teñen como asento a casa dun particular, con notable algarabía de nenos, neste caso, e co concurso, ademais, de dúas rapazas solteiras. Tampouco o Dereito Canónico, que ten unha regulamentación moi estricta sobre este punto, apoia unha tal decisión[13]. Sen que alcancemos, pois, a explicala, si nos semella moi expresiva, en cambio, do carácter de José Martínez, a quen debía gustar moito a alegre compaña dos nenos; tamén revela a consideración de que debía gozar entre os padroneses, pois doutro xeito non persistiría tantos anos como persistiu na casa dun home que tivo moitas veces nas súas mans os resortes do poder local.

E debemos preguntarnos, ¿coñeceu Rosalía a seu pai nesta época? Si, sen ningunha dúbida. José Martínez, que é capelán de Santa María de Iria, que di misas de hora e imparte os sacramentos na igrexa de Santiago de Padrón, que vive na casa dun significado cidadán, tiña, por forza, que coincidir a cada paso coa súa filla, o que non implica que esta soubese, a aquelas alturas, do seu parentesco. Pero nestas condicións, ¿era factible que Rosalía se asentase en Padrón de modo permanente? Manuel Murguía dinos: "Bajo estos cielos que le son tan propicios, en estas risueñas llanuras de Iria Flavia, al pie de las colinas que las cercan, y orillas de las corrientes que las fecundan hubiera pasado su vida, si los primeros contratiempos no la hubiesen obligado a marchar a la triste ciudad en que había nacido"[14]. É de supoñer que eses primeiros contratempos que obrigaron a Rosalía e a Teresa de Castro a trasladárense a Santiago teñan algo que ver co presbítero José Martínez.

5. PADRÓN EN 1842

O documento que nos ocupa pode proporcionarnos, ademais, datos precisos e elocuentes sobre o lugar no que transcorreron os días infantís de Rosalía, datos que espero aporten algunha novidade ó coñecemento da vida da escritora.

O distrito municipal de Padrón, formado pola vila de Padrón e a súa parroquia de Iria, e mais as parroquias de Santa María de Cruces, Santa

13. *Codex iuris canonici*, canons 133 e 134.
14. Murguía, Manuel. *Op. cit.*, p. 175.

María de Herbón, San Pedro de Carcacía e Santa María de Rumille, congrega, neste ano de 1842, a 7.328 almas, número que non experimentará variacións sensibles ata mediados do século XX. A desproporción existente entre sexos —hai 3.986 mulleres e 3.342 homes— afóndase se temos en conta as idades dos varóns: 1.476 menores de 18 anos; 1464 maiores de 25 anos; e 402 de 18 a 25 anos, é dicir, en idade militar e ausentes ou a punto de ausentarse, por tanto, moitos deles.

Para comprendermos a magnitude do problema, quizais conveña lembrar dous datos: o elevadísimo número de homes convocados cada ano e a duración excesiva do servicio militar. Así, en 1842 decrétase unha quinta de vintecinco mil homes, mentres que o tempo do servicio mantense, segundo o costume, en oito anos para os destinados a infantería e en sete anos para os que sirvan en artillería e cabalería[15]. Non foi este, con todo, un dos peores anos, pois existían tamén quintas extraordinarias por causa de guerra (a Primeira Guerra Carlista termina en 1839), como a de 1835, que afectou a cen mil homes. En consecuencia, foron moitos os galegos que eludiron a milicia pasando ilegalmente a Portugal; outros dilataban a súa incorporación falseando a súa data de nacemento; e outros, finalmente, desertaban do exército[16].

Grande é tamén o número de emigrantes, e repetidísima a anotación "Ausente en Cádiz". Dous problemas, "a emigrazón i o Rei", que Rosalía coñeceu ben desde moi nena e que trataría, anos despois, desde diversos puntos de vista, sen excluír o lado humorístico, como fixo no cadro de costumes "El cadiceño".

Pero no burgo a situación parece bastante distinta, pois entre as 1.301 persoas que, segundo o noso cómputo, viven no núcleo urbano, soamente hai 33 ausentes: 10 "sirviendo a Su Majestad" e 23 emigrados, dos cales 12 en Montevideo, 3 na Habana, 3 en Cádiz e outros 5 en diferentes lugares (Pontevedra, Soutelo de Montes, Carril, Madrid e Córdoba). Non nos aclara o padrón de 1842 o oficio dos habitantes, excepción feita dos sacerdotes e do servicio doméstico, moi abundante, aínda que nos consta, por outras fontes, que a maioría son labradores e artesáns (teceláns e fiadeiras sobre todo, e ferreiros, ourives, carpinteiros, zapateiros, xastres...); veñen despois os comerciantes (en tecidos os máis, e tamén en comestibles); e por último, unha pequena nómina de profesionais.

15. "Decretos [de 5 de agosto de 1842] para un reemplazo de veinte y cinco mil hombres para el del ejército", *Boletín Oficial de la Provincia de La Coruña*, 129, 13-VIII-1842, p. 1.

16. Un documento que nos ilustra moi axeitadamente sobre este asunto é o citado *Boletín Oficial de la Provincia de La Coruña*, que continuamente insire anuncios e exhortos para que os alcaldes e demais axentes de seguridade pública vixíen e capturen "los muchos desertores que vagan por los pueblos de esta provincia" (BOPC, 79, 18-V-1842). Así mesmo, as autoridades instan ó cumprimento da Orde de 1 de marzo de 1838, pola que se prohibía a expedición de pasaportes ós xoves en idade militar (BOPC, 24, 10-II-1842).

Situado na marxe esquerda do río Sar, moi cerca da súa confluencia co Ulla, e a escasas catro leguas de Santiago de Compostela, Padrón é un pequeno enclave comercial rodeado por infinidade de aldeas e lugares que subministran productos para o mercado e mozas para o servicio doméstico. Abastecida cos saborosos froitos da veiga padronesa e coa pesca dos dous ríos que a bañan, a vila traballa en torno á súa principal industria, a téxtil, que neste momento ten xa os días contados.

Así é, en efecto, porque os tecidos de liño padronés, tan solicitados había pouco, veranse irremediablemente desprazados polos de algodón, máis lixeiros, prácticos e baratos, que se traen desde Cataluña e desde Portugal. O 25 de maio de 1840, o Concello diríxese á Raíña para manifestarlle "el estado deplorable en que se halla la fábrica de lienzos por efecto de la introdución de telas estrangeras con unos módicos derechos"[17]. A gravidade da crise queda patente na recadación de impostos industriais e de comercio do ano 1841, que monta 5.764 reais, a penas a metade que en anos anteriores. A suba dos aranceis sobre as teas estranxeiras e as providencias que para impedir o contrabando de lenzos de Portugal adopta o Goberno da Monarquía, dilatarán, pero non evitarán, a ruína das fábricas de lenzo padronesas. Por outra parte, a manufactura de prata, outra industria padronesa clásica, será tamén moi pronto un recordo[18].

A pesar de todas as dificultades, os padroneses gardan unha viva conciencia da importancia que a súa vila, máis arcaicamente sacra que Santiago de Compostela, tivo nos pasados tempos. Escribe Rosalía de Castro:

> ... esta villa [...] aparece a los ojos del viajero como un pequeño paraíso en donde toda belleza es mayor y toda felicidad doblada. Colocada en medio de la llanura y al pie del río, vese rodeada de los infinitos pueblecillos que a la falda de los montes y sobre las verdes colinas que bordan en ambas riberas la hermosa vega de su nombre, reciben poco más o menos la misma plácida luz, y se envuelven en la misma sana atmósfera, y gozan la deliciosa temperatura que reina en tan fértiles lugares.
>
> [...] merecía bien que [...] volviese a asentarse en tan delicioso paraje una ciudad populosa como aquella que dejó en la Historia recuerdos que los siglos que pasaron no han podido borrar todavía.
>
> ¿Cómo desapareció? Cuéntase [...] que gracias a una terrible inundación que la sepultó para siempre bajo sus pantanosas aguas. Aún

17. ACP, Libro de Actas do Concello para 1840, fol. 14 r.

18. Mediada a década dos corenta, Joaquín González, alcalde da vila, informa: "Hay menestrales de la platería que se ocupan en fabricar pequeñas obras de filigrana por encargo de los plateros de la ciudad de Santiago y otros puntos; [...] y las utilidades de la filigrana en el día son tan mezquinas que con propiedad puedo asegurar que esta clase de industria aquí y en todas partes ha desaparecido" (ACP, "Matrícula. Expedientes de gremios y otros antecedentes de subsidio industrial. 1833-1864").

> recordamos que, siendo niños, en una pequeña laguna, hoy cegada, y que existía en la vega de Iria, pretendían hacernos ver en su fondo cenagoso las puntas de una torre que, según las leyendas, pertenecía a la ciudad que allí yacía sumergida[19].

O viaxeiro actual a penas recoñece o Padrón que describe Rosalía. O visitante que chega a esta vila pola estrada xeral que vai de Caldas a Santiago, o antigo Camiño Real, só decepción experimenta á vista dos modernos e máis que lamentables edificios que a bordean, nos que é inútil buscar algunha beleza. Pero esa primeira impresión é enganosa. Para disipala, debemos acudir ó Convento do Carme, situado na falda do monte San Gregorio, á marxe dereita do Sar, que ofrece un fermoso miradoiro sobre a veiga padronesa. O mesmo Manuel Murguía di:

> ... no se recomienda sino por su situación, una de las más bellas que vieron hombres. Regístranse desde su atrio ambas vegas; la dilatada llanura, cubierta de árboles y plantíos, surcada por el Sar y demás corrientes, limitada por azules lejanías. Al pie la villa, breve pero risueña; al fondo las aguas del Ulla, cuyas ondas cruzan las lanchas que se alejan o entran en el puerto, destacándose las velas de las naves en el verde de los sembrados y de los árboles que crecen en aquellas orillas fructíferas[20].

A vila logo se percorre. Ó pé do Convento está a Fonte do Carme, na que se recrean escenas da tradición xacobea, e inmediata a ela, a ponte sobre o río Sar. Ó cruzala, recíbenos a Igrexa de Santiago, un edificio gótico gabado por Rosalía, edificado sobre o primitivo románico, que será demolido en 1859 e de novo edificado. Atravesamos o Paseo do Espolón, unha alameda de árbores centenarias presidida por un cruceiro plateresco, e saímos ó Fondo de Vila. (Na actualidade, no Espolón está a estatua de Rosalía e o cruceiro foi trasladado ó Fondo de Vila.) Tomamos cara á Rúa Longa (hoxe Generalísimo Franco), que atravesa a localidade, e vemos abrirse á nosa esquerda a "Plaza del Hilado" (hoxe Praza Macías), o lugar onde se celebra o mercado de tecidos, flanqueada por edificios rematados en graciosas galerías; ó lado queda a "Pescadería vieja" (hoxe Vidal Cepeda). Continuamos pola Rúa Longa e vemos á nosa dereita o Concello, un edificio do século XVIII cun fermoso escudo da vila labrado na pedra; deixamos á nosa esquerda a "Rúa Nueva" e á nosa dereita a Rúa do Sol (hoxe de Juan Rodríguez). A Rúa do Sol ábrese, por unha parte, á Praza Baltar e, por outra, á Porta do Sol (hoxe Praza de Ramón Tojo), dous lugares que verían os xogos infantís de Rosalía, e onde, en tempos, houbo

19. "Padrón y las inundaciones", *La Ilustración Gallega y Asturiana*, 6, 28-II-1881, p. 64.

20. Murguía, Manuel. *Galicia*. Establecimiento tipográfico-editorial de Daniel Cortezo y Cª., Barcelona, 1888, pp. 618-19.

senllas fontes públicas. Seguindo sempre pola Rúa Longa, deixamos á nosa esquerda Isabel II (hoxe Ruiz Pons) e Galea (hoxe Balsa de la Vega) e á dereita a Rúa do Relox (hoxe Rosalía de Castro), para chegarmos a Bordel, fin do noso percorrido.

Privilexiada pola natureza e polo apracible clima, a antiquísima vila non conserva, en opinión de Rosalía, nada que chame a atención do curioso; ningún monumento ten cousa de notable, como non sexa, pola súa antigüidade e recordos, a igrexa de Santa María de Iria, que o pobo chama de Adina, e que aínda disfruta, en 1842, do título de Colexiata, privilexio que axiña perderá, degradada en simple parroquia polo Concordato de 1851. A vida relixiosa de Padrón, berce do culto xacobeo e sé episcopal antes que Compostela, está en franca decadencia, en boa parte debido á inestabilidade económica da Igrexa española, desde que o Goberno decretara a desamortización dos bens eclesiásticos. Hai algún tempo que o Cabido de Iria non percibe as súas rendas forais, nin as rendas das moitas casas que posuía en Padrón, algunhas das cales se poñen en venda pública neste mesmo ano. Non obstante, a Igrexa conserva restos do pasado esplendor, como se ve polos catorce sacerdotes que radican na vila; mais as relacións entre eles son conflictivas, e as vacantes, que non se cobren, e a avanzada idade dalgúns, que lles impide percorrer a estrada ata Iria, deslocen os oficios da Colexiata, outrora famosa polos seus clérigos cantores. Por certo que un dos máis devotos das súas obrigas é o capelán de coro José Martínez, que, no dicir dos seus superiores, "asiste siempre a todo".

Como ben sabemos, os Castro están vinculados, de longa data, á igrexa de Adina, de tal sorte que Murguía pensaba que os dous medallóns, retratos de marido e muller que adornan a fermosa reixa do presbiterio e que poden presumirse dos doadores, pertencían á familia da escritora[21]. En Santa María de Adina celebráronse moitos acontecementos familiares, algúns ledos, como as vodas dos avós José de Castro e María Josefa Abadía, e o bautizo de Teresa, a nai; e no seu adro repousan algúns deles, como o tío avó Nicolás. Ligados a esta igrexa por tradición secular, os Castro non dubidaron en acudir a ela cando a nena Rosalía (¿quizais neste mesmo ano 1942?) caeu gravemente enferma. Case moribunda (a palabra é de Murguía), Rosalía foi depositada no chamado Sepulcro do Corpo Santo, ó cal o pobo atribúe poderes curativos, e a pedra milagrosa devolveuna sa[22].

21. *Ibidem*, p. 612.

22. Bouza-Brey, Fermín. "Las enfermedades infantiles de Rosalía de Castro y los ritos de medicina mágica en Galicia", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. 22, fasc. 67, 1967.

Na actualidade (1997), o pobo segue confiando nas virtudes do Sepulcro do Corpo Santo, segundo as manifestacións que nos fixo o párroco de Iria, don Anacleto, e a señora Lola, a sacristana. Os familiares que levan os enfermos ó Sepulcro de Iria seguen o mesmo ritual que se practicaba en tempos de Rosalía: tenden o enfermo sobre o

A primeiros de xaneiro o adro da igrexa de Santa María de Iria está moi concorrido por mor das eleccións anuais ó Concello. Neste ano o goberno recaerá en Isidoro de la Riva, alcalde primeiro presidente; no noso xa coñecido Felipe Eiriz, alcalde segundo; en Antonio Orense, Ramiro Vidal, Santiago Pérez Bobadilla, Francisco Núñez Castaño e Pedro Balado, rexedores; e en Manuel Angueira e Francisco Antonio Isla, procuradores síndicos. Teñen estes señores a principal responsabilidade de administrar o presuposto do Concello, que se eleva a 49.142,23 reais de vellón, producto na súa maior parte (40.300 reais) do imposto de dous maravedís por cuartillo de viño consumido na vila, o cal nos dá unha idea da extraordinaria importancia deste ramo da alimentación.

Nesta sazón na vila hai vinteunha tabernas, sen contar os mesóns dos arredores, como o moi famoso da Escravitude ("nos mesóns arrecendía a cousas de bon gustar", que dixo a poetisa). Unha alta autoridade de Padrón explica: "Criados y criadas de servir cansados del servicio son los más de los taberneros de este distrito y así a este tenor los otros, que viéndose con una onza de oro resto de sus soldadas o de cosa parecida, ensaian su fortuna por medio de esta industria"[23]. Estes son os únicos locais de ocio para a poboación masculina, ademais dun billar, innovación que terá o debido éxito.

Examinando as Actas do Concello, comprobamos que son dous os problemas que máis tempo ocupan á Corporación: a construcción do novo cárcere e a provistación dunha praza de mestra para a escola de nenas. A necesidade dun novo cárcere víñase sentindo había tempo, polas malas condicións de salubridade do vello, pero neste momento faise angustiosa, polas repetidas fugas de presos. A máis célebre, a que máis indignou á poboación, foi a ocorrida o 30 de marzo, cando se escapan catro reos, entre eles o xove sacerdote Francisco Calo Yáñez,

sepulcro, rezan unha oración, ispen o enfermo, vísteno con roupas novas e queiman as que traía. O sacerdote de Iria ten por norma non intervir nestas prácticas supersticiosas, aínda que tampouco as prohibe; é, pois, a sacristana quen se encarga de pronunciar a oración ritual, aprendida, segundo nos dixo, dunha muller que sabía moitas, e que tamén compoñía poesías. Di así:

Jesucristo, rey de la vida,
que naciste en Belén:
sácale todo el mal
y que le entre todo el bien.
El mal saliendo
y el bien entrando
y la criatura
sanando.

Ante as nosas preguntas sobre as virtudes terapéuticas do Sepulcro, a sacristana contestounos: "Non coñecín ninguén que necesitase volver".

23. ACP, "Matrícula. Expedientes de gremios y otros antecedentes de subsidio industrial. 1833-1864".

ex-capelán do Hospital Real de Santiago. O Concello destituíu ó carcereiro e dispuxo que un retén, en parte formado polos veciños, montase garda permanentemente. Como a situación era intolerable, adquiríronse terreos no Fondo de Vila, contratouse a Joaquín Galiacho, o enxeñeiro que trazou os planos, e o novo edificio levantouse en a penas cinco meses. Dotado de baixo e primeira planta (a actual segunda planta é moi posterior, de 1914-15), construíuse "con arreglo a los principios del arte y con los mejores materiales del país", polo que recibiu eloxios de propios e estraños (véxase, por exemplo, o *Diccionario* de Pascual Madoz). E é certo que a casona, dedicada na actualidade a Xulgados, presenta un nobre aspecto, aínda que a robustez da súa fábrica, as fiestras circulares e a distribución interior delatan o seu primitivo destino.

Outras varias melloras nas vías e edificios públicos realiza a Corporación padronesa: reparos no Convento do Carme, baleiro tras a exclaustración decretada polo Goberno en 1835, e que xa ameaza ruína; obras no Camiño Real; conducción de augas desde a "Fonte do Mirlo" ata a da vila; descubrimento de mananciais de augas minerais; apertura dunha nova rúa a carón do cárcere e limpeza das xa existentes. Neste capítulo, o da limpeza e ornato públicos, é digna de mención unha partida de 173 reais que a Corporación destina, no primeiro semestre do ano, para matanza de raposos, unha suma que parece certamente elevada.

En canto á instrucción pública, o Concello sufraga os gastos dun preceptor de latinidade e dunha escola de primeiras letras para nenos, rexentada esta por Sebastián Rubido Pardo. Máis arduo será o establecemento dunha escola para nenas, solicitada en 1836, pero que non se logra ata outubro de 1838. Desde esa data ata setembro de 1842, a escola será atendida interinamente por Teresa Tarraguera, señora que reúne as cualidades de boa educación e instrucción necesaria para impartir "los principios de Religión y Moral, leer, escribir, principios de Aritmética o sean las cuatro reglas de contar con las labores propias de su sexo, a saber, hacer calceta, cortar y hacer coser las ropas comunes de uso, bordar y hacer encajes y el dibujo natural con otras cosas que suelen enseñarse a las niñas"[24].

En novembro de 1841 provístanse en propiedade as prazas de mestra e de axudante, recaídas, respectivamente, en Lucía Gifford de Covián e Ramona Fernández de Covián, que deron principio á ensinanza no mes de abril de 1842. Pero o nomeamento de dona Lucía non agradou ós pais de familia, que aducían, entre outras razóns, "que siendo esta señora inglesa de nacimiento, de ninguna manera puede enseñar a sus alumnas nuestro bien recomendado idioma, y más cir-

24. ACP, "Expedientes de creación de escolas".

cunstancias esencialísimas para la formación de las señoritas" [25]. Os litixios entre pais, profesora, Deputación Provincial e Concello dexeneraron nun conflicto gravísimo para a Corporación padronesa, finalmente resolto en favor de dona Lucía.

É de supoñer que Rosalía de Castro, con só cinco anos, non asistiría ás clases de Teresa Tarraguera e Lucía Gifford, pois nesta época a incorporación dos nenos á escola era máis serodia, pero non cabe dúbida de que Rosalía coñeceu esa servidume: "fiestas [...] en las que, en fin, no teníamos que ir a la escuela, cuotidiana obligación que pesa tan duramente sobre los pobres niños, cuyo único anhelo es respirar el aire libre a toda hora, sin estorbos ni trabas..."[26]. O trago máis duro viría cos exames semestrais, celebrados en sesión pública ante os mestres, os señores do Concello e outras autoridades. Nos de xuño deste ano distinguíronse, entre outros, Gumersindo Eiriz, segundo dos fillos de Felipe Eiriz, e Enrique Dieste, tío do escritor Rafael Dieste (1899-1981), que "fueron agraciados con veneras de plata por sus adelantos y sobresalientes méritos, particularmente en analizar con perfección las reglas y partes de la gramática castellana". O exame das nenas, menos esixente, consistía na presentación dos labores realizados durante o curso; o premio outorgado era tamén menor, "unos hermosos lazos de colores alegóricos". Para dar máis lucimento ó acto, nenos e nenas pronuncian discursos alusivos ás vantaxes positivas que reporta a educación dos xoves ó benestar da sociedade e recitan sonetos eloxiando ó Concello que creou e procura conservar o establecemento[27].

Ademais, a Corporación padronesa, composta na súa maioría por sensatos comerciantes, emprende unha audaz modernización dos costumes. Así, prohibe "el escandaloso abuso de los llantos y otros duelos impropios que se cometen por las calles públicas, iglesias y cementerios". Tamén dicta normas "para que los cadáveres sean conducidos en caja cerrada sin poder abrirla en ningún punto del modo que se verifica en esta villa, a no ser que el cura párroco quiera reconocerlo para identificar la persona, pero solo será para este obgeto y nada más, volviendo a cerrar la caja en el momento" [28].

25. ACP, Libro de Actas do Concello para 1842, sesión do 20 de xullo.

26. O *Plan de Instrucción Primaria* vixente (Lei de 21 de xullo de 1838) non sinalaba unha idade precisa para a escolarización dos nenos, unicamente exhortaba ás comisións locais para que estimulasen ós pais e titores a proporcionar instrucción ós rapaces (tít. VI, art. 26).

A cita de Rosalía pertence a "El domingo de Ramos (Costumbres gallegas)", en *El primer loco*, Imprenta y Librería de Moya y Plaza, Madrid, 1881, pp. 149-50.

27. Os datos que aporto proveñen dunha curiosísima crónica deste exame publicada no *Boletín Oficial de la Provincia de La Coruña*, 112, 14-VII-1842.

28. ACP, Libro de Actas do Concello para 1842, sesións do 18 e do 1 de agosto, respectivamente.

As autoridades municipais contan coa eficaz axuda da curia, un estamento moi ben representado en Padrón. Na vila traballa un pequeno exército de escribáns, avogados e procuradores, á fronte dos cales está o Xuíz de primeira instancia, Santiago Sánchez Vaamonde. Ata hai pouco, ese posto interinárao o avogado Antonio Dieste Lois, avó de Rafael Dieste. (Como vemos, a familia do gran escritor rianxeiro está moi vinculada a Padrón. En 1842 residen alí os bisavós maternos, Inés Rodríguez e Lino Muriel, que exerce como axudante de Mariña. Os avós, Antonio Dieste e María Muriel, continuarán moitos anos na vila; alí edúcanse os seus fillos Enrique, Eduardo, Elisa e Eladio Dieste Muriel, nado en Padrón en 1845, que será o pai do escritor.) Entre outras notabilidades padronesas, debemos destacar ó notario José María Batalla de San Miguel, emparentado por matrimonio coa familia Castro, e ante o cal se cre outorgou testamento o pai de Rosalía.

Da saúde pública ocúpanse o médico titular, o xove Juan Nepomuceno Herrera, auxiliado ás veces polo seu irmán Eustaquio, e o veterano cirurxián Francisco Javier Otero, que nos vinte anos que leva no oficio obtivo "el mayor aplauso de la población por su acierto en el arte de curar"[29]. Francisco Javier Otero debía de manter relacións de amizade coa familia Castro, xa que en 1823 encontrámolo actuando como padriño de bautismo dunha prima de Rosalía, Teresa Juana Javiera, segunda dos fillos de José María de Castro e Segunda García Santamarina[30]. Falecido este señor en novembro de 1842, o Concello nomea a finais de decembro para o mesmo cargo ó seu fillo Ramón. Ademais, na vila hai dous farmacéuticos, José Antonio Seoane e José Baltar Varela, membro este último dunha importante familia padronesa e propietario da oficina de farmacia máis prestixiosa do contorno (fundada en 1816, a Farmacia Baltar é unha das máis antigas que existen na actualidade en Galicia).

Con don José Baltar vive o seu sobriño Ángel Baltar Varela, rapaz de quince anos, que, andando o tempo, sucederá ó seu tío na farmacia e chegará a presidir a alcaldía de Padrón. Como se sabe por cartas que publicou Fermín Bouza-Brey, Ángel Baltar foi xeneroso amigo e protector do matrimonio Murguía-de Castro. Quizais a relación da escritora con Ángel Baltar, a quen trata en 1883 como "mi antiguo amigo", proveña desta etapa infantil, como quizais arrinque de aquí a amizade de ambos con Secundino Valdés, promotor, con Baltar, dos actos de homenaxe a Rosalía en Cuba (1884)[31].

29. ACP, Libro de Actas do Concello para 1842 (fol. 21 r.).

30. Ninguén, que eu saiba, citara ata hoxe a esta curmá de Rosalía, nin sequera José Caamaño Bournacell, o seu máximo xenealoxista. Nun próximo traballo darei a coñecer algunhas noticias sobre a familia materna de Rosalía de Castro.

31. Bouza-Brey, Fermín. "Cartas de Rosalía Castro a D. Ángel Baltar", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. 4, fasc. 14, 1949.

Consigno a continuación algúns datos que puiden achegar sobre este prócer padronés. Ángel Venancio Lisardo Baltar Varela, fillo de Juan Baltar Varela e Micaela

O ano termina coas temidas inundacións, as famosas avenidas do río Sar, que paralizan as actividades da poboación durante os primeiros días de decembro. Así acaba 1842, un ano difícil para os padroneses, e difícil tamén, que dúbida cabe, para a familia Castro e para a propia Rosalía. Pero para a escritora foi, ante todo, unha época feliz; non é outra a sensación que nos transmiten estes versos:

Inda vex'onde xogaba
cas meniñas qu'eu quería,
o enxidiño onde folgaba,
os rosales que coidaba
i a fontiña onde bebía.

6. FINAL

Debo aclarar que o documento que serviu de base a estas páxinas foi encontrado nos traballos de organización e inventario que o Arquivo do Concello de Padrón realizou entre os anos 1994 e 1995, encomendados á licenciada en Historia dona Dolores Poch Mariño, bolseira da Xunta de Galicia. Esta tarefa, continuada no ano 1996 e parte do 1997 por dona Esperanza Sánchez González, e na actualidade por don Gregorio Casado González, ten sacado á luz unha riqueza documental de valor incalculable: cartas de franqueza do século XVI, cartas de privilexio dos séculos XVI a XVIII, libros de actas do Concello desde 1634, ordenanzas da vila e fiscais do século XVII, protocolos notariais dos séculos XVI e XVII e unha inxente masa de papeis que dan fe dos traballos e dos días desta vila. Debemos, pois, felicitarnos e felicitar ó Concello de Padrón, que custodiou con exemplar celo este valiosísimo acervo documental, hoxe a disposición de investigadores e cidadáns. Pola miña parte, agradezo moi vivamente a todos os funcionarios do Concello, e especialmente a don Elías Vázquez, o seu secretario, as amabilidades que tiveron comigo no transcurso desta miña investigación.

Unha cousa máis. Non lonxe do Concello de Padrón está o de Ames, ó que pertence Ortoño, o lugar no que Rosalía puido vivir, polo que agora sabemos, entre 1837 e 1842. Pois ben, xa nunca será posible

Varela Montero, naceu en Padrón o 1 de abril de 1827. Casado coa súa prima Ramona Cortés Giménez, coa que vivía desde a infancia, o matrimonio tivo sete fillos: José, Manuela, Cesáreo, Ernesto, Robustiana, Ángel e Carmen. Alcalde de Padrón en varias ocasións, foi membro da Xunta de Sanidade da vila. Outorgou testamento o 27 de xaneiro de 1871 ante o notario José María Batalla de San Miguel. Faleceu en Noia o 30 de agosto de 1894 e foi enterrado en Padrón o 1 de setembro. O seu fillo Ángel Baltar Cortés (1868-1934) foi un reputado médico; en 1947, o Concello de Padrón puxo o seu nome á praza na que está a Farmacia Baltar.

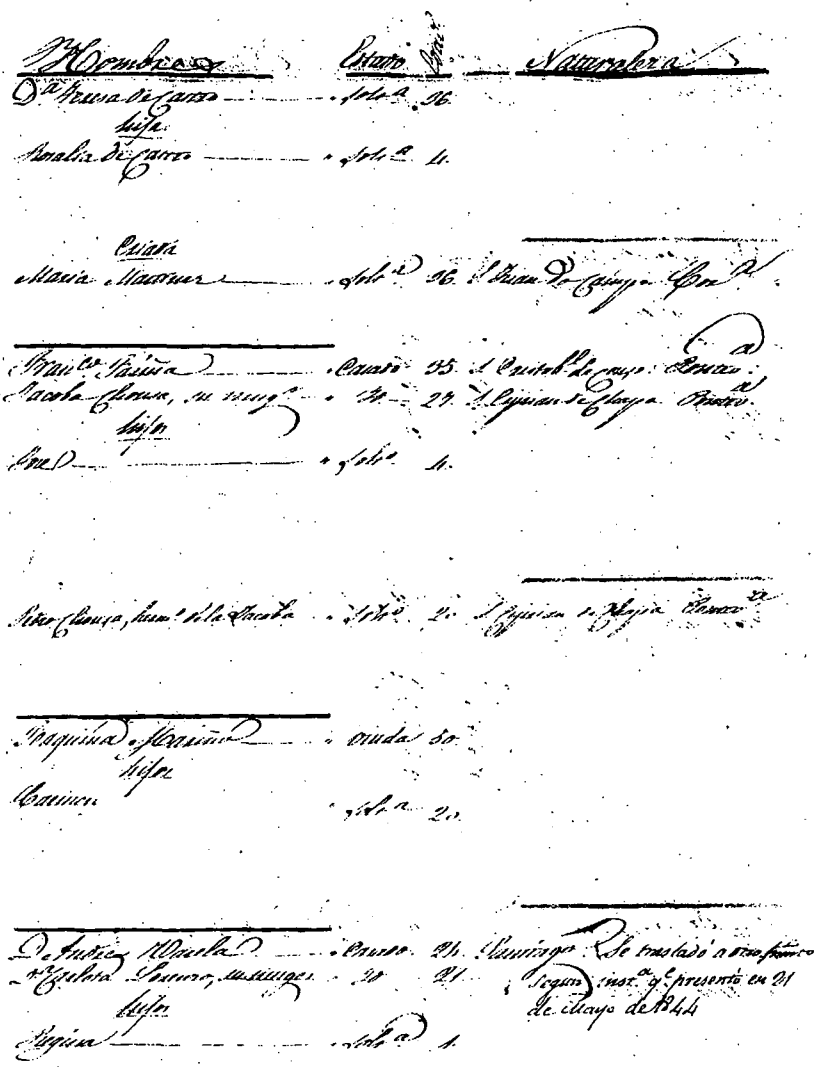
encontrar, no Concello de Ames, ningún documento relativo a Rosalía de Castro, nin á familia coa que alí viviu, nin á casa na que viviu: a documentación xerada polo Concello foi destruída masivamente en torno a 1960, queimada a maioría, vendida ós trapeiros outra parte. Así mo confirmou un funcionario, daquela recén ingresado na Administración, que intentou impedir, sen éxito, o lume destructor. Resolvía así o Concello de Ames o problema da falta de espacio, e borraba —conscientemente, segundo me aclarou o funcionario—, a memoria das actividades de certos veciños durante a Guerra Civil.

As actuacións dos Concellos de Padrón e de Ames, se diametralmente opostas, resultan igualmente aleccionadoras para nós, e revelan, se necesario fose a estas alturas, ata qué punto é urxente, no noso país, unha adecuada política de arquivos.

V. A. R. de O.

APÉNDICE I

CONCELLO DE PADRÓN. PADRÓN DE HABITANTES DE 1842, FOL. 26 V.



Nombres	Estado	Edad	Naturaleza
D.ª Teresa de Castro, hija	Soltera	36	
Amalia de Castro	Soltera	4	
María Manuela Osiata	Soltera	36	Santa Eulalia de Olveira
Ignacio Piñeiro	Casado	45	Santiago de Conjo
Jacoba Flores, su mujer	M.	27	Santiago de Conjo
hija			
Ana	Soltera	4	
Peter Campo, hum.º de la Hacienda	Soltero	2	Santiago de Vigo
Joaquina Jerónimo, hija	viuda	80	
Carmen	Soltera	20	
D. Antonio Vizoso	Casado	24	Santiago
D.ª Gertrudis Somoza, su mujer	M.	21	Según inst.ª q.e presentó en 21 de Mayo de 1844
hija			
Virginia	Soltera	1	

APÉNDICE II

VENDA POR DOCUMENTO PÚBLICO DA CASA DA RÚA DO SOL NÚMERO 4

Registro del Partido de Padrón. Provincia de La Coruña. Sección 1ª. Registro de la Propiedad. Libro 11, tomo 35, fol. 108 e 109.

Finca Nº 773

Certifico: que al folio trescientos ocho vuelto del Libro primero de Distrito de esta villa de Padrón y bajo el número trescientos cuarenta y siete se halla el asiento que dice así= Fechas en que se han otorgado los instrumentos: veinte y siete de febrero de mil ochocientos cuarenta y siete= Nombres y vecindad de los Escribanos actuarios Don Manuel Santiago Aparicio vecino de Villagarcía= Oficios en que quedan protocolizados. En el del mismo= Nombres y vecindad de los otorgantes o interesados= Doña María de Castro muger de Don Tomás Lugín y Armera [i. e., Armero] vecina de San Salvador de Sobradelo vendedora, Don José Antonio Seoane comprador vecino de Padrón= Calidad y naturaleza de los contratos con espresión de los que son públicos o privados. Venta por documento público= Nombre de la finca, su situación, cavida y linderos= La parte que hace en una casa alto y otra caseta a ella contigua y su ejido sita una y otra en Padrón y calle del Sol, frente a la capilla de la Orden Tercera de San Francisco, norte Don Pedro de la Riva, vendabal dicha calle del Sol por donde tiene su entrada, levante Don Pedro del Río, poniente callejón. También le vende la parte que en la misma casa, caseta y egido que fue adjudicada a su hermano Don Ramón ahora difunto y adquirió el referido Don Tomás Lugín por escritura otorgada por dicho Don Ramón en nueve de setiembre mil ochocientos treinta a fe del Escribano Don José Luis Cortés= Valor de la finca según la escritura cinco mil seiscientos noventa y un reales= Cargas que constan en la misma las que sobre sí tienen= Valor líquido. Cinco mil seiscientos noventa y un reales. Derecho que corresponde a la naturaleza del contrato. El tres por ciento cantidad pagada: ciento setenta reales y veinte y cinco maravedises. Fechas de los pagos: veinte y dos de Marzo de mil ochocientos cuarenta y siete= Número de los recibos: noventa y cinco= Igualmente certifico que al folio trescientos diez y siete del mismo Libro primero de Distrito bajo el número trescientos cincuenta y siete se halla el asiento que dice así= Fechas en que se han otorgado los instrumentos. Veinte y uno de Junio de mil ochocientos cuarenta y siete= Nombres y vecindad de los Escribanos actuarios Don Tomás Barreiro vecino de Padrón= Oficios en que quedan protocolizados. En el del mismo= Nombres y vecindad de los otorgantes o interesados Doña Margarita Abadía, Doña María Josefa de Castro vecina del lugar de Lestrobe parroquia de Santa

María de Dodro, Doña Teresa de Castro de la ciudad de Santiago transferentes= Don José Antonio Seoane vecino de la villa de Padrón comprador. Calidad y naturaleza de los contratos con espresión de los que son públicos o privados= Venta por documento público= Nombre de la finca, su cavida, situación y linderos. La porción o parte que cada una de las vendedoras hace en una casa de piso alto, otra caseta unida y el ejido correspondiente a ambas fincas situadas en la calle del Sol de la villa de Padrón con que confina al norte digo vendabal y por donde tiene su entrada principal, frente a la capilla de la venerable Orden Tercera de San Francisco: al norte linda con casas de los herederos de Don Pedro de la Riva, de Jacobo Rodríguez, de Estramundi, y de Don Pedro Ferreirós, del Carril, levante con casa de Don Pedro del Río, conocido por el Francés, y poniente con callejón, calle llamada de los Loureiros= Valor de la finca según la escritura. Tres mil y cien reales= Cargas que constan en la misma. Lo que corresponde por las porciones vendidas al respecto de ciento ochenta y siete reales y medio, que se pagan por las fincas enteras cada año para una misión al Cavildo de Yria= Valor líquido. Tres mil y cien reales. Derecho que corresponde a la naturaleza del contrato. El tres por ciento. Cantidad pagada, noventa y tres reales= Fecha de los pagos primero de Julio de mil ochocientos cuarenta y siete= Número de los recibos ciento treinta. Concuerda con dichos asientos a los que me refiero y para hacer la inscripción que sigue firmo la presente en Padrón a veinte y cuatro de Noviembre de mil ochocientos setenta.

FELIPE NÚÑEZ

O retorno á nai catedral, unha estranxeira en terra de ninguén: Rosalía de Castro a través de Julia Kristeva

Catherine Davies

A poesía relixiosa da poetisa galega do século XIX Rosalía de Castro suscitou certas controversias entre os críticos. Algúns deles leron esta súa poesía dun xeito selectivo e creron descubrir unha afirmación de fe relixiosa. A maioría, non entanto, relaciona a crise relixiosa da poetisa co conflicto que ela mesma experimentou entre a súa razón e a súa fe e a conseguinte angustia existencial[1]. Gustaríame aquí achegar unha nova e complementaria proposta que ten máis que ver coa psicanálise que coas crenzas relixiosas en si. Algúns dos poemas de Rosalía de Castro nos falan dunha visita a unha igrexa, ou dunha estadía nun lugar sagrado. Estudiaremos tres destes poemas: "Na catedral", "Amigos vellos" (*Follas novas*, 1880) e "Santa Escolástica" (*En las orillas del Sar*, 1884), así como dous poemas non relixiosos que desenvolven un discurso relixioso: "Sedientas la arenas" (*En las orillas del Sar*) e "Estranxeira na súa patria" (*Follas novas*) a través do traballo da psicanalista e lingüista Julia Kristeva.

Escollín a proposta teórica de Kristeva por varias razóns. A primeira, porque a propia Kristeva foi chamada en Francia "a estranxeira", non só debido ás súas orixes búlgaras senón tamén porque o seu propio traballo era en certa maneira, como o de Rosalía de Castro, "un dis-

1. Para as diferentes lecturas dos poemas que se analizan neste estudio véxase M. P. Tirell, *La mística de la saudade*, Jura, Madrid, 1951; Marina Mayoral, *La poesía de Rosalía de Castro*, Gredos, Madrid, 1974; M. Antonio Nogales de Muñiz, *Irradiación de Rosalía de Castro*, Barcelona U. P., Barcelona, 1966; Nidia A. Díaz, *La protesta social en la obra de Rosalía de Castro*. Galaxia, Vigo, 1976; Yvonne Guillon Barret, "Dionisio y Apolo. Aproximaciones nietzscheanas a la dialética estético existencial de Rosalía de Castro", *Actas do Congreso Internacional de Estudios sobre Rosalía de Castro e o seu Tempo*, vol. II, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1986, pp. 481-88.

curso alleo" que trastocou a autoridade e as ideas preconcibidas dominantes[2]. Hai aínda outras razóns de maior peso. As concepcións de Kristeva, en particular os seus traballos de orientación marxista dos seus comezos, relacionan a discusión do inconsciente coa linguaxe, a historia e as formacións sociais. Cómpre, evidentemente, ter en conta as coordenadas históricas (neste caso concreto, o nacemento do nacionalismo galego) para unha lectura documentada dos traballos de Rosalía de Castro. Pero non menos importante resulta a inscrición textual da temática feminina e da linguaxe que isto conleva. Kristeva establece as súas teorías sobre estas complexas relacións psico-sociais na súa obra *La révolution du langage poétique*[3] a través do estudio da poesía que vai da metade do século XIX ata os últimos anos do mesmo século. Nomeadamente, Lautréamont (1846-1870) e Mallarmé (1842-1898), ambos os dous contemporáneos de Rosalía de Castro (1837-1885), ocasionan unha "revolución" cos seus escritos que rompe as regras establecidas e abre o camiño para a ruptura das futuras vangardas. É o meu propósito realizar unha lectura da poesía de Rosalía de Castro á luz dalgúns presupostos formulados por Kristeva na súa análise dos temas en conflicto[4].

Rosalía de Castro é un dos poucos poetas realmente revolucionarios e transgresores das últimas décadas do século XIX español. Con todo, o punto de partida deste traballo son os textos poéticos en si, non a biografía da poetisa. Prefiro, xa que logo, tomar a coñecida posición lacaniana referente a que o suxeito non é a orixe da linguaxe senón, polo contrario, está constituído a través da linguaxe[5]. Antes de achegarme ós poemas enriba citados, farei unha lixeira aproximación ós conceptos que Kristeva mantén acerca da semiótica e do rexeitamento.

Seguindo a Lacan, o concepto que Kristeva mantén do "semiótico" está asociado coas tendencias pre-edípicas nas que o neno está inmerso

2. Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics*. Methuen, Londres e Nova York, 1985, p. 150. Son consciente de que Kristeva ten revisado repetidas veces os seus primeiros traballos orientados polo marxismo e tamén de que moitas das súas ideas, tanto as novas como as vellas, foron bastante discutidas. Véxase, por exemplo, Elizabeth Grosz. *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*. Routledge, Londres, 1990, pp. 146-67. O meu propósito neste estudio non é, non entanto, unha valoración crítica das teorías de Kristeva senón soamente suxerir unha nova lectura da poesía rosaliana.

3. Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. Éditions du Seuil, París, 1974.

4. Farei referencia sobre todo a un dos primeiros traballos de Kristeva, *La révolution du langage poétique*. Evidentemente, os seus últimos traballos ofrecen igualmente lecturas estimulantes da poesía de Rosalía de Castro. *Black Sun*, por exemplo, que toma o seu título dun verso do poema de Nerval de 1853 "El desdichado", fornece un interesante achegamento a poemas como "Cando penso que te fuches" e ó tema concreto de "negra sombra".

5. A mesma Kristeva ofrece a miúdo datos biográficos dos autores que estudia. Véxase, por exemplo, os seus estudios sobre a melancolía en *Black Sun*, 1989. Os meus propios traballos sobre Rosalía de Castro céntranse máis ben na contextualización social e cultural tanto da súa poesía como da súa prosa. Véxase Catherine Davies. *Rosalía de Castro no seu tempo*. Galaxia, Vigo, 1987.

antes de adquirir o significado da orde simbólica da linguaxe, e as diferencias sexuais —unha orde simbólica que reprime as continuas relacións coa nai—. O feito semiótico é análogo ó inconsciente pre-verbal (así como o simbólico o é para a linguaxe e o consciente) e está, xa que logo, asociado coa inefable felicidade, coa alegría suprema e co sentido de unidade existente na relación entre nai e fillo, unha relación que o individuo separado experimentará en diante como una perda ou unha carencia sempre presente. Seguindo a Lacan, esta perda ou este baleiro irrepresentable será enmascarado por ilusións, por obxectos dun desexo que nunca poderá ser satisfeito. O lugar da semiótica é o que Kristeva chama "chora", verba que posúe unha etimoloxía relevante con respecto ós poemas que aquí imos analizar. O "chora", verba proveniente do grego e que era utilizada para se referir ó útero materno ou a un espacio pechado, vén sendo análogo ós ritmos preverbais da voz ou do movemento. O seu fluxo semiótico, que é "o elemento materno reprimido e instintivo"[6], precede ó simbólico e a constitución do suxeito a través da lingua, e pode ser percibido nos ritmos subxacentes, nos paradoxos, nos silencios e nas incoherencias da "lingua poética". Na lingua poética, escribe Kristeva, o semiótico "tende a acadar o control". Así, "ás veces transmítese un significado múltiple e pouco comprensible", creando un "novo eido de significación". A lingua poética vén sendo "un evidente proceso entre o razoable e o absurdo, entre a lingua e o ritmo, [...] entre o simbólico e o semiótico"[7]. A femineidade, igual que o semiótico, é algo marxinal con respecto á orde simbólica, e o incremento da identificación materna do suxeito intensificará esta situación. A semiótica e a femineidade son, xa que logo, igualmente transgresivas e ameazan con destruír o simbólico trastocando as normas de identidade e de significado. A lingua poética, engade Kristeva, vén sendo equivalente para o suxeito ó incesto[8]. En consecuencia, os textos nos que o feito semiótico é evidente resultan revolucionarios en tanto en canto sinalan os conflictos existentes tanto nos suxeitos como nas institucións sociais. Como podemos observar, a significación atribuída á trangresión da femineidade e mais á identificación materna, resulta particularmente relevante para unha lectura da poesía rosaliana.

Outro dos conceptos clave estudiados por Kristeva e igualmente relevante na poesía rosaliana é o rexeitamento. Freud relaciona a fantasía da identidade pre-edípica, o pracer fundamental do pulo da vida, "eros", co "tanatos" ou o pulo da vida cara á morte que arela un estado pre-anímico. A morte, ou a nada, é o que sostén a vida, ou a significa-

6. Kristeva, Julia. *Desire in Language.* Columbia U. P., Nova York, 1980, p. 136. Traducida por Thomas Gora, Alice Jardine e Leon S. Roudiez.

7. *Ibidem*, pp. 134-35.

8. *Ibidem*, p. 136.

ción, e deste paradoxo xorde o ser. Así, mentres que a semiótica é entendida polos adultos como "unha confrontación entre o razoable e o que non o é, como un paseo polos límites do concibible"[9], o rexeitamento, ou o que é o mesmo, a propia morte, sinala a *expulsión* agresiva da nai e a sempiterna *renovación* do suxeito da expulsión[10]. Kristeva atopa que o rexeitamento caracteriza a poesía vangardista na que o suxeito permanece no rexeitamento e na separación, e non debe traspasar o simbólico. O rexeitamento, xa que logo, é unha agresividade permanentemente renovada e destructiva, o "propio mecanismo de reactivación, de tensión, de vida"[11]. Neste senso, o pracer coincide coa perda. De acordo con Kristeva, o rexeitamento persiste a través da adquisición da linguaxe na oralización, o reencontro co corpo da nai "que xa non é concibido como un corpo baleiro que enxendra e rexeita [...] senón como un corpo vocálico —gorxa, voz e pulmón: música, ritmo, prosodia [...]"[12]. E oralización quere dicir poesía e musicalidade que contén "a agresividade que produce o rexeitamento por medio da fusión arelada co corpo materno, unha fusión devoradora"[13]. Na linguaxe poética a vida e a morte conducen a "un ritmo alterno e interminable"; o texto é interminablemente "aceptable/rexeitable, apropiable/expelible, interno/externo"[14], e este renovado rexeitamento da nai, en conflicto coa socio-simbólica lei paterna, é precisamente condición de felicidade absoluta.

Follas novas é a obra coñecida normalmente como o poemario máis conflictivo e dramático de Rosalía. Cabalgando entre a desesperanza e a resignación por unha banda e a agresividade, a vinganza e a protesta pola outra, os poemas que conforman este libro están dispostos, tanto temática como formalmente, en clave de discordia, disonancia, negación, paradoxo e antítese. En canto que se trata de poesía lírica, escrita por unha muller e nunha lingua marxinada, *Follas novas* é a máis clara manifestación dunha poética revolucionaria na historia da literatura do século XIX español. E é aquí que atopamos en Rosalía o que Kristeva atopou na poesía de Mallarmé e Lautréamont:

> O pulo agresivo, o rexeitamento, a negación ou o que Freud chama *o pulo da morte*... Lonxe de ser mudo, este pulo da morte e a súa repetición son os que falan, e en realidade son os que máis

9. *Ibidem*, p. 276.
10. Kristeva, Julia."About Chinese Women", *The Kristeva Reader*, editado por Toril Moi, Basil Blackwell, Oxford, 1986, p. 148, os subliñados son meus.
11. Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Language*. Columbia U. P., Nova York, 1980, p. 150. Traducida por Margaret Waller (trátase unicamente dunha parte do texto orixinal francés).
12. Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Langauge*. Op. cit., p. 153.
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*, p. 99.

falan, porque este pulo renova a fala e ameázaa asemade co cambio ou coa extinción[15].

E por mor desta "irrupción pulsional"[16], percibida como unha agresión á lei socio-simbólica, é considerada *Follas novas* como unha ameaza. E onde todo isto resulta máis evidente é precisamente na chamada poesía relixiosa de Rosalía, poesía que por outra banda foi interpretada de distintas formas.

"Na catedral", escrita pouco despois do ano 1874, describe como a poeta tivo que saír da catedral de Santiago de Compostela (a onde fora para rezar pola morte da súa nai e polos seus fillos) por mor dun repentino ataque de medo. O poema está escrito nunha estructura de estrofas irregulares composta de melodiosos decasílabos e pentasílabos en rima asonante.

O que chama a atención do lector xa na primeira estrofa é a profusión de sons —murmurios, ecos, cánticos, evocadoras notas dun órgano e lonxanas campás— sons que poden ser escoitados sobre todo polas aliteracións:

Vellos e vellas, mentras monean,
silban as aves i os padrenuestros;
i os arcebispos nos seus sepulcros,
reises e reinas, con gran sosego,
na paz dos mármores tranquilos dormen
mentras no coro cantan os cregos[17].

Estes sons diferenciados están relacionados cos impulsos preedípicos e posúen, xa que logo, unha significación presimbólica. Estes sons están cargados de significación. A profusión de sons fricativos presente nesta estrofa, por exemplo, indica —conforme a opinión de Kristeva— unha tensión atenuada (mantida nun ritmo regular) e, certamente, repítense nos momentos máis relaxados do poema. Pero se contrastamos esta estrofa introductoria coa estrofa VI, na que se sitúa o clímax da tensión, entón resultan evidentes os efectos producidos pola acumulación de consoantes oclusivas, que suxiren un rexeitamento agresivo, en perfecta harmonía e alternancia coa oralidade das consoantes nasais:

¡Cómo me miran eses calabres
i aqueles deños!

15. Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique. Op. cit.*, p. 611.
16. *Ibidem*, p. 612.
17. Castro, Rosalía de. *Poesías.* Edicións do Patronato, Santiago de Compostela, 1973, p. 176.

¡Cómo me miran, facendo moecas
dende as colunas onde os puxeron![18]

O conflicto mantense coa utilización dun ritmo entrecortado, exclamacións, preguntas, puntos suspensivos e repeticións dunha sintaxe trastocada. De xeito similar, nos últimos versos do poema a oralidade das consoantes nasais volve contrastar de novo coa brusquidade das consoantes oclusivas:

Para mi madre deixéi cariños,
para os meus fillos miles de beixos,
polos verdugos do meu esprito
recéi...[19]

Trátase, xa que logo, da eterna repetición da atracción e o rexeitamento, da tensión e a distensión, a crispación e a relaxación, que dá lugar ó que Kristeva deu en chamar "verdadeiros dramas impulsivos, de maneira que constitúen unha identidade completamente movible" baixo ou a través das categorías lóxicas e semánticas da linguaxe. Estas características semióticas escóitanse na poesía como "música traducida a palabras" e mesmo non son inmobilizadas no simbolismo da linguaxe[20], fan referencia a un drama que ameaza o suxeito do poema con certa relaxación. Isto resulta evidente noutros aspectos do poema.

A catedral vén sendo como o espacio interior e escuro do útero materno, onde ecoan sons inintelixibles, un espacio pechado onde se sucede a transición entre a vida e a morte, o día e a noite, o ser e a nada (estrofa I). A arelante e angustiada poeta neste ambiguo mundo intermedio vólvese cara ó "Señor Santísimo", a todopoderosa e fálica figura paterna, na procura da verdade e do sentido da súa propia vida:

Señor Santísimo, ós teus pes ¡canto
tamén de angustia sudado teño!
Mais si o pecado castigas sempre,
ó que afrixido vai a pedircho
daille remedio[21].

Pero a semiótica sobrepasa o significado do un e do simbólico. Os raios do (aínda moribundo fálico) sol escintilean a través da fiestra da soidade, as "vidreiras da Soledade" (unha proxección do suxeito), e

18. *Ibidem*, p. 177.
19. *Ibidem*, p. 178.
20. Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. Op, cit., p. 258.
21. Castro, Rosalía de. *Poesías*. Op. cit., p. 176.

"firen" ou matan o único "Padre eterno", permitindo, xa que logo, falar ás silenciosas figuras do Pórtico da Gloria:

O sol poniente, polas vidreiras
da Soledade, lanza serenos
raios que firen descoloridos
da Groria ós ánxeles i ó Padre Eterno.
Santos e apóstoles, —¡védeos!— parece
que os labios moven, que falan quedo
os uns cos outros, e aló na altura
do ceu a música vai dar comenso,
pois os groriosos concertadores
tempran risoños os instrumentos[22].

As verbas e a música interrompen a éxtase e a petrificación. O recoñecemento destoutro espacio, onde a dicotomía vida/morte se esvaece, é requerido polo lector coa exclamación "¡védeos!" O que segue non é senón a fantasía da proxección dunha introspección na semiótica[23]. Unha vez que o Pai Todopoderoso é negado na anterior estrofa III, o poema toma un cariz de extraordinario e horrendo.

Para Freud, "uncanny" ou "unheimlich" (é dicir, o familiar e o estraño asemade) xorde cando o que normalmente está reprimido se introduce na consciencia causando medo e terror. Kristeva dá un paso máis e fai referencia ó abxecto que —máis violenta que o extraordinaria— supón o medo do innomeable e a incapacidade para distinguir entre un mesmo e o outro, como resultado do fracaso do simbólico no feito de separar o suxeito da súa nai[24]. De aí que o "uncanny" faga referencia tanto ó desexo como ó terror do corpo materno[25].

Desde o comezo da estrofa IV:

22. *Ibidem*, p. 177.

23. Freud escribe na súa obra *Tótem e tabú*: "as percepcións internas dos procesos emocionais e mentais poden ser proxectadas cara ó exterior do mesmo xeito que as percepcións sensoriais; estas son, xa que logo, empregadas para construír o mundo exterior aínda que deberían permanecer, como de seu lle corresponde, como parte do mundo interior" (citado en Kristeva, Julia. *The Powers of Horror. An Essay in Abjection*, traducido por Leon S. Roudiez, Columbia U. P., Nova York. 1982, p. 60). Kristeva engade que antes de aprendermos a falar "o mundo exterior constrúese a través da proxección desde o interior, e deste as únicas experiencia que percibimos son o pracer e a dor. E o mundo exterior, a imaxe do interior, aparece tamén conformado polo pracer e a dor. A non distinción entre o mundo interior e o exterior debería ser, xa que logo, innomeable [...] Nomeala, é dicir, establecer esa diferencia, supón introducir a lingua que [...] establece a dicotomía mundo interior/mundo exterior" (*Ibidem*, p. 61). A linguaxe poética sobrepasa estes límites. Véxase tamén Laplanche, J. e Pontalis, J.-B. *The Language of Psycho-Analysis.* Hogarth, Londres, 1973, pp. 349-56.

24. Kristeva, Julia. *The Powers of Horror.* Op. cit. pp. 1-6 e 32-39.

25. Lechte, John. *Julia Kristeva.* Routledge, Londres, 1990, p. 161.

¿Estarán vivos? ¿Serán de pedra
aqués sembrantes tan verdadeiros,
aquelas túnicas maravillosas,
aqueles ollos de vida cheos?
Vós que os fixeches de Dios ca axuda,
de inmortal nome Mestre Mateo,
xa que aí quedaches homildemente
arrodillado, faláime deso[26].

A fragmentación e o rexeitamento (conseguidos por medio das preguntas e da repetición das consoantes oclusivas) vai medrando en intensidade, alcanzando un clímax de enerxía física na estrofa VI. Invócase unha figura máis do Pai fálico —Mestre Mateo, o artista/creador— para permitir a existencia dun significado alí onde o ser e o non ser son ambiguamente indiferenciados. Pero a figura feminizada, de cabelos crechos, está axeonllada perante o Todopoderoso e só lle pode ofrecer silencio (puntos de suspensión) en resposta á petición do suxeito para que fale do inefable, para que nomee o innomeable: "faláime deso".

Mais co eses vosos cabelos rizos,
santo dos croques, *calás... i eu rezo*[27].

Aínda que o outro é percibido en termos de dicotomías escatolóxicas e espaciais (ceo/inferno, aquí/alí), o devorador burato mouro permanece. É unha carencia que atrae ó mesmo tempo que crea repulsión:

Aquí está a Groria, mais naquel lado,
naquela arcada negrexa o inferno
cas almas tristes dos condanados,
onde as devoran tódolos demos.
De alí non podo quitalos ollos,
mitá asombrada, mitá con medo,
que aqueles todos se me figuran
os dun delirio mortaes espeutros[28].

De novo está presente a alternancia do rexeitamento e a asimilación coa utilización das consoantes oclusivas e nasais. Aínda que se intenta identificar a escena cun delirio ou unha lembranza (de "mortaes espectros"), a atracción obsesiva e conflictiva e o medo, o pracer e a dor, a

26. Castro, Rosalía de. *Poesías.* Op. cit., p. 177.
27. *Ibidem.*
28. *Ibidem.*

necesidade e a agresividade suxiren que se trata dunha alucinación fóbica de rexeitamento[29].

A estrofa VI está salferida de súbitas e repentinas preguntas, exclamacións, consoantes oclusivas e puntos suspensivos. Aquí alcánzase o límite do inefable. O suxeito narcisista, obxecto agora da mirada burlesca do outro (por medio da cal o suxeito se constrúe a si mesmo) raia na paranoia cando se enfronta co horror do que é familiar aínda que descoñecido. O verdadeiro esvaécese no non verdadeiro, un mesmo no outro, a vida na morte. Ameaza a falta de unidade da poeta; ela é "orfa" (simbolicamente), con todo, rexeita a nai (semiótica), chorando "enloitada" a sempre presente perda do obxecto maternal:

¡Cómo me miran eses calabres
i aqueles deños!
¡Cómo me miran, facendo moecas
dende as colunas onde os puxeron!
¡Será mentira, será verdade!
Santos do ceo,
¿saberán eles que son a mesma
daqueles tempos...?
Pero xa orfa, pero enloitada,
pero insensibre cal eles mesmos...
¡Cómo me firen...! Voume, sí, voume,
¡que teño medo![30]

Soamente na estrofa VII se suxire un certo alivio e un equilibrio, de novo polo esvaecemento do sol fálico. Isto permite á semiótica rexurdir nun deslumbrante xogo de luz, escintileos e cores, conformando un momento de gozo:

Mais xa nos vidros da grande araña
cai o postreiro
raio tranquilo que o sol da tarde
pousa sereno;
e en cada prancha da araña hermosa
vivos refrexos,
cintileando coma estrelas,
pintan mil cores no chan caendo,
e fan que a tola da fantesía
soñe milagres, finxe portentos...

29. Kristeva, Julia. *The Powers of the Horror.* Op. cit., pp. 40-42.
30. Castro, Rosalía. *Poesías.* Op. cit., p. 177.

Só para logo caer na escuridade, no misterio e no descoñecido así como as estrelas caen no chan e o sol se agocha por tras dun outeiro rochoso:

Mais de repente veñen as sombras...
Todo é negrura, todo é misterio...
Adiós alxofres, e maravillas...
Tras do Pedroso púxose Febo.

Sorprendida polo solpor, entre o lusco e fusco do símbólico e do semiótico, respectivamente, nun proceso de claridade-escuridade, desexando "con ansia o ceo", o paraíso da nai, a poeta enfróntase ó fracaso de significación, da destrucción da orde, dos límites da linguaxe:

Como pantasmas cruzan as naves,
silbando salves e padrenuestros,
vellos e vellas que a Dios lle piden
El tan só sabe cáles remedios;
que cando o mundo nos deixa, é soio
cando buscamos con ansia o ceo.

A invocación final está dirixida á figura familiar e materna dunha nai, a Virxe da Soidade, con quen a poeta se identifica:

Ós pes da Virxen da Soledade
—¡de moitos anos nos conocemos!—
a oración dixen que antes dicía,
fixen mamoria dos meus sacretos...

Entregando á conciencia (á memoria) segredos non revelados (non escritos e daquela sobrepasando o simbólico) e reafirmando a maternidade (rezando pola súa nai morta —quen deste xeito é traída á memoria— e polos seus fillos), achegándose, por así dicilo, ó feminino, a poeta enfróntase de novo chea de medo ó verdugo fálico (simbólico) do seu "espírito" (inconsciente) e marcha. Non hai resolución:

para mi madre deixéi cariños,
para os meus fillos miles de beixos,
polos verdugos do meu espírito
recéi... ¡e funme, pois tiña medo![31]

31. *Ibidem*, p. 178.

"Na catedral" inscribe a ameaza na unidade do suxeito descentrado, nos límites corporais e na consciencia de si mesmo. Kristeva considera isto como o abxecto: "o abxecto é a ameaza dunha separación non asimilada: isto é, ambigüidade"[32], e unha fobia. "O escritor —engade Kristeva— é un fóbico que triunfa metaforizando para ocultar o seu medo á morte; en vez disto volve á vida de novo por medio dos símbolos"[33]. "Na catedral" é un poema que trata sobre o "uncanny" e, xa que logo, ten moito que ver co tabú do incesto (maternal), o renovado encontro coa nai, e coa morte. Expresa un conflicto dramático coa semiótica, co desexo para a nai e, ó mesmo tempo, co rexeitamento, o abxecto e o horror do intermedio, unha terra de ninguén onde o suxeito está incriblemente posicionado. O interior da catedral, como se do útero materno se tratase, e a poeta son relatados dun xeito metonímico e maternal. O poema describe unha xeira nun lugar sagrado, ou sexa, en dous niveis: por unha banda a catedral, certamente, pero pola outra esa volta á nai e ó interior de si mesmo.

Sen entrar en tantos detalles, "Na catedral" pode perfectamente compararse co poema "Amigos vellos", tamén escrito en galego en estrofas de decasílabos mesturados con algún que outro pentasílabo. De novo a poeta fai unha visita á catedral para rezar. De novo se sitúa nun lugar escuro, frío e cavernoso, un mundo transitorio de sombras e silencio que é unha proxección do seu propio eu regresivo:

Cando antre as naves tristes e frías
de alto mural,
cal elas fría, cal elas triste,
ó ser da tarde vou rezar,
¡que pensamentos loucos e estraños
á miña mente veñen e van!

Xordo silencio que eu xa conoso,
que é meu amigo de anos atrás,
pero que é cheo doutras lembranzas,
pero onde o esprito parez que escoita
eco mortal,
reina nos ámbitos da gran basílica
con misteriosa serenidad[34].

Nesta ocasión, sen embargo, establécese unha identificación máis explícita entre a poeta e o espacio no que se recolle (as naves laterais

32. Lechte, John. *Op. cit.*, p. 161.
33. Kristeva, Julia. *The Powers of the Horror.* Op. cit., p. 38.
34. Castro, Rosalía. *Poesías.* Op. cit., p. 192.

da catedral, entre os altos muros). A poeta relaciónase metonimicamente con este baleiro, na medida en que este baleiro é unha característica humana —a melancolía— que volve problemática de novo a distinción entre un mesmo e o outro. Non sorprende, dada a ausencia de significante, que o significado deba ser cifrado nunha total falta de sentido: "pensamentos loucos e estraños". Como suxire Kristeva, "Para unha muller, a chamada da nai non é só unha chamada do máis alá [...] esta chamada perturba o mundo: provoca alucinacións, voces, 'tolemia'"[35]. En "Amigos vellos", o espacio semiótico é un "xordo silencio", a ausencia total da linguaxe (tanto pasiva como activa), e ó mesmo tempo cheo doutras (non verbais, preedípicas) lembranzas. Trátase dun espacio baleiro onde o pre-verbal pode ser escoitado como un "eco mortal". Aínda que silenciosa, a semiótica non permanece tranquila; máis ben é unha penumbra de mobilidade:

Incertas sombras, raios tembrosos,
cabo do altar,
pousan, vaguean, foxen i agrándanse
de diante atrás.

Deste turbio descoñecemento xorde o signo completamente afastado, o "Santo Apóstol" que representa o simbólico, a orde, o estancamento e a posición social; tamén san Pedro coa chave do significado e san Xoán, erguendo o seu fálico dedo:

I o Santo Apóstol, sempre sentado
no seu sitial
de prata e ouro, contempra inmóvil
cos ollos fixos canto alí está.

Non nos debe sorprender que a poeta exclame:

Quén fora pedra, quén fora santo
dos que alí hai;
como San Pedro, nas mans as chaves;
co dedo en alto como San Xoán,
[...]
sin medo á vida, que dá tormentos;
sin medo á morte, que espanto dá[36].

35. Kristeva, Julia. "About Chinese Women", *The Kristeva Reader*, Toril Moi (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 156-57.
36. Castro, Rosalía de. *Poesías*. Op. cit., p. 192

na procura de coherencia e de atopar sentido nun mesmo. A estrofa final deste poema sinala a ansiedade da morte e a presencia do inefable. A enerxía física volve xurdir nunha sintaxe trastocada, unha lóxica incoherente, puntos de suspensión, consoantes oclusivas, todo suxerindo un rexeitamento agresivo:

Logo se acaba da vida a triste
pelerinax.
Os homes pasan, tal como pasa
nube de vran.
I as pedras quedan..., e cando eu morra,
ti, catedral,
ti, parda mole, pesada e triste,
cando eu non sea, ti inda serás[37].

En "Amigos vellos" a catedral, personificada e feminizada, representa a nai pero é tamén a imaxe reflectida da propia poeta; é unha representación metonímica da súa propia mortalidade proxectada. Hai, en consecuencia, unha certa exultación na morte e na petrificación: "cando eu non sea, ti inda serás". Na morte evítase a dor dun posicionamento do suxeito nos límites entre a semiótica e o simbólico. Por contra, tranférese a angustia á catedral, representación da nai, onde no seu interior aparece preso o suxeito.

O terceiro poema que trata o tema da visita a unha igrexa, "Santa Escolástica", escrito, segundo nos di Fermín Bouza-Brey, entre 1875 e 1880, cando Rosalía vivía en Santiago de Compostela, é un poema longo, regular en canto á forma se refire e escrito en castelán. Consta de catro apartados compostos de sextetos de hendecasílabos sen rima e cuartetos de alexandrinos con rima asonante. A regularidade agora empregada e o uso dunha linguaxe hexemónica crean unha maior estabilidade e unha coherencia maior que a que presentaban os dous poemas anteriores. Noutras palabras, o simbólico é máis contundente e existe un maior control sobre el. Nesta ocasión, a poeta non desexa entrar na catedral pero, logo dun paseo polas rúas céntricas de Santiago abstense tamén de entrar na igrexa de San Martiño Pinario onde está a imaxe de Santa Escolástica, a que é coñecida tradicionalmente como "a virxe dedicada". No poema, toda a cidade de Santiago cumpre a función de espacio transitorio, ambiguo, pechado, un "sepulcro" ou "cementerio de vivos" silencioso:

37. *Ibidem*, pp. 192-93.

no hay rumores que turben importunos
la paz ansiada en la apacible siesta[38]

pero onde ecoan vibracións:

mientras en los espacios resonaban
las campanas con lentas vibraciones.

A poeta está presa nesta rexión claustrofóbica entre a vida e a morte, "huyendo de mi sombra", é dicir, do inconsciente[39]. Nos tres primeiros apartados do poema a semiótica irrompe en tropos retóricos, sons e ritmos malia as limitacións da versificación e isto debilita a orde simbólica, o símbolo do nome do pai de "nomes famosos" e o símbolo fálico de "raza viril":

—¡Cementerio de vivos!— murmuraba
yo al cruzar por las plazas silenciosas
que otros días de glorias nos recuerdan.
¿Es verdad que hubo aquí nombres famosos,
guerreros indomables, grandes almas?
¿Dónde hoy su raza varonil alienta?

En consecuencia, os límites entre o animado e o inanimado, entre o suxeito e o obxecto pétreo, están de novo confusos. Os edificios feminizados e as estatuas, "la puerta" Fonseca, "la obra" do Hospital, "la catedral", "la imagen" do Apóstolo sobre o cabalo, todo toma atributos de poder, agresividade e conquista que a poeta non dá logrado, ameazándoa, no caso da catedral, coa destrucción:

me pareció al mirarle que quería
sobre mi frente desplomar, ya en ruinas,
de sus torres la mole gigantesca.

Sen embargo, paradoxalmente, a arquitectura (a diferencia do suxeito que fala) enmudece, permanece en silencio. O significado do que isto representa atopámolo fóra da linguaxe, non transcrito a través de palabras senón a través da arte. A arte vén sendo aquí un sistema semántico convertido en pedra que só precisa dunha mirada para liberalo. Aínda que o cambaleante suxeito estea a un paso da separación da semiótica (de aí a afirmación de si mesmo) as torres da catedral, símbolos fálicos que poderían ter algunha significación, acaban por

38. *Ibidem*, p. 366.
39. *Ibidem*, p. 365.

derrubarse. Mesmo unha crise de identidade, escribe Kristeva, "provoca que o Nome caia no innomeable que se imaxina como algo feminino, non lingüístico ou o corpo", é dicir, o maternal ("Stabat Mater"[40]). No canto de pasar a través dos límites do simbólico, o suxeito fai todo o contrario, regresa ó escuro e húmido orificio:

el arco oscuro, en donde eterno
del oculto torrrente el rumor suena...

e alí, paseándose polo caos do indefinido onde as distincións entre a luz e a escuridade, a vida e mais a morte fracasan, a poeta resulta ameazada pola morte e mais pola súa propia disolución:

Y bajo el arco oscuro, en donde eterno
del oculto torrente el rumor suena,
me deslicé cual corza fugitiva,
siempre andando al azar, con aquel paso
errante del que busca en donde pueda
de sí arrojar el peso de la vida[41].

Non obstante, como xa se comentou con anterioridade, o camiño da morte conleva a súa propia resistencia. Así, a cidade feminizada é tamén percibida como un obxecto amoroso, un axente que produce atracción e repulsa asemade:

Ciudad extraña, hermosa y fea a un tiempo,
a un tiempo apetecida y detestada,
cual ser que nos atrae y nos desdeña:
algo hay en ti que apaga el entusiasmo,
y del mundo feliz de los ensueños
a la aridez de la verdad nos lleva.
¡De la verdad! ¡Del asesino honrado
que impasible nos mata y nos entierra![42]

O obxecto amoroso maternal indica o incesto e o tabú do desexo: "algo hay en ti que apaga el entusiasmo". Isto obriga ó suxeito a pasar do maternal "mundo feliz de los ensueños" ó simbolismo paternal, o "asesino honrado", que trae consigo a cruel realidade, a perda necesaria da nai e a inevitable ausencia que "nos (¿refírese a todas as mulleres?) mata y nos entierra". Velaquí a cerna do poema, cando a

40. Kristeva, Julia. "Stabat Mater", *The Kristeva Reader*. Op. cit., p. 162.
41. Castro, Rosalía de. *Poesías*. Op. cit., p. 367.
42. *Ibidem*.

poeta se enfronta ó baleiro da inevitable perda: "[...] La sin entrañas,/sin conmoverse, me mostrara el negro/y oculto abismo que a mis pies abrieran". Sen a esperanza, a calor e a total presencia da nai, a poeta está "para siempre huérfana". De novo o drama físico (nas preguntas, nas exclamacións, na súa sintaxe trastocada e nos puntos de suspensión) desenvólvese en termos escatolóxicos, se cadra o único discurso válido no que se pode transcribir o inefable, aínda que mesmo neste proceso hai un intento de anular o dualismo Deus/inferno, ceo/terra:

¡Y yo quería morir! La sin entrañas
sin conmoverse, me mostrara el negro
y oculto abismo que a mis pies abrieran:
y, helándome la sangre, fríamente,
de amor y de esperanza me dejara,
con sólo un golpe, para siempre huérfana[43].

No último apartado do poema, o "templo" xorde como un máis escuro aínda sanctasanctórum no espacio interno da cidade na que o suxeito entra:

Bajo las anchas bóvedas, mis pasos silenciosos
resonaron con eco armonioso y pausado,
cual resuena en la gruta la gota cristalina
que lenta se desprende sobre el verdoso charco.

Y aún más que los acentos del órgano y la música
sagrada conmovióme aquel silencio místico
que llenaba el espacio de indefinidas notas,
tan sólo perceptibles al conturbado espíritu.

Del incienso y la cera el acusado aroma
que impregnaba la atmósfera que allí respiraba,
no sé por qué, de pronto, despertó en mis sentidos
de tiempos más dichosos reminiscencias largas[44].

Este último apartado (o apartado IV) presenta aparentemente un paradoxo. A igrexa é, de novo, un lugar pechado, como o útero materno: alí ecoa un silencio místico de "indefinidas notas" perceptibles só para o que está aflixido. Os aromas sinalan de novo a aparición da semiótica, "reminiscencias" pre-edípicas que espertan fóra da consciencia, "no sé por qué"; tamén a presencia da auga, "húmeda tierra" e a fluidez coa

43. *Ibidem*, p. 368.
44. *Ibidem*, pp. 368-69.

que a poeta identifica o son dos seus pasos dentro da igrexa, como pingas de auga que caen sobre unha pucharca verdosa no interior dunha gruta. O extático encontro coa nai queda suficientemente claro nas primeiras estrofas do apartado IV, onde o ambiguo feminino "majestad", refírese máis que a Deus (máis aceptable no discurso dominante), á igrexa materna, "Santa Escolástica", á "jouissance" ou pracer total:

Majestad de los templos, mi alma femenina
te siente, como siente las maternas dulzuras,
las inquietudes vagas, las ternuras secretas
y el temor a lo oculto tras de la inmensa altura.

¡Oh, majestad sagrada! En nuestra húmeda tierra
más grande eres y augusta que en donde el sol ardiente
inquieta con sus rayos vivísimos las sombras
que al pie de los altares oran, velan o duermen[45].

Resulta paradoxal, xa que logo, que malia estas claras indicacións de inmersión na semiótica o paso do suxeito cara ó simbólico faise posible en última instancia gracias ó símbolo fálico do sol:

Y... ¡no fue vano empeño ni ilusión engañosa!
Suave, tibia, pálida la luz rasgó la bruma
y penetró en el templo, cual entre la alegría
de súbito en el pecho que las penas anublan.

¡Ya no estaba sola! En armonioso grupo,
como visión soñada, se dibujó en el aire
de un ángel y una santa el contorno divino,
que en un nimbo envolvía vago el sol de la tarde[46].

Aínda que feble (como xa vimos en poemas anteriores) e non sendo quen de dispersar as sombras do inconsciente para aqueles que (como a poeta) "oran, velan o duermen" nun espacio transitorio, o sol —nesta ocasión— "penetró en el templo". Tomado como un símbolo, isto facilita a comprensión. Non fai referencia, sen embargo, á sexualidade masculina nin á orde patriarcal. A poeta enxerga outra orde de significación, a visión do puro e andróxino anxo que vela o soño pracenteiro de Santa Escolástica "en el sueño del éxtasis".

Estoutra posibilidade, que o simbólico reprime pero que se comunica a través da arte, resulta particularmente apropiada no discurso da cris-

45. *Ibidem*, p. 368.
46. *Ibidem*, p. 369.

tiandade. No seu estudio sobre o xudaísmo, Kristeva suxire que o monoteísmo está baseado na total separación dos sexos, ou sexa, illando "A únican lei —a única sublimada e garante do ideal interesa á comunidade", o mundo, nunha palabra, que exclúe o corpo polimórfico do "outro sexo". O cristianismo, sen embargo, vincula a muller co simbólico —pero só en canto virxe, mártir ou nai[47]—. O cristianismo é "sen dúbida a máis refinada elaboración simbólica na que a feminidade [...] se centra na maternidade"[48]. Kristeva refírese, por suposto, ó culto da Virxe María e aínda que o poema "Santa Escolástica" fai referencia á santa do mesmo nome, debe ser lido, sen embargo, en termos mariolóxicos. O poema, en efecto, evoca unha analoxía explícita entre esta escena (o anxo e a santa durmindo) e a Anunciación —obsérvese a frase "dulce mensajero". O culto á Virxe María permite a crenza cristiá na inevitable asociación da morte e a sexualidade. Así, a muller concibe ela soa, sen a presenza dun home, pero "coa presenza dunha terceira realidade, e non se trata dunha persoa, o Espírito Santo"[49]. Este amor sagrado,

> *fuego del amor puro y santo,*
> *más ardiente y más casto que todos los amores*
> *que pudo abrigar nunca el corazón humano*[50]...

é un amor platónico ou cortés, a sublimación do sexo. Dun xeito máis importante, o culto á Virxe María provoca, no caso do retorno á heteroxeneidade nunha semiótica non verbal, unha "volta dos reprimidos ó monoteísmo" e estes "canalizan os seus sentimentos nas artes —na pintura e na música". A Virxe María abrangue "o vasto territorio da linguaxe"[51].

No poema "Santa Escolástica", polo tanto, a representación da santa e mais do anxo comunica outro espacio a través da arte, un espacio baseado no amor sublimado e na maternidade, unha orde polimórfica de "secretos anhelos, ... amores sin nombre" que fai vibrar alén do simbólico e que, sen embargo, está necesariamente definido polo paternal "El" ("mi frente se inclinó/ ante El"). A posibilidade de recuperar e de expresar o sentimento maternal por medio da poesía, da relixión e da arte contribúe á plenitude e á exultación:

> *Todo cuanto en mí había de pasión y ternura,*
> *de entusiasmo ferviente y gloriosos empeños,*
> *ante el sueño admirable que realizó el artista,*
> *volviendo a tomar vida, resucitó en mi pecho.*

47. Kristeva, Julia. "About Chinese Women", *The Kristeva Reader*, op. cit., pp. 141, 145.
48. Kristeva, Julia. "Stabat Mater", *The Kristeva Reader*. Op. cit., p. 161.
49. *Ibidem*, p. 164.
50. Castro, Rosalía de. *Poesías*. Op. cit., p. 369.
51. Kristeva, Julia. "Stabata Mater", *The Kristeva Reader*. Op. cit., pp. 174-75.

Sentí otra vez el fuego que ilumina y que crea
los secretos anhelos, los amores sin nombre,
que como el arpa eólica el viento, al alma arranca
sus notas más vibrantes, sus más dulces canciones.

Y orando y bendiciendo al que es todo hermosura,
se dobló mi rodilla, mi frente se inclinó
ante El, y conturbada, exclamé de repente:
"¡Hay arte! Hay poesía...! Debe haber cielo. ¿Hay Dios!" [52]

Chega así a poeta, aparentemente, ó final da súa xeira, a súa inmersión na catedral materna, e a búsqueda do semiótico no simbólico: o espacio maternal vén sendo o espacio da poesía. Paradoxalmente, está facilitada polo mesmo discurso relixioso, que exclúe as mulleres sexuadas e as nais biolóxicas, reafirmando así a relación narcisista amor/odio coa nai idealizada.

Tense afirmado que o declive da relixión (católica) deixou as mulleres sen un discurso sobre a maternidade ou a feminidade, ou o que é o mesmo, sen unha solución para a paranoia feminina[53]. Un breve comentario sobre a poesía non relixiosa de Rosalía que, sen embargo, incorpora un discurso relixioso, suxire que nos últimos anos do século XIX en España o catolicismo proporcionaba aínda ás mulleres unha canle para comunicar o inefable, pero —debido ás súas evidentes limitacións— esta era unha opción que cada vez convencía menos. O discurso relixioso está inscrito obviamente nos poemas eróticos como "Sedientas las arenas", publicado por primeira vez en Bos Aires no ano 1882, que chama a atención pola latente sexualidade que irradia. Composto cun ritmo constante e regular de cuartetos de hendecasílabos con rima asonante en versos alternos e escrito en castelán, o poema expresa contención, un desexo controlado e reprimido:

Sedientas las arenas, en la playa
sienten el sol los besos abrasados,
y no lejos, las ondas, siempre frescas,
ruedan pausadamente murmurando.
Pobres arenas, de mi suerte imagen:
no sé lo que me pasa al contemplaros,
pues como yo sufrís, secas y mudas,
el suplicio sin término de Tántalo.

52. Castro, Rosalía de. *Poesías.* Op. cit., p. 370.
53. *Vid.* a introducción de Toril Moi ó ensaio "Stabat Mater", *The Kristeva Reader.* Op. cit., p. 160.

Pero ¿quién sabe...? Acaso luzca un día
en que, salvando misteriosos límites,
avance el mar y hasta vosotras llegue
a apagar vuestra sed inextinguible.
¡Y quién sabe también si tras de tantos
siglos de ansias y anhelos imposibles,
saciará al fin su sed el alma ardiente
donde beben su amor los serafines![54]

A poeta volve colocarse nunha liña fronteiriza e identifícase coas areas secas e ardentes que están na beira do mar. As areas mudas funcionan como unha proxección metonímica do seu baleiro e dor inefables. O poema comunica o maternal semiótico en termos de fluidez: "ondas, siempre frescas", unha fonte de satisfacción fóra do seu alcance, mentres os "besos abrasados" do sol fálico suxiren a presencia da figura paterna. O poema constrúese, xa que logo, sobre esa separación angustiosa do suxeito con respecto da nai. O desexo silandeiro, en tanto que está situado no eido do simbólico, será sempre "inextinguible". O discurso cristián utilízase para verbalizar esta inefable angustia para o outro, para unha gratificación oral e para o pracer; a semiótica está onde "beben su amor los serafines", e a saciedade é equiparada aquí ó misticismo.

O que chama a atención é que cando foi publicado este poema por primeira vez, no ano 1882, constaba de tres estrofas, pero en *En las orillas del Sar* (1884) omitiuse a última estrofa. Esta última estrofa é moi importante para unha completa interpretación do poema e para analizar a súa conexión co outro poema xa visto "Amigos vellos"[55]. A imaxinería relixiosa continúa e oculta unha crise de identidade: "Sujeto a la materia [o corpo e o simbólico] el triste espíritu [o inconsciente e o semiótico]/En vanos pensamientos se desata". Liberado do control da semiótica, o semiótico polimórfico flúe cara á tolemia e ós soños, cara ó caos onde a significación de elementos binarios ("monte/llano, tierra/cielo") acaba por esvaecerse. E o que é máis importante, o principio do pracer, a tentadora posibilidade de gozo, é tan necesariamente inherente á dor como o suxeito "del placer al dolor corre perdido". Non se pode prescindir do simbólico Todopoderoso se hai que evitar a psicose: "¡Oh, Dios! Deja que al cabo en ti descanse,/El pobre y fatigado peregrino". O baleiro permanecerá sempre, a vida será sempre unha peregrinación sen fin.

54. Castro, Rosalía de. *Poesías.* Op. cit., pp. 326-27.
55. Castro, Rosalía de. *En las orillas del Sar.* Edición de Marina Mayoral, Clásicos Castalia, Madrid, 1976, p. 86.

Finalmente, "Estranxeira na súa patria" (*Follas novas*), escrita en galego, é un poema formalmente moito máis fluído que o anterior. Dun xeito similar, os tropos retóricos alucinatorios —que se desenvolven de novo nun discurso católico— sinalan unha maior incidencia da semiótica. O poema foi interpretado como unha declaración socio-política concerniente ó distanciamento de Galicia por parte da poeta; utilízase unha imaxe para conseguir a perspectiva e como un recurso distanciador[56]. Pero o poema vai máis alá; inscribe un ser en silencio e proxectado que resulta tanto exilado do simbólico (a diferencia do espectador, o suxeito fala) como resistente ó memso tempo á semiótica. O que se nega neste poema non é soamente Galicia senón a fálica, patriarcal e simbólica orde da linguaxe e da lei. A (silenciosa, melancólica) "estranxeira" volve de novo estar colocada nunha liña fronteiriza. Contempla unha interminable procesión de "mortos" cos seus "lumes fuxitivos" que evocan claramente a Santa Compaña:

Xa na vella baranda
entapizada de hedras e de lirios
foise a sentar calada e tristemente
frente do tempro antigo.

Interminable procesión de mortos,
uns en corpo nomáis, outros no esprito,
veu pouco a pouco aparecer na altura
do direito camiño,
que monótono e branco relumbraba,
tal como un lenzo nun herbal tendido.

Estes seres doutro mundo pertencen non ó simbólico senón á transición entre a vida e a morte. A cuestión é que os ollos afundidos daquelas figuras si poden ver pero non a recoñecen mentres que ela si as recoñece a elas como antigos obxectos do seu amor: parentes, amigos e amantes. A identidade, construída a través da mirada (e a lembranza) do outro, atópase, xa que logo, nun proceso de disolución:

Contempróu cál pasaban e pasaban
collendo hacia o infinito,
sin que ó fixaren nela
os ollos apagados e afundidos
deran sinal nin moestra
de habela nalgún tempo conocido.

56. Davies, Catherine. *Rosalía de Castro no seu tempo.* Galaxia, Vigo, 1987, p. 373.

I uns eran seus amantes noutros días,
deudos eran os máis i outros amigos,
compañeiros da infancia,
sirventes e veciños.

Mais pasando e pasando diante dela,
fono os mortos aqueles prosiguindo
a indiferente marcha
camiño do infinito,
mentras cerraba a noite silenciosa
os seus loitos tristísimos
en torno da estranxeira na súa patria,
que, sin lar nin arrimo,
sentada na baranda contempraba
cál brilaban os lumes fuxitivos[57].

O eu, precariamente posicionado entre a brancura do camiño branco por onde aparecen os outros, e a nada escura que pouco e pouco se vai pechando: "mentras cerraba a noite silenciosa", está constituído pola súa posición liminal entre a semiótica e o simbólico. Só a través do simbólico o "lenzo" tomará significado.

A ambigüidade do posesivo "súa" ("estranxeira na súa patria") permítenos, xa que logo, varias lecturas. No plano semiótico ela é unha "estranxeira" nun mundo de mortos vivintes, ó que ela mesma cre pertencer, sen embargo; ela é "estranxeira na *súa* (dela e mais deles) *patria*". O mesmo que "Na catedral" parece non existir unha única clave para entender o poema. Pero a separación existente no poema entre a voz incorpórea e a súa propia imaxe regresiva, suxerindo claramente un desdobramento do suxeito, aparece negada pola linguaxe utilizada no propio poema. A linguaxe poética aporta sentido ó caos, mentre que a poesía permite á semiótica emerxer a través do simbólico. A poesía é significación.

Nos poemas de Rosalía de Castro que acabamos de ver, o imposible, a intermedia (¿deberiamos dicir feminina?) terra de ninguén da semiótica da nai comunícase a través da linguaxe poética. A arte e a poesía crean un novo espacio de significación para a marxinada e abxecta poeta. A súa "viaxe nocturna, cun final que permanece afastado"[58], é para unha estranxeira, sen embargo, algo que lle resulta familiar, algo nunca alcanzado e ademais non identificado. Declinei, deliberadamente, facer referencia ata de agora á vida de Roalía de

57. Castro, Rosalía de. *Poesías*. Op. cit., p. 195.
58. Kristeva, Julia. *The Powers of the Horror*. Op. cit., p. 8.

Castro, pero se cadra agora esta resulte importante para entender os seus poemas. Como é ben coñecido, Rosalía de Castro era filla ilexítima dunha muller galega de moito avoengo e mais dun crego. Criárona os seus familiares paternos ata que a súa nai a reclamou cando contaba xa dez anos. O pecado da súa nai fora grave. Na intolerante España de principios do seéculo XIX, Rosalía era oficialmente unha nena sacrílega que non podería coñecer o seu pai e que debería ser internada nun orfanato. O feito de ter nacido en Santiago de Compostela, unha das cidades eclesiásticas máis importante de España non a axudou tampouco. Aínda que a súa educación no rural galego lle permitiu escapar da todopoderosa Igrexa, levar o nome da súa nai, coñecer tanto a súa nai como o seu pai, aprender a lingua materna e escribir poesía, a identificación coa súa nai foi, evidentemente, problemática e nunca completa. Nestes poemas puidemos observar como os coros das catedrais ou das igrexas son lugares de regresión e de rexeitamento, o proceso de inmersión na semiótica e a renovada expulsión da nai asemade. O suxeito insiste en permanecer na liminalidade. Resulta tamén problemática a aínda non resolta identificación co seu pai ausente. O paso a través do simbólico ofrece moita resistencia; a figura paterna está repetidamente minada pola irrepresentable semiótica materna e o suxeito resolve o dilema co rexeitamento. No caso de Rosalía de Castro, sen embargo, pódese especular co feito de que a catedral estea realmente relacionada coa figura do seu pai biolóxico, o crego, e non coa figura da súa nai. O pai (célibe só de palabra) indicaría, xa que logo, o maternal e posiblemente un "simbolismo imaxinario" ou un "pai imaxinario"[59]. Pero polo momento abondará co feito de considerar esta como unha simple pero interesante hipótese[60].

C. D.

59. Grosz, Elizabeth. *Jacques Lacan. A Feminist Introduction.* Routledge, Londres, 1990, pp. 147-67.

60. Unha versión deste artigo foi lida no II Simposio de Estudios Galegos na Universidade de Birmingham, 30-31 de outubro de 1992 e publicada en Neophilologus 79, 1995, pp. 63-81.

Quince anos de política lingüística en Galicia (1981-96). Notas para un balance

Henrique Monteagudo

Para Helena, Sabela e Chus, e para os estudiantes de Filoloxía Galega na Universidade Central de Barcelona

En 1997 celebrábase o vixésimo aniversario da entrada en vigor dunha das medidas de política lingüística de impacto máis forte nun país do Primeiro Mundo. Refírome á "Carta da Lingua Francesa" ou Lei 101 da Provincia de Quebec. Desde 1977 ata hoxe o panorama socio-lingüístico quebequés experimentou unha seria transformación, pois dunha deriva aparentemente imparable cara á decadencia do francés e o correlativo predominio do inglés, pasouse a unha hexemonía incontestable da primeira lingua, ata o punto de que na actualidade se pode contemplar o seu futuro alí cunha razoable confianza. Entre as reflexións sobre este cambio histórico que, co gallo dunha breve estadía naquel país, tiven a ocasión de ler durante o mes de setembro pasado na prensa quebequesa houbo unha que me chamou especialmente a atención. Publicada no xornal voceiro da intelectualidade francófona, *Le Devoir*, o seu autor sostén que "O que hai que celebrar é a Revolución tranquila e non a Lei 101", ó tempo que denuncia que certos sectores, tanto anglófonos como francófonos, "se esforzan en atribuír a [esta] lei os inmensos efectos sociais que en realidade non tivo".

A tese do articulista é que o proceso que aquí chamariamos "normalización lingüística" no Quebec viña de antes, e que constituíu basicamente a resposta da comunidade francófona, cuantitativamente maiori-

* Este artigo constitúe unha adaptación do texto do relatorio presentado ó I Simposio Internacional sobre o Bilingüismo, celebrado en Vigo en outubro de 1997.

taria pero daquela cualitativamente desavantaxada, a unha serie de procesos sociais que configuran o que alá denominan, en feliz expresión, a *Revolución tranquila*. Revolución tranquila non é senón unha metáfora da modernización acelerada que experimentou a sociedade quebequesa a partir da década dos cincuenta, e da que se derivaron unha serie de corolarios: industrialización e urbanización dunha sociedade predominantemente rural, laicización dun país intensamente confesional, brusca caída da natalidade e incremento da inmigración. Unha comunidade antes dispersa no medio rural, laxamente comunicada, dedicada a actividades pouco esixentes desde o punto de vista da cualificación profesional e particularmente da capacitación lingüística, para a cal a relixión (católica) tiña un papel central na vida e na configuración dunha identidade colectiva de tipo étnico (pre-político), atopouse en moi pouco tempo e en grande número concentrada en núcleos urbanos, medios densamente comunicados, en contacto directo e cotián co idioma inglés, realizando tarefas esixentes desde o punto de vista da competencia lingüístico-comunicativa, e coa relixión como elemento autoidentificativo pouco axeitado ás novas circunstancias. Rapidamente, a lingua desa comunidade (o francés) gañou unha gran relevancia, tanto nas novas condicións de vida, sociais, profesionais e culturais de moitos membros da comunidade, coma na cualidade de referente identitario, agora con potente carga político-nacional, da mesma. A forte caída da natalidade e o incremento da inmigración atraída polo pulo económico da provincia (unha inmigración que se decantaba polo inglés como lingua preferida para a integración no país), provocaron unha aguda consciencia de ameaza da posición da comunidade francófona, o que á súa vez desencadeou unha vigorosa resposta defensiva. En moi poucas palabras (e polo tanto, co risco de simplificar groseiramente) este é o trasfondo da Lei 101, ou se se quere, os antecedentes do proceso de normalización lingüística do francés en Quebec.

1. DINÁMICA SOCIOLINGÜÍSTICA E POLÍTICA LINGÜÍSTICA

O devandito pode suxerirnos interesantes reflexións desde Galicia, pero determe agora na comparación entre o caso galego e o quebequés apartaríame do tema que me propuxen desenvolver. Coa referencia ó artigo de *Le Devoir* pretendía sinxelamente lembrar que a evolución da situación dun país sociolingüisticamente conflictivo é inseparable das dinámicas sociais, económicas, políticas e culturais do mesmo. Pero, por outra banda, o articulista parece suxerir que os cambios sociolingüísticos son unha simple consecuencia mecánica e superficial doutras mutacións sociais máis "básicas". Nisto eu maniféstome abertamente en desacordo: as evolucións sociolingüísticas constitúen

en si mesmas auténticas transformacións sociais que se atopan en relación dialéctica complexa con outros factores de cambio, e que en non poucas ocasións constitúen elementos desencadeantes ou coadxuvantes de procesos máis amplos de cambio social. En todo caso, o que nos interesa subliñar aquí é que as mudanzas sociolingüísticas non son ineluctables, senón que son ata certo punto controlables mediante a intervención deliberada de determinadas instancias sociais. Noutras palabras, son influenciables mediante determinadas *políticas lingüísticas*, que aparecen así como resortes reguladores das relacións entre as transformacións sociais amplas e as propiamente sociolingüísticas, e que idealmente constitúen o espacio de participación, debate e decisión dos individuos, dos colectivos e moi especialmente dos responsables e os poderes públicos, nesas transformacións. Por política lingüística non necesariamente se debe entender unha actividade explícita, articulada e centralizada; pero existe un tipo de política lingüística que se caracteriza máis ben por eses riscos, e que ten o seu instrumento privilexiado de realización na *planificación lingüística*. Vencellado a estes conceptos atópase o de *normalización lingüística*, isto é un proceso sociolingüístico que se desenvolve nun contexto de conflicto (patente ou latente), e consiste ben na promoción dun grupo lingüístico ben dun idioma minorizado, ou máis frecuentemente, de ambos e dous, de xeito que o progreso social do primeiro se fai compatible ou se vencella co mantemento/desenvolvemento do segundo, e o uso deste se converte en *normal* (no senso cuantitativo de *habitual*, non extraordinario, e no cualitativo de *establecido*, non desviado) en cada un dos ámbitos da sociedade.

2. MALENTENDIDOS E ACLARACIÓNS ARREDOR DA POLÍTICA E A PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICAS

Endebén, arredor dos conceptos de política e planificación lingüísticas teñen xurdido algúns malentendidos, que coido que convén aclarar. Eu situaría estes malentendidos en dous eixos: trátase de concepcións erróneas sobre o *carácter* da política lingüística, ou sobre as *modalidades* de realización desta. Verbo do primeiro, podemos detectar o que eu denominaría unha escora lingualista fronte a outra político-socioloxista, verbo das segundas, pódese falar dunha escora tecnocrático/dirixista *versus* outra escora espontaneísta/ voluntarista.

Escora lingualista: pártese do presuposto de que tanto o problema como a solución son puramente lingüísticos. Insisto sobre o dito antes verbo de que a política lingüística non consiste en resolver problemas das linguas ou conflictos entre elas, senón problemas sociais en que as lin-

guas xogan un papel central, pero que están enguedellados con outras cuestións. Así como toda política lingüística é inseparable dunha visión política global da sociedade, a planificación correspondente está necesariamente enmarcada na política xeral, e polo tanto deberá contemplar os aspectos sociais pertinentes, tanto os favorables coma os desfavorables. Un proxecto lingüístico que se pretenda viable procurará establecer sinerxias entre os programas normalizadores e as forzas e as tendencias sociais que lle son favorables, isto é, apoiarse nelas e servirlles de apoio, para máis doadamente contrarrestar as forzas e as dinámicas desfavorables.

Escora político-socioloxista: tanto o problema como a solución se conciben como puramente político-sociais; resolto o problema político presuposto, automaticamente se resolverá o problema lingüístico en cuestión. Nisto latexa unha concepción por unha banda mecanicista da relación entre a sociedade e a lingua, e por outra instrumental da política e a planificación lingüísticas, ás que lles son negadas o seu interese e importancia específicos. Hai que dicir que, aínda que estas teñen que traballar a partir do contexto político-social, constitúen actividades con obxectivos e métodos propios, isto é, cun senso específico. O desenvolvemento da lingua non é un obxectivo que se esgota en si mesmo; pero non deixa de ser un obxectivo particular, importante de seu. A lingua interésanos tamén por si mesma: non queremos un mundo mono- ou oligo-lingüe, queremos un mundo políglota, porque entendemos que a diversidade de linguas é un ben precioso da humanidade, unha riqueza que non empece nin estorba a consecución de ningún outro ben superior.

A escora tecnocrático/dirixista: a política e a planificación lingüísticas son cuestións técnicas que se conciben e se dispoñen con criterios "científicos" desde os despachos académicos e/ou gobernamentais. Pola contra, a realidade mostra ben ás claras que a política lingüística é un asunto vivo, que se gaña ou se perde na sociedade civil tanto ou máis ca no estado, e que as iniciativas neste terreo que non conten coas forzas sociais en presencia están condenadas ó fracaso.

A escora espontaneísta/voluntarista: a política e a planificación lingüísticas son instrumentos molestos ou prescindibles para a normalización lingüística, ou mesmo intromisións intolerables do goberno nas linguas da xente. Problemas como os que enfronta o galego poden resolverse por medio da simple conscienciación e mobilización de base. Pero a realidade ensina que en situacións desfavorables e conflictivas, a intervención política e concretamente a gobernamental pode resultar decisiva para o porvir dun idioma.

Un breve percorrido crítico polo proceso que experimentou o galego nestes últimos anos axudará a mostrar, espero, como poden producirse e a qué resultados pode levar cada unha destas escoras:

unha política lingüística oficial sempre feble e basicamente de orientación lingualista, pero ó mesmo tempo marcadamente dirixista e con ribetes tecnocráticos; fronte ás reivindicacións duns colectivos que xogaron un papel protagonista nos avances en sectores clave, mobilizados polo voluntarismo, e nos que, case inevitablemente, teñen pesado concepcións político-socioloxistas e métodos de traballo espontaneístas. Á derradeira, a evolución do galego mostra un exemplo de proceso de normalización lingüística non baseado nunha planificación lingüística rigorosa, e que non constitúe nun proceso único, centralizado e programado 'desde arriba'. Un exemplo, coidamos, que ten lecciónns que ofrecer, algunhas en positivo, e outras en negativo.

3. GALICIA. MUDANZAS SOCIAIS E DINÁMICA SOCIOLINGÜÍSTICA

O primeiro, xa que logo, é facerse unha idea da situación social da lingua, no contexto da situación social do país. O galego é a lingua inicial e usual da maioría dos galegos e as galegas. Pero a vitalidade do idioma está vencellada a "un feito tan problemático como que este país se atopa nunha situación 'premoderna'" (a cita, de R. Ninyoles, é de hai case vinte anos). A dependencia política, económica e cultural do país respecto dun Estado centralista e cun réxime político autoritario constituía sen dúbida un condicionante maior desta situación premoderna: predominio do hábitat rural e das actividades económicas primarias, forte emigración cara ó exterior; escasa secularización, febleza das comunicacións, reducida cualificación lingüística e profesional da poboación, etc. Por parte, a instauración da democracia en España (1977) e da autonomía en Galicia (1981) veu precedida e acompañada de importantes mudanzas sociais, cun efecto paradoxal sobre a situación sociolingüística do país: por unha banda, a perda masiva de falantes iniciais, que se reflicte no chocante contraste entre as xeracións máis vellas, galego-falantes nunha porcentaxe abrumadora (superior ó 80%), e as máis novas, con tantos ou uns poucos máis castelán ca galego falantes iniciais; por outra banda, institucionalización do idioma galego, convertido en lingua (co)oficial do país, introducido no sistema educativo, nos medios de comunicación de masas, nos ámbitos públicos solemnes, etc. De cal das tendencias se revele máis poderosa dependen, nin máis nin menos, que o porvir da lingua do país.

Pero ¿cales daquelas tendencias sociais a que acabamos de referirnos podemos isolar como relevantes para a evolución sociolingüística de Galicia nos quince últimos anos? En primeiro lugar, a freada (non completa) do chorro emigratorio que sobre todo na década dos sesenta arrincara do país unha multitude de galegófonos e os arrastrara á

Europa desenvolvida. Conectado con isto, a urbanización, unha urbanización que non só se concentrou en e arredor dos grandes núcleos urbanos senón que transformou unha importante serie de núcleos de tamaño mediano. Unha urbanización que non foi máis intensa debido á forte crise industrial, que desbaratou algunhas das máis importantes empresas do país, pero que se viu alimentada polo crecemento do sector terciario e, moi en particular, pola expansión da administración pública, grande fornecedora de empregos no país. O artellamento da administración autónoma foi un dos motores desa expansión, como tamén o foron a extensión dos servicios de saúde e da rede educativa. Aínda tendo en conta os factores modernizadores, non se pode esquecer que o país se atopa mergullado nunha seria crise, que ademais da industria afecta a sectores primarios como a pesca e a agricultura/gandería, con elevados índices de desemprego e persistencia, aínda que feble, da corrente migratoria (agora para outros destinos: por exemplo, Canarias) o cal axuda a explicar que neste momento ofrezamos os índices de natalidade máis baixos de Europa, e que a poboación galega, ademais de ser a máis avellentada de España, continúe perdendo peso, tanto en cifras absolutas coma en relación porcentual co resto do Estado. En poucas palabras, as inercias premodernas conviven con factores de modernización, ou máis ben, de posmodernización (importancia do sector servicios, do consumo, do ocio, etc.), o cal configura unha situación orixinal e extraordinariamente complexa.

Está por estudiar a relación entre os devanditos factores (e outros que poidan escapárseme nesta visión apresurada) e as tendencias sociolingüísticas dos últimos tempos. O que parece indubidable é que algunhas devanditas tendencias puideran ter xogado a prol do mantemento do galego: penso por exemplo na freada da inmigración cara ó exterior ou na expansión da administración pública. En todo caso, para min é tan evidente que o porvir da lingua está máis ameazado ca nunca coma que de quince anos para aquí dispoñemos para garantilo dunha serie de instrumentos de que xamais antes dispuxemos. En resumo: está claro que a tendencia dominante, hoxe por hoxe, nos leva cara á extinción do galego; pero é igualmente evidente que estamos a tempo de modificar esa tendencia; unicamente se trata de tomarmos consciencia da situación e de acertar cos medios para conseguilo. Para isto, se cadra non é ocioso que examinemos con ollo crítico o que se leva feito nos últimos anos. Pero antes, non resisto a tentación de referirme a un asunto polémico en que tamén se xoga o futuro do idioma: as prácticas lingüísticas familiares.

4. A LINGUA DAS FAMILIAS: ¿BARREIRA INFRANQUEABLE?

Pode parecer chocante, ó tratar das posibilidades da planificación lingüística en Galicia, constatar que o problema principal para o porvir do idioma se atopa, nunha primeira ollada, nos fallos na transmisión interxeracional, isto é, no interior das familias (moitos pais e nais galego-falantes lles falan en castelán ós seus fillos), e, xa que logo, a primeira vista fóra do radio de acción directa daquela. (Desde logo, existen outros factores, que son directamente influenciables cunha política lingüística eficaz: pensamos por exemplo no medio escolar, pero a isto referirémonos máis abaixo). Endebén, se a lingua das familias non é un ámbito directamente asequible para a planificación lingüística, o crucial é detectar os factores determinantes do comportamento lingüístico sinalado, e determinar se estes si lle son abordables. Pois ben, a explicación do comportamento desgaleguizador dos proxenitores verbo dos seus fillos parece ser que se atopa por unha banda na percepción de que o castelán é a lingua capital para promoverse socialmente (en termos de X. Lamuela, detenta a "función discriminatoria"), e por outra banda, e en estreita conexión co anterior, nos prexuízos negativos que se asocian ó galego.

A respecto disto, pareceríame a min (e coido que nisto concordariamos a maior parte dos galegos), un exercicio de prestidixitación tentar negar o fundamental realismo da devandita percepción: efectivamente, o dominio do castelán constitúe un capital lingüístico imprescindible para a mobilidade social dos galegos. Aceptado isto, eu enxergo dúas vías para tentar modificar a conducta que nos ocupa: a primeira e máis importante, ó tempo que moi lenta e laboriosa, consiste en modificar as condicións que fan isto posible, no senso de converter o dominio do galego nun capital lingüístico polo menos tan imprescindible como é o do castelán. Por suposto, isto hai que facelo, pero, non nos enganemos; o emprendemento a penas está nos seus comezos e custará moito tempo e esforzo levalo a bo termo. En todo caso, na medida en que, efectivamente, se vai conseguindo que o dominio do galego sexa *útil* socialmente, hai que asegurarse de que o común da xente o perciba así. A segunda vía, se cadra máis doada ca anterior e en absoluto incompatible con ela, é tentar desmontar a "lóxica" implícita que conduce desde a percepción do castelán como lingua imprescindible para o progreso social ata a estratexia de capitalización lingüística adoptada no seo da familia, isto é, a desgaleguización dos fillos.

Un observador obxectivo observará que, nas condicións actuais, só o monolingüismo familiar en galego garante (e en medios especialmente desfavorables, coma os centros urbanos, nin sequera iso) o mantemento nos fillos do galego como lingua de instalación e ó mesmo tempo a adquisición do castelán como lingua de relación, isto é, un bilingüismo

máis ou menos equilibrado. As estratexias bilingües (que son raramente adoptadas: por exemplo que o pai lles fale ós fillos en galego e a nai en castelán) abocan, salvo no medio rural fortemente galeguizado, á instalación dos rapaces no idioma dominante. Obviamente, as estratexias monolingües en castelán, ademais de resultaren potencialmente discapacitadoras para os rapaces de medio familiar ou ambiental galegófono, habitualmente impiden a adquisición dunha competencia productiva en galego (aínda que isto tamén depende das condicións ambientais). En conclusión: por unha banda, nas presentes circunstancias, cando menos na Galicia urbana e semiurbana, só as estratexias monolingües en galego por parte dos pais garanten un bilingüismo máis ou menos equilibrado dos fillos; na Galicia rural, o lóxico é que a aprendizaxe do castelán se obteña non a través dos pais (eles mesmos escasamente competentes nesa lingua), senón por outras vías (exposición á televisión, aprendizaxe na escola, contactos con foráneos, etc.). En conclusión, na Galicia urbana e semiurbana, que é onde o fenómeno de ruptura da cadea de transmisión interxeneracional se manifesta con maior gravidade, a estratexia de falarlles ós fillos en castelán só é *racional* na aparencia, no fondo constitúe unha sobre-reacción, pois unha competencia equiparable (ou incluso mellor) en castelán se pode obter mantendo o galego como lingua da familia. É evidente que esta sobre-reacción está á súa vez condicionada polos prexuízos sociais que recaen sobre o galego. Agora, os prexuízos lingüísticos son relativamente doados de combater, e de feito existen abundantes indicios de que en Galicia están en franca regresión.

Así e todo, sería iluso confiar en que se poden modificar prácticas tan arraigadas, con raíces tan fondas na consciencia (e mesmo no subconsciente) da xente, a través de simples "campañas" de persuasión. Aquí paréceme fundamental, como sinala J. Fishman (aínda que penso que este autor mostra na súa obra máis recente sobre a cuestión, *Reversing Language Shift*, unha desconfianza esaxerada verbo das vías institucionais), a asociación e a mobilización das persoas xa conscienciadas, que poden exercer un efecto de demostración sobre as redes sociais máis próximas a elas (familiares, veciños, amigos). Os pais que conscientemente desexan que os seus fillos teñan o galego como lingua de instalación, ademais de falárllelo continuamente, deben esixir o que a letra da lei garante: que reciban polo menos o ensino pre-escolar e inicial na súa lingua. De cara á sociedade, esta constitúe unha lección máis convincente e eficaz ca ducias de campañas de imaxe en que a xente percibe claramente a impostación da realidade. De paso: non pode ser máis decepcionante e contra-exemplar a estratexia de moitos persoeiros públicos (entre os cales, locutores da radiotelevisión) que continúan instalados no castelán e fan un emprego puramente instrumental da lingua, frecuentemente paupérrimo, cando non caricatu-

resco (en moitos casos poderiamos falar de *galego intencional*, o exacto reverso do *castelán intencional* de moitos paisanos). Atopámonos aquí ante o xermolo doutra lóxica perversa: a do uso do galego *de ocasión*. Non quero deixar de indicar aquí que a reacción contra estes neofalantes oportunistas tamén se ten levado a extremos de esaxeración, que chegan ó rexeitamento dos neo-galegofalantes e dos galegofalantes ocasionais. Isto último debe ser seriamente contraindicado: a única actitude aceptable cara a estas persoas é a de boa acollida; outramente, estaremos desanimándoos a que se incorporen ó galego, e deste xeito, minando seriamente as posibilidades de futuro da lingua do país.

Intimamente vencellada co anterior está a cuestión das preferencias das familias pola lingua vehicular do sistema educativo: diversos estudios mostran que neste terreo as actitudes son aínda máis ben desfavorables (moito menos ca hai uns anos, así e todo) para o galego. Coidamos que esta situación ten unha explicación case idéntica á desenvolvida para as familias. Trátase novamente de desmontar unha pseudo-lóxica, mostrando que, en xeral (aínda que aquí conviría introducir matices), a exposición dos rapaces ó castelán pervasivo dos medios de comunicación de masa, ademais do seu estudio nas escolas e das múltiples oportunidades que se presentan de practicar esta lingua, garanten un dominio operativo suficiente nela, aínda mantendo o galego como lingua da familia e vehicular do ensino.

5. OS FITOS NA OFICIALIZACIÓN DO GALEGO. A DINÁMICA HETERONOMÍA/AUTONOMÍA

Para unha visión esquemática da evolución da planificación lingüística en Galicia nos seus aspectos fundamentais, voume limitar a sinalar os fitos lexislativos que dalgunha maneira o abalizan (no esquema, enténdase PC por Poderes Centrais, e PA por Poderes Autónomos):

- PC/ 1978. Constitución Española: *cooficialidade* disimétrica (castelán / galego).
- PC/ 1979. Decreto de bilingüismo: o galego, *materia* de estudio voluntario.
- PA/ 1981. Estatuto de Autonomía de Galicia: o galego, *lingua propia* de Galicia.
- PA/PC 1983-6. Lei de Normalización Lingüística: *normalización* da lingua. Recurso contra a L.N.L. > resolución do Tribunal Constitucional: *non* ó *deber* de *coñecer* o galego.
- PA/ 1986. Creación da Compañía da Radio Televisión de Galicia.
- PA/PC 1987-8. Orde da Consellería de Educación: o galego, lingua *parcialmente vehicular* do ensino. Recurso contra a orde > resolu-

ción T.C., o galego *non a* lingua *normal.* Nova Orde da C. de E.: o galego, parcialmente vehicular.

- PA/ 1988: Lei de Uso do Galego como Lingua Oficial nas Entidades Locais: o galego, lingua *normal.*
- PA/ 1995: Decreto da C. de E.: o galego, *máis vehicular.*

Dunha rápida visión do devandito, pódense tirar as principais ideas-marco. O avance a nivel de Estado sobre a situación anterior, que de represiva pasara a tolerante, é evidente: a Constitución recoñece o carácter plurilingüe do Estado e abre o camiño para a oficialización das linguas periféricas, responsabilizando os poderes autómos da concreción desa oficialización. Así e todo, ese recoñecemento é limitado: o modelo para o que se apunta é de oficialidade persoal, cinguido ás comunidades de lingua propia. Deste xeito, asegúrase a preeminencia do castelán e, polo tanto, óptase polo bilingüismo asimétrico. Os poderes autónomos galegos (Goberno e Parlamento) adoptaron unha serie de iniciativas de promoción do estatus da lingua galega, sobre todo, na administración, no ensino e nos medios de comunicación audiovisuais de masas. Inicialmente, esas medidas en parte apuntaban, polo menos teoricamente, a unha lixeira corrección do modelo anterior a favor doutro mixto, que combinase o principio persoal co territorial. Pero estas iniciativas atoparon frecuentemente coa oposición dos poderes centrais. Na resolución dos conflictos subsecuentes, os poderes centrais impuxeron os seus puntos de vista nas cuestións esenciais, polo que o modelo resultante continúa a estar basicamente fundado no principio persoal, aínda que levemente matizado por certas medidas territorializantes.

Xa que logo, as relacións entre os poderes autónomos galegos e os poderes centrais se rexen, o aspecto lingüístico coma nos demais, no que, seguindo a K. McRae, denominaremos *modelo de control* ou autonomía limitada, o cal significa que "a un grupo minoritario lle é outorgada unha autonomía colectiva, pero só dentro dos límites fixados pola maioría e tendo que estar sempre de acordo coas normas e valores do grupo maioritario". O mesmo autor contrapón este modelo ó *consocional,* fundado no consenso que compromete ou a maioría dos grupos interesados no proceso de toma de decisións e que se caracteriza pola disposición ó pacto entre as partes, e a repartir equitativamente cargas e beneficios entre os grupos. No fondo, o que se opoñen son dúas concepcións: a predominante no centro "maioritario", que entende o plurilingüismo como o establecemento de espacios periféricos *uniformemente* bilingües, de xeito que só os falantes das linguas periféricas están obrigados a capacitarse en e empregar a lingua do centro (isto é, un bilingüismo asimétrico e unilateral, que condena as linguas das minorías á subalternidade, e á derradeira á accesoriedade); fronte a outra concepción, sostida desde as

periferias, do plurilingüismo como consolidación de ámbitos sostibles e seguros para as súas linguas, que permitan desenvolvelas como idiomas autosuficientes, de xeito que se tenderá cara a un bilingüismo equitativo e recíproco, isto é, que tamén implique os falantes da lingua do centro. Graficamente, nisto se concreta o contraste entre os modelos finais de co-oficialidade persoal (sempre limitada ás comunidades autónomas de lingua propia), fronte ó de co-oficialidade territorial, coas linguas propias de cada comunidade como idiomas principais nestas, e un estatuto especial para o castelán en todo o Estado. (Como se bota de ver, fuxo coma do lume deses ideoloxemas mixtificadores, a medio camiño entre a intoxicación propagandística e o dogmatismo fundamentalista, que son o *bilingüismo harmónico* e o *monolingüismo social*).

6. A LEI DE NORMALIZACIÓN LINGÜÍSTICA: POSIBILIDADES, LÍMITES E DESENVOLVEMENTO

Pero presentariamos unha imaxe enganosa da realidade se pretendesemos que o debate e a confrontación entre orientacións político-lingüísticas se produce entre un centro e unha periferia monolíticos. Veremos axiña que tamén na periferia aparecen tensións. Comezaremos por considerar o proceso de oficialización do galego desde o punto de vista dos poderes autónomos. Convirá aclarar que a declaración dunha lingua como *oficial* pode referirse a dous tipos diferentes de funcións, non necesariamente solidarias: lingua *simbólica* (ou nacional, no senso en que o irlandés o é de Irlanda), e lingua *de traballo* ou *operativa* (isto é, efectivamente usada no día a día, no senso en que o inglés o é en Irlanda). A consagración no Estatuto de Autonomía do galego como "lingua propia" equivale, ó noso entender, á súa promoción ó estatus de "idioma nacional". A Lei de Normalización Lingüística (LNL), destinada a definir os termos e as vías da súa promoción ó estatus oficial, determinaría se a declaración como "lingua propia" estaba destinada a cubrir soamente a función 'simbólica' ou, ademais desta, a función de "lingua de traballo". A xeito de valoración global, podemos dicir que a L.N.L. abría o camiño para que o galego puidese converterse en lingua operativa, polo menos nunha serie de sectores; aínda que isto quedaba en boa parte pendente de como no sucesivo se aplicase a Lei neses sectores, no cal algo nos imos deter inmediatamente.

6.1. A Administración: unha política errática

Na Administración, o galego é lingua oficial, pero atópase lonxe de establecerse globalmente como lingua de traballo; de feito o seu estatus

está a medio camiño entre o simbólico e o operativo. Precisamente, onde máis arraizado está o seu emprego é nunha institución que *simboliza* a soberanía popular, isto é, o Parlamento, pero na medida en que isto é percibido como máis ben excepcional, tal utilización ten adquirido connotacións rituais. Na Administración autonómica, aínda que existen excepcións favorables, a situación é típica de "lingua oficial e non de traballo"; e na da Xustiza, un sector especialmente retardatario en todos os aspectos, salvo exemplos contados e illados, case non se pode considerar nin sequera oficial. A situación na Administración Local é moi desigual, pois aí aparecen tanto as resistencias máis encarnizadas coma as adhesións máis firmes. A medida lexislativa máis relevante tomada polo Parlamento Galego neste terreo é a Lei do Uso do Galego polas Entidades Locais (1988). Esta lei ofrece unha mostra reveladora do optimismo e imprevisión con que se estableceron este tipo de disposicións, cando se contempla que "as entidades locais que non estean en condicións de incorporar de contado o galego como lingua normal nos actos escritos da Administración dispoñerán dun prazo de dous anos a partir da publicación desta Lei para adoptar acordo sobre a realización material do diposto nela e darlle cumprimento" (Disposición transitoria 1ª).

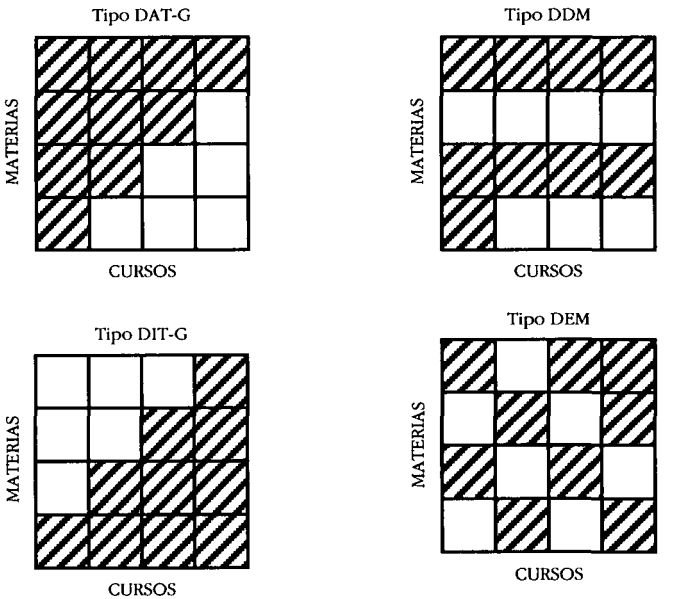
Dar un prazo de dous anos para levar a cabo unha auténtica revolución nos usos lingüísticos dos concellos, sen ter ó mesmo tempo madurado un plano de apoio e seguimento, constitúe un auténtico brinde ó sol. Só no ano seguinte (1990) se convocarían os primeiros cursos de reciclaxe lingüística para funcionarios da administración local, e, aínda que xa desde 1988 existían unha presada de servicios municipais de normalización, unicamente a partir de 1992 se produciu un incremento substancial do seu número, incremento que, dito sexa de camiño, foi súpeto pero momentáneo, e en pouco tempo se tornou en (ó parecer irreversible) declive. No canto de promover a figura emerxente dos dinamizadores lingüísticos nos concellos, preténdese solucionar a cuestión mediante a capacitación en linguaxe xurídico-administrativa de funcionarios locais: aceptando de boa gana a importancia disto, o desenfoque *lingualista* do problema é patente. Volveremos máis adiante sobre a cuestión ó referirnos ós instrumentos da implementación.

6.2. O Ensino: a dinámica entre o poder e a sociedade

A progresión do idioma galego no sistema educativo foi lenta, pero bastante consistente: xa desde 1970-5 (L.G.E., Decreto 1433/75), isto é, no tardofranquismo, se abría a posibilidade da aprendizaxe *voluntaria* e a título *experimental* do idioma nos centros de ensino; a cal se converte en *regular* e *obrigatoria* en 1979 (Decreto 1981/1979), data que nos sitúa no período democrático pre-autonómico. Durante o período autonómico,

a primeira disposición que desenvolve no ensino a LNL, o Decreto 135/ 83, practicamente se limita a concretizar o previsto no Decreto de 1979, equiparando a posición do galego como materia coa do castelán; aínda que abre a porta á *opción* de utilizar o galego como lingua *vehicular*, especialmente nos niveis iniciais. Un avance moito máis significativo producirase en 1987-88, cunha Orde que consagra o galego como lingua usual da administración educativa, e por primeira vez estipula o uso *preceptivo* do galego como lingua *vehicular* nunha (reducida) serie de materias nos niveis inicial e medio, deixando aberta a posibilidade a un uso *voluntario* do galego como lingua vehicular en máis materias. En 1991, esta orde viuse reforzada por unha serie de disposicións destinadas a facilitar ou reforzar o cumprimento das previsións contidas naquela. Outro avance importante se produciu co Decreto 247/1995, en que para (a) a educación infantil e primeiro ciclo da primaria, se matiza o principio de "lingua materna" dos alumnos co de "lingua ambiental"; (b) no segundo e terceiro ciclos da primaria, se amplía o limiar mínimo de uso vehicular do galego a dúas áreas (antes só unha), (c) tamén se amplía a utilización vehicular do galego na educación secundaria obrigatoria e nos bacharelatos. O resultado apunta cara ós modelos que Mackey ten denominado DAT-G e DDM, DEM ou DIT-G [*véxase gráficos*], tendo en conta que as marxes de variación de centro a centro son moi amplas, do que resulta un certo mosaico.

MODELOS DE ENSINO BILINGÜE, SEGUNDO W. MACKEY. (Os cadros brancos representarían unha lingua, os raiados, outra).



O cal, en principio, non ten por qué ser malo: só que coidamos que a opción por un ou outro modelo non debía corresponder á derradeira ó centro, senón a instancias superiores da administración educativa. Así e todo, a situación deixa moito que desexar: segue predominando a submersión no castelán, o cal significa que se vulnera o principio elemental de "respectar a lingua materna dos alumnos" galegofalantes; non se teñen posto en marcha experimentos de inmersión no galego nin se ten estudiado ou potenciado calquera outro tipo de alternativa que permita inverter o papel desgaleguizador que continúa a xogar o sistema educativo.

Pero o ensino interésanos tamén porque é un sector no que se ve nidiamente o papel que ten xogado a mobilización da base nos avances cara á normalización lingüística, en ocasións en aberta confrontación coas autoridades, noutras ante a indiferencia destas, noutras, en fin, enchendo de contido medidas arrincadas ós poderes públicos, que outramente podían quedar en letra morta. Vexámolo en esquema (téñase en conta o emprego das abreviaturas IB por Iniciativas da Base e IA por Iniciativas Institucionais; as remisións *supra* refíresen ó esquema anterior).

- *Antes de 1979 / IB.* Creación de Sindicatos Galegos do Ensino (UTEG, SGTE), de "Nova Escola Galega", da Asociación Sócio-Pedagóxica Galega; campañas "Galego no ensino", "Ensino en galego", iniciativas individuais ou coordenadas por abaixo.
- *1979 / IA-IB.* Decreto de Bilingüismo: o galego, materia no ensino. Interpretación restrictiva: só como materia de ensino. Protestas e sancións: rexeitamento da interpretación minimalista.
- *1981, 1983 / IA.* Estatuto de Autonomía, Lei de Normalización Lingüística. Decreto: Lingua vehicular limitada (preescolar, inicial), galego materia *(vid. supra).*
- *1986-7/ IB - IA.* Encontro "Estado actual da Normalización Lingüística"> Conclusións, Mesa pola Normalización Lingüística. Manifestación en Santiago. Orde do galego como lingua vehicular parcial. Recurso do Goberno Central *(vid. supra).*
- *1988 /IB - IA.* "I Encontro pola Normalización Lingüística no Ensino" > Plataforma polo Ensino en Galego. Nova Orde, o galego parcialmente vehicular *(vid. supra).*
- *1989-90/ IB - IA.* "II Xornadas de Normalización Lingüística" > Modelo de Normalización Lingüística para o Ensino. Proponse a creación de equipos de normalización lingüística e a confección de planos anuais de normalización por centros. Acéptanse oficialmente as propostas.
- *1995 /IA.* Ampliación do galego como lingua parcialmente vehicular.

Vese no cadro, pero mellor se podería apreciar se puidesemos desenvolver en detalle esta cuestión, que polo menos no ensino, os avances foron impulsados desde abaixo, e que a Administración, no mellor dos casos, se limitou a recoller e dar respaldo legal a algunhas das reivindicacións dos colectivos de base (sindicatos de ensinantes, movementos de renovación pedagóxica, colectivos estudiantís, plataformas cívicas como a Mesa pola Normalización Lingüística), pero raramente contando con estes, e ás veces mesmo tentando desvirtualas. Con todo, coidamos que o mellor momento se viviu nos anos 1986-88, baixo a presión do Goberno central e cun certo entendemento entre a administración autónoma e os interesados.

6.3. Os instrumentos para a implementación

En esquema, os instrumentos que se foron creando para implementar a LNL e disposicións sucesivas son os seguintes:

- *Dirección Xeral de Política Lingüística* (1983), con extensións provinciais nas Delegacións de Educación.
- *Servicios lingüísticos* (Gabinetes de traducción e corrección): Xunta de Galicia (1983), Parlamento de Galicia (1983), Escola Galega da Administración Pública (EGAP), Deputacións Provinciais, Tribunal Superior de Xustiza de Galicia, Xulgados provinciais, Empresas (a partir de c. 1990).
- *Comisión de Coordenación para a Normalización Lingüística* (1990).
- *Equipos de Normalización Lingüística* dos centros de ensino (1990).
- *Servicios de Normalización Lingüística* nas tres Universidades e nalgúns Concellos (c. 1990).

En principio, o principal (e case único) instrumento organizativo de que o executivo autónomo se dotou para implementar a súa política lingüística foi a Dirección Xeral de Política Lingüística (DXPL), un departamento de segundo nivel (as Dirección Xerais atópanse un banzo por debaixo das Consellerías no organigrama do Goberno autónomo), ubicado dentro da Consellería de Educación. As chatas máis serias que se lle poden apor a esta Dirección Xeral son as seguintes: 1) a súa colocación dentro da Consellería de Educación limita as súas posibilidades para actuar en áreas distintas ó ensino que, segundo a LNL, debe atender; por iso se vén reclamando insistentemente que a DXPL se converta nunha Vice-Consellería ou en todo caso nun Departamento transversal, dependente da Presidencia da Xunta; 2) aínda que a DXPL creceu durante o período, continúa a ser un departamento con moi escasa dotación estructural e humana; 3) a cualificación

do persoal responsable na DXPL deixa moito que desexar, o cal era comprensible ó principio (non había xente preparada para unha tarefa relativamente nova, como era a planificación lingüística), pero é inexplicable a estas alturas.

A primeira das deficiencias sinaladas tentouse subsanar coa creación dunha Comisión Coordinadora para a Normalización Lingüística, na que se sentan o Presidente da Xunta, unha serie de Conselleiros e o Director Xeral de Política Lingüística. A eficacia de tal Comisión, como é doado presupor, foi máis ben escasa, por non dicir nula. As deficiencias sinaladas en último lugar poderían ser paliadas se o labor da Dirección Xeral estivese apoiado nunha serie de organismos que velasen polo desenvolvemento e cumprimento da LNL, e que nós coidamos que deberan ser non (ou polo menos non exclusivamente) gobernamentais; organismos que na nosa opinión terían que cubrir os seguintes aspectos: *técnicos* (realización de investigacións e informes previos, proposta e seguimento de experiencias; avaliación periódica da evolución e particularmente da eficacia das medidas adoptadas), *consultivos* (aconsellar o Lexislativo e o Executivo sobre aspectos relevantes), *representativos* e *deliberativos* (con representación de distintos sectores atinguidos polos planos normalizadores), de *vixilancia e protección* (recibir e investigar queixas, promover inspeccións). Probablemente, estes aspectos puideran ser cubertos por tres entidades: unha de carácter efectivamente técnico (tipo Instituto de Sociolingüística), outra de carácter representativo, deliberativo e consultivo (tipo Consello da Lingua Galega), e finalmente, outra de carácter xurídico e gobernativo (tipo Defensor da Lingua Galega). Foi mágoa que a creación deste tipo de organismos non se previse á hora de elaborar a LNL

Os principais problemas que teñen afectado a uns e outros dos organismos que antes cualificamos como instrumentos da implementación son, segundo reiteran tanto os implicados neles como os estudiosos que se teñen devorcado sobre eles son: a) falla de orientación e de apoio desde arriba (máis ca dun proceso descentralizado, pódese falar dun proceso descabezado); b) ausencia de contacto e integración transversal (do que se derivan a descoordinación e a dispersión de esforzos); c) carencias na continuidade e na dotación, que obriga a botar man seguido da improvisación, o cal conduce ó inmediatismo das actuacións e ó eventualismo dos organismos; d) falla de engonzamento nas institucións e de implicación activa destas, en particular, do sector relevante (de onde a marxinalidade e accesoriedade de tales servicios); e) escasa formación dos responsables de equipos de normalización en sociolingüística, planificación lingüística e dinamización sociocultural; f) *idem* en planificación do corpus (terminoloxía...) dos traballadores nos servicios lingüísticos; g) escora lingüística: o traballo destes servicios concíbese como se o seu obxectivo fose resolver problemas lingüís-

ticos, de onde o seu escaso papel dinamizador; h) escoras dirixista da administración e espontaneísta dos implicados.

Relacionada co traballo de planificación lingüística, e tamén con algúns dos aspectos a que acabamos de referirnos, atópase a cuestión da formación de persoal cualificado, asunto este que debera ser abordado desde a Administración, pero no que as Universidades Galegas teñen unha responsabilidade ineludible. Ata agora, a planificación e a dinamización lingüísticas están en mans basicamente de licenciados en Filoloxía Galega, titulados cun currículo estrictamente literario, filolóxico e gramatical. É urxente que se ofreza algún tipo de estudios en sociolingüística, planificación lingüística e lingüística aplicada. Unha organización de aparición recente, a Coordinadora de Traballadores pola Normalización Lingüística (COTENOL) está a afacer esforzo ímprobos para conseguir algunhas melloras.

7. *Recapitulación e reflexións para o futuro*

Na miña opinión, á luz destes case quince anos de experiencia, e sen entrar agora en discusións sobre a necesidade de reformas maiores (da Constitución, do Estatuto, etc.), ás que coido que é lexítimo aspirar, pero que non son factibles a medio prazo, a Lei de Normalización Lingüística de Galicia presenta dous aspectos maiores máis febles, e que sería conveniente revisar a medio prazo: 1) non explicitación máis detallada de *deberes* dunha serie de categorías de persoas e de entidades, tales como funcionarios da administración, particularmente dos profesores/as, así como de entidades, empresas e comercios, tanto públicas como privadas; correlativamente, non explicitación dos *dereitos* de individuos e entidades en tanto que administrados, empregados, consumidores, contractantes ou asociados, en relación a empregados públicos, institucións ou empresas; 2) insuficiente atención ó ámbito económico-laboral, pois só se fala vagamente de medidas de *fomento* do uso do galego nas actividades mercantís, publicitarias, culturais, asociativas, deportivas e outras. A atención a este ámbito coidamos que resulta da maior importancia, precisamente porque existe unha forte discriminación socio-económica e laboral dos galego-falantes.

Pero, á derradeira, estas son cuestións menores; sobre todo se temos en conta que outras virtualidades que ofrecía a LNL nuns casos se malbarataron e noutros se aproveitaron malamente, estragando esforzos e desperdendo boas oportunidades. Coidamos que dentro da etapa 1981-1995 se poden distinguir dous períodos bastante diferentes: un inicial, que coincide cos anos inaugurais da autonomía e chega ata o goberno tripartito, en que se dan uns primeiros pasos, todo o tímidos

e tantariñantes que se queira, pero polo menos cun certo pulo e na boa dirección; e un posterior, que vai de 1989 en diante, en que se disipa o pouco de bo (o pulo) e calla o bastante de malo (timidez e desorientación) que viña de antes, todo isto agravado porque a política lingüística daquela xa contaba cunha certa rodaxe previa e, polo menos no papel, con moitos máis medios ca antes (comezando polos económicos: lémbrese as cifras da famosa débeda histórica), e, sobre todo, tiña que enfrontarse a retos máis e máis importantes e acuciantes, nun terreo, ademais, no que non existe o punto morto: cando non se avanza, recúase. De 1989 para aquí, a implementación da Lei estivo case continuamente en mans dunha administración que se debateu entre un escepticismo irreprimible e unha xorda hostilidade, e que, en consecuencia, actuou con desesperante parsimonia cando non cunha neglixencia abraiante. Todo isto presentado ora en cru, debido á pura ausencia de discurso, ora envurullado nunha retórica oficiosa en que, descartada a redundante faramalla de rutina, nin sequera se aprecia un grande esforzo de persuasión. Ninguén se pode estrañar do enorme déficit de credibilidade das autoridades públicas neste terreo, e de que polo tanto dificilmente consigan impor observancia entre os atinguidos, e moito menos, claro, cheguen a sucitar confianza e non digamos xa ilusión entre os máis comprometidos.

Pola súa conta, traballaron pola normalización, individual e colectivamente, sobre todo no sector do ensino, pero tamén no da administración (menos nos medios de comunicación e nas empresas), moitos activistas, que de feito constituíron a única garantía real dos avances: desde asociacións sectoriais como a de Funcionarios pola Normalización Lingüística (AFNL), ata xenéricas como a Mesa pola Normalización Lingüística (MNL), pasando por sindicatos, colectivos estudiantís ou asociacións culturais. Se cadra pódeselles imputar a este últimos que ás veces adiantaran propostas idealmente positivas pero que, sen un sólido apoio dos poderes públicos (e ás veces mesmo contando con este), son concretamente irrealizables; e que en ocasións deixaran escapar o bo por culpa de empeñarse só no mellor. En todo caso, case sempre as iniciativas dos poderes públicos van a reboque dos emprendementos dos individuos e colectivos de base. A queixa é unánime: a DXPL ten que cumprir un papel dinamizador, orientador e coordinador máis activo, abandonar as suspicacias e o dirixismo, renunciar ó control político e ó clientelismo; aclarar as ideas, ofrecer un proxecto ilusionante, concibido en conxunto e posto en práctica coas partes implicadas. Isto é, cómpre: 1) conscienciarse da necesidade dun plano global, que articule e ofreza un horizonte motivador para as iniciativas e esforzos sectoriais, que só adquirirán pleno senso no marco de tal plano; 2) tal plano global debe concibirse tendo en conta as opinións,

as suxestións e os intereses dos sectores atinguidos, ou mellor aínda, coa participación destes; 3) o plano non pode limitarse a presentar metas tan grandiosas de carácter como inconcretas canto á súa realización; senón que debe estipular obxectivos realmente alcanzables secuenciados por sectores, a prazo fixo, e programados con todo o detalle posible canto a recursos institucionais, humanos e económicos —para evitar o dirixismo, a participación a que aludiamos antes é crucial, sobre todo na planificación por sectores—; 4) por outra parte, non deben considerarse as previsións concretas da programación, canto a iniciativas, prazos ou recursos, como normas de cumprimento inflexible, senón como orientacións que terán como virtualidade principal a de permitir o contraste entre as previsións e os resultados, isto é, a avaliación e a rectificación onde for necesario.

Unha condición inescusable para concitar o consenso social sobre un plano deste tipo é gozar dunha sólida credibilidade. Un programa que a opinión pública e os sectores afectados non asocie a autoridades e cidadáns comprometidos coa lingua dificilmente pode reclamar a confianza pública. Unha política lingüística que sistematicamente prescinde de ou mesmo se enfronta a persoas, colectivos e institucións de traxectoria caracterizada pola defensa e promoción do galego, dificilmente pode suscitar as imprescindibles adhesións. Nestas condicións, é tarefa case imposible que callen firmes consensos maioritarios. As forzas esváense, cando non se esgotan en enfrontamentos estériles, no canto de complementárense e sumárense. Velaquí a cara e a cruz do proceso galego: é excelente que os avances conseguidos estean arraizados nunha base social sólida, consciente e mobilizada, pero é perigoso que non gocen dun amplo respaldo da opinión pública e dun firme respaldo das autoridades. A normalización lingüística ten un momento social, que é importantísimo, pero ten que ter tamén un momento político, que non o é menos. O entusiasmo e a boa vontade son indispensables, pero sería perigosamente inxenuo pensar que abondan. Entre outras razóns, porque dentro dos amplos colectivos que necesariamente se van ver involucrados nas mudanzas forzadas polos planos de normalización van existir distintas actitudes cara a estes: débese aspirar a encontrar a colaboración, ou polo menos a anuencia, da maioría dos afectados, pero sería parvo agardar unha adhesión unánime e afervoada. Por iso, será imprescindible adoptar unha actitude aberta ós compromisos, destinada a asegurar acordos fundados na adhesión instrumental tanto ou máis ca na sentimental, sobre os que construír consensos amplos, que son os únicos que garanten a viabilidade do proxecto.

Rematarei facendo unha reflexión para impacientes, ó fío de tres exemplos da historia: o recoñecemento oficial do finés decretouse en

1863, cun prazo de vinte anos; a loita pola supremacía do neerlandés en Flandres iniciouse a mediados do século XIX e só rematou máis de cen anos despois (1962/3); os cambios no Quebec comezaron a producirse a comezos da década dos sesenta, mentres que os obxectivos principais só se atinguiron na década dos oitenta. Por certo, eses cambios foron introducidos na súa primeira fase (ata 1976) polo Partido Liberal, e só despois desta data polo Partido Quebequés. A consideración destes e doutros exemplos convídanos a un cauto optimismo. É certo que estamos lonxe dun obxectivo tan ambicioso como a completa normalización da lingua galega, que coidamos só se poderá dar por consolidada cando invertamos as tendencias que tan seriamente están deteriorando a súa base social e demográfica. Aínda recoñecendo estas insuficiencias, a contemplación do adiantado en Cataluña e Euscadi permítenos asegurar que o marco socio-político actual é flexible de abondo como para emprender unha política lingüística moito máis ambiciosa e decidida da que se veu practicando en Galicia, o que requirirá, sen dúbida, a realización dun auténtico plano de normalización detallado e articulado, que conte cos recursos intelectuais, institucionais, humanos e económicos axeitados. Nesta perspectiva, podemos confiar razoablemente en que o período que estivemos a considerar neste artigo (1981-96), se as cousas van por onde deben ir, será contemplado dentro de, poñamos, outros quince anos, máis ca como un tempo perdido (aínda que de certo se perdeu moito tempo), como unha fase de arrinque, coas timideces, esvaróns, indecisións, tirapuxas e trasacordos característicos dos primeiros pasos dun proceso histórico.

O que parece fóra de dúbida é que non se pode agardar que un proxecto de normalización lingüística á altura das nosas necesidades poida ser abordado desde posicións pouco comprometidas co autogoberno galego. Pero turrar deste fío esixiríanos máis espacio e quizais nos levase a reflexións un pouco fóra de lugar aquí. Non quería rematar este artigo sen expresar en voz alta unha reflexión: existen moitos e ben fundados motivos para a protesta contra a lentitude, inconsistencia e insuficiencias do proceso de normalización lingüística en Galicia, pero isto non ten que conducirnos ó desánimo. Tendo en conta o pésimo punto de partida, as desfavorables condicións en que deu os primeiros pasos as serias dificultades con que topou, tamén temos razóns sólidas para sentirnos orgullosos dos logros e avances que conseguimos, e que se deben máis ca a ningunha outra cousa ó afincamento e ó esforzo dunha serie de cidadáns e cidadás que non están dispostos a deixar que a súa lingua morra e que o seu país se esfarele, e que se empeñan non só en soñar, senón tamén en reclamar e traballar para facer posibles *mil primaveras máis para a lingua galega.*

H. M.

REFERENCIAS E ORIENTACIÓNS BIBLIOGRÁFICAS

A normalización da lingua na encrucillada. Revista Galega de Educación 25, 1996.

Actas. I Simpósio Internacional de Línguas Europeas e Lexislacións. Bureau Européen pour les langues moins répandues & Asociación Sócio-Pedagóxica Galega, A Coruña, 1995.

Actes du Colloque International sur l'Aménagement Linguistique. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1987.

Bourhis, R. *Conflict and Language Planning in Quebec.* Multilingual Matters, Clevedon / Philadelphia / Adelaide, 1984.

Bouzada Fernández, X. e Lorenzo Suárez, A. *O futuro da lingua galega.* Consello da Cultura Galega. Santiago, [no prelo] .

Cooper, R. *Language Planning and Social Change.* Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Fernández Rodríguez, M. e Rodríguez Neira, M. (coords.). *Lingua inicial e competencia lingüística en Galicia.* Seminario de Sociolingüística da Real Academia Galega [=S. de S. da R.A.G.], 1994; *Usos lingüísticos de Galicia,* S. de S. da R.A.G., 1995; *Actitudes Lingüísticas en Galicia,* S. de S. da R.A.G., 1996.

Fishman, J. *Reversing Language Shift.* Multilingual Matters, Clevedon / Philadelphia / Adelaide, 1991.

Fraile, A. *Normalisation et politique linguistiques en Galice,* 2 vols. Tese de Doutoramento inédita, Universidade de Tours, 1996.

Galego na escola. Cadernos A Nosa Terra 21, maio de 1996.

García Negro, P. *O galego e as leis. Aproximación sociolingüística,* Eds. do Cumio, Vilaboa, 1991.

Grey, J. "Les vingt ans de l'adoption de la loi 101. Un bien triste anniversaire", *Le Devoir* 11-9-1997. A7, Montréal.

Les États Multilingues. Problèmes et Solutions / Multilingual Political Systems. Problems and Solutions. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1975.

Lexislación actualizada sobre a lingua galega, Xunta de Galicia/ Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, 1992.

Lorenzo Suárez, A. (ed.) *Dinamización e normalización lingüística.* Servicio de Publicacións, Vigo, 1997.

Mcrae, K. D. "El establecimiento de una política lingüística en sociedades plurilingües: cinco dimensiones cruciales", en Bastardas, A. e Boix, E. *¿Un Estado, una Lengua? La organización política de la diversidad lingüística.* Octaedro, Barcelona, 1994, pp. 75-98.

Monteagudo Romero, X. "A oficialidade da lingua galega: o marco legal", *Grial* 107, 1990, pp. 387-98.

Ninyoles, R. Ll. *Estructura social e política lingüística.* Ir Indo, Vigo, 1991.

Plurilinguismes. Sociolinguistique Galicienne, Paris, Centre d'Études et de Recherches en Planification Linguistique, 1993 [= *Plurilinguismes* nº 6].

M. Siguan. *Conocimiento y uso de las lenguas de España.* Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1994.

Strubell I Trueta, M. "Planificación e normalización lingüística. A experiencia de Cataluña", *Grial* 120, 1993, pp. 499-513.

Weinstein. *The Civic Tongue. Political Consequences of Language Choices,* Longman, Nova York e Londres, 1983.

Normalización e política lingüística en Galicia (1983-93). Actantes e retos

Antoine Fraile

Dediquei non poucos anos da miña vida a investigar sobre este tema e, sen embargo, seméllanme poucos pois é unha realidade que continúa viva e segue a se desenvolver. Houbo atrancos tamén que me impediron un mellor achegamento ó tema, como é o afastamento xeográfico entre Galicia e Francia, onde eu traballo, e que motivan o feito de que non me propoña neste estudio unha total exhaustividade. Tentei soamente abranguer o tema nunha extensión o máis ampla posible e ben se sabe que o posible non é sempre o máis desexable. O meu propósito de partida era elaborar unha visión global do que representaba no Estado Español durante a década dos anos oitenta e primeiros anos da década dos noventa unha normalización e unha política lingüística nunha Comunidade Autónoma (histórica) posuidora dunha lingua de seu. A escolla recaeu sobre Galicia, entre outras razóns, por esta tentativa de exploración "omnidireccional" que consistía en axuntar información sobre o que se facía e o que se dicía.

Subsisten, non en tanto, algunhas zonas de escuridade e non é soamente o tempo o que está en xogo. Teño insistido en varias ocasións sobre a dificultade de obter información de fontes dispersas das que non sempre se toma un o traballo de gardar na memoria o material recollido. Algúns sectores, non embargante, paga a pena seren explorados: a música, o teatro, mesmo o cine, o mundo empresarial. Outros, por contra, paga a pena profundizar máis neles: a radio, a publicidade, as publicacións periódicas (xornais excluídos) o mundo sindical e mesmo o mundo da política. Hai, en suma, todo un mundo do non dito e, sobre todo, do non escrito, do que se ten a impresión que depende todo o demais. Resulta, non en tanto, abondo difícil obxectivar o que

pertence ás veces ó eido do subxectivo ou o que se agocha no máis profundo do individuo. Pero isto depende da psicanálise colectiva ou do traballo histórico; pola miña banda, tiven a impresión de que estas latitudes se afastaban un pouco dos lindes que eu me fixara.

No tocante á miña actitude ante o tema, eu mantívenme na miña posición de partida: ser un investigador que observa e que intenta en cada ocasión salvar as cambadelas do partido tomado. Cómpre recoñecer a este respecto que non resulta fácil manter unha conducta malia ler e reler os feitos á luz do que un é o do que un pensa. Son, en efecto, estranxeiro nesta terra, pero gracias ás miñas raíces, non de todo estranxeiro. Son igualmente cidadán e europeo ademais. Vexo o que ocorre en España, e en concreto en Galicia, non como algo afastado, mesmo exótico, senón como un proceso que nos concerne a todos e que a Europa que agora está en construcción tentará desenvolver en harmonía. E, neste senso, resulta difícil non sentirse dentro deste proceso.

En Galicia estase a vivir un proceso de normalización da que os galegos consideran a lingua de seu. É un feito patente, unha realidade mutante e complexa, difícil de aprehender e que concerne a todos os sectores. Cando comecei a interesarme polo tema en cuestión, aló polo ano 1992, na miña inxenuidade fortemente influenciada por unha mentalidade centralista, imaxinara eu que se en realidade existía normalización, esta estaba dirixida por unha política lingüística e que, da maneira máis natural, a dirección desta política lingüística da Xunta de Galicia era ó mesmo tempo o cerebro e o corazón deste dispositivo. Os primeiros contactos establecidos a tal efecto puxéronme as cousas en claro: trátase dunha estancia administrativa e, xa que logo, é partícipe dunha política lingüística concibida e decidida noutros ámbitos. Desde os seus comezos, fose cal fose o goberno no poder, esta política foi sempre controvertida e sempre se lle achacou maioritariamente a eiva da falta de ambicións. ¿En realidade existe unha política ó respecto? A resposta debe ser afirmativa como así parece corroborar o feito de existir a tal efecto unha importante partida de medios financeiros, sen embargo ás veces un pode chegar a pensar que existe unha falta de coherencia e que a estratexia global está mal definida. É ben certo, non en tanto, que o principal problema vén sendo a falta de coñecemento global e preciso da situación. Pero debemos apresurarnos en adquirir estes coñecementos no canto de seguir nun terreo de areas movedizas que pode que non encaren o problema. A pregunta pode parecer partidista, pero eu formúloa coa intención de que se demostre xustamente o contrario. De calquera xeito, eu teño claro que as partidas económicas da normalización son evidentes, sobre todo a nivel de axudas aportadas, á prensa, por exemplo, ó sector da comunicación encargado das campañas de promoción, e ó sector editorial. Hai aínda outra pregunta

que eu formulo e da que me gustaría estar seguro de que a resposta fose outra, refírome á multiplicación de instancias administrativas: ¿a existencia da Comisión de Coordinación da Normalización, non resulta senón un filtro máis que evita a transparencia de xestión?

A propósito de institucións, cómpre afirmar aquí que existe unha diversidade neste sentido, tanto pola natureza das mesmas como polos seus estatutos. Temos, por unha banda a Real Academia Galega e pola outra o Consello da Cultura Galega, cun papel, polo que eu entendo, máis ben honorífico. Polo que respecta á RAG en particular, o decoro non impide, sen embargo, que se acumule a poeira. O Instituto da Lingua Galega (ILGA) vén sendo un instituto universitario, e mesmo se a súa misión na definición das normas é esencial, ante todo é un instituto de investigación que tenta desenvolver o seu traballo cos medios que lle son asignados.

No eido do ensino é onde resulta máis patente a normalización, onde se realizaron os esforzos máis importantes, tanto financeiros como sobre todo humanos, e onde os dispositivos establecidos resultan máis coherentes. Pero o ensino é ó mesmo tempo un ámbito paradoxal, pois é aquí precisamente onde se percibe máis claramente a fraxilidade da normalización lingüística, probablemente porque é o sector máis transparente, o máis estudiado e ademais o que máis está en contacto cos distintos estamentos sociais. Os estudios existentes son limitados, na medida en que todos foron realizados entre os anos 1987 e 1989 e que cumpriría probablemente actualizalos para así poder analizar o camiño ata de agora percorrido e constatar con seguridade se este foi positivo.

Falaba eu con antelación de "fraxilidade" dado que me parece que existen factores inquietantes cando se observan as disparidades e en particular as que existen entre o medio rural e o urbano. ¿Existe unha evolución previsible? Parece moi probable que nun futuro próximo o peso da agricultura na economía vai diminuír e, en consecuencia, os habitantes de núcleos rurais descenderían tamén en número. Parece, así mesmo, evidente que o medio urbano "desgaleguiza". ¿É irreversible este fenómeno? ¡Non sei dar resposta a esta cuestión crucial.

Existe no ámbito escolar outro factor irreversible: a xuventude non se sente en absoluto implicada neste asunto. As cifras demóstrano e unha simple observación sobre o terreo nolo confirma: tiven ocasión de observar en reiteradas ocasións a grupos de alumnos realizando viaxes escolares e puiden constatar o feito de que os grupos cataláns falan catalán entre eles, mentres que os grupos de alumnos galegos falan castelán. ¿A que é debido este feito constatable? En parte ós propios pais, e digo isto sen ningunha intención de achacar culpabilidades a ninguén senón porque creo que en realidade moitos deses pais así o queren. Hai que engadir tamén como responsables desta situación os

propios medios de comunicación, a televisión, en primeiro lugar, que permite a escolla de catro ou cinco canles en castelán fronte a unha soa en galego. Por non falar do corpo de ensinantes, no que está por demostrar que a maioría se implique no proceso de normalización lingüística máis do que lle corresponda e que as máis das veces realiza os "cursos de galego" soamente polo que lle poden reportar en canto a puntos válidos para a súa carreira docente. Lembremos senón a este respecto as reservas que nos fornece o informe elaborado polo ICE para o Consello Escolar de Galicia[1].

Continuemos no eido do ensino, agora no seu nivel universitario, tanto ou máis complexo que o mundo escolar e o mundo do ensino secundario. En xeral presenta este nivel os mesmos esquemas, sen embargo observamos que a súa autonomía e a marxe de manobra que isto supón permítelle a elaboración dunha política propia e certos aspectos da mesma, como pode ser a posta en práctica dun perfil lingüístico, non deixan de nos inquietar.

No ámbito da Xustiza, parece que o proceso vai pouco e pouco entrando na súa posta en práctica, vai perfeccionándose, pero todo isto é só unha visión desde o exterior e non me considero en posición de poder avaliar, desde o interior deste ámbito, o estado das trabas existentes e das resistencias ó proceso.

As entidades locais, os concellos, tan numerosos en Galicia, van entrando no proceso de normalización e van tirando uns doutros. Os datos dos que dispoño chegan soamente ata o ano 1993, pero resultan elocuentes: menos dun tercio, logo de dez anos, teñen normalizadas as súas actividades, e estes non son realmente datos moi espectaculares. No tocante á normalización da toponimia, penso honestamente que algunhas polémicas xurdidas ó respecto poden resultar mesmo irrisorias cando son observadas desde o exterior, vexamos o caso, por exemplo da Pobra do Caramiñal, onde se impuxo un nome galeguizado que non foi aceptado, ou pensemos no caso da Coruña, onde un "L" de máis ou de menos foi obxecto de disputas interminables e ridículas. Ben sei, non embargante, que non se deben confundir estes lamentables incidentes cun proceso de normalización neste eido que se pode cualificar, por outra parte, de serio.

No tocante á prensa escrita, as observacións son moi doadas de realizar e as constatacións son moi sinxelas: o galego é aínda unha lingua marxinal, tanto máis canto que a situación que eu analicei ata o ano 1993 non sufriu evolución ningunha nos xornais estudiados. *O Correo Galego* tenta manterse cun máximo de 10.000 lectores estimados apro-

1. *O sistema educativo en Galicia. Curso 1992-93. Informe-soporte para o Consello Escolar de Galicia.* ICE, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1994.

ximadamente, dado que non se nos forneceu ningún dato oficial ó respecto. *A Nosa Terra*, pola súa parte, non chegou a poñer en práctica o seu proxecto de publicación diaria e *La Voz de Galicia*, que se deixou gañar neste terreo, non deu resposta aínda ó respecto, feito que, de todos xeitos non impide que o número dos seus lectores siga a medrar. Podemos concluír, xa que logo, que estas constatacións, moi criticadas, realizadas polos propios directores dos xornais, aclaran que o feito por eles afirmado de que o galego non vende é máis unha potura pragmática que reaccionaria.

Continuando cos medios de comunicación, a TVG xoga un papel nada desdeñable na promoción da lingua galega, diría máis, no proceso da súa banalización, pero é evidente que isto forma parte do seu prego de cargos e que non é o seu obxectivo primordial. A difusión de producciónns estranxeiras permitiu o xurdimento dun sector novo, as dobraxes, actividade que pon sobre o tapete permanentemente os problemas lingüísticos e a discusión sobre o nivel estándar da lingua. Constátase a mesma problemática no ámbito da radio, onde o número de horas emitidas en castelán supera con moito o das horas emitidas en galego.

O mundo editorial vén sendo un dos piares do proceso de normalización. Trátase dun sector industrial e comercial onde os sectores máis lucrativos, libros infantís e xuvenís, así como os libros de texto, foron obxecto de grandes investimentos por parte das grandes editoriais de ámbito estatal español e, moi en particular, de ámbito barcelonés. O número de libros editados por ano en galego sobrepasa os seiscentos[2], sendo a maioría deles traduccións e manténdose os de creación literaria aínda nun número limitado.

Fiel imaxe da sociedade, a Igrexa parece estar dividida en canto á conducta a seguir a este respecto, por unha parte constatamos a existencia dunha xerarquía conservadora e pola outra certos ámbitos de cregos que apostan polo inmersión no proceso de normalización.

No mundo da política, existen puntos en contacto en todos os partidos pero, a pesar de todo, existen tamén moitos puntos de diverxencia. O mundo político debe dar exemplo e de aí que na súa case totalidade se exprese en galego, pero hai que recoñecer tamén que para facer o contrario precisaríase unha certa dose de valor e de inconsciencia. Os políticos falan e escriben en galego e os seus partidos declaran todos a súa vinculación ó proceso de normalización lingüística. Mais para algúns esta vinculación debe cinguirse soamente ós textos oficiais. Para outros, por contra, cómpre ir máis alá destes límites e mesmo cambiar a propia Constitución Española que só ten en conta os dereitos individuais dos cidadáns en menoscabo dos dereitos lin-

2. Datos referentes ó ano 1993.

güísticos colectivos do pobo galego. O PP, no poder en Galicia desde hai algúns anos, fixo do bilingüísmo harmónico ou equilibrado a súa divisa. Fórmula esta que non convence a aqueles que consideran que unha sociedade non pode ser bilingüe malia o seren os seus cidadáns. No tocante ó tema da normalización, puiden constatar que o BNG teno sempre presente, que exerce unha vixilancia extrema sobre este tema e que as tomas de posición ó respecto son pouco matizadas. Pero entre EU que se mantén á marxe, un PS de G-PSOE que non acaba de posicionarse sobre este tema e un PP que detenta a política da Xunta de Galicia, o BNG é na actualidade a única forza política que loita incuestionablemente por unha normalización do galego.

Polo que respecta ó mundo sindical, as diferentes formacións proxectan as mesmas posición mantidas polos partidos políticos ós que están próximas. Podemos observar, sen embargo, que entre as distintas formacións observadas existe unha bipolarización, por unha banda CCOO e CIG que apoian os postulados da MNL e, pola outra, UXT que reproduce as mesmas vacilacións que o PS de G-PSOE.

Se o mundo da política e o mundo sindical están fortemente relacionados no tocante á normalización, podemos dicir que o mesmo ocorre co mundo das asociacións. Poñendo á parte a AGAL que, mesmo con certa influencia, non deixa de ser un tanto marxinal, atopamos asociacións que mateñen posicións antagónicas pero que, por outra banda, posúen tamén un peso específico desigual ó respecto. Por un lado está AGLI, que pretende defender os dereitos daqueles cidadáns castelán falantes, con argumentos simples e non faltos de bo senso, pero que ten problemas para facerse comprender, se cadra por non saber desfacerse dunha certa imaxe con asomos dereitistas: pais que envían os seus fillos ó ensino privado católico e burgués da Coruña, nomeadamente electores do PP. Polo outro temos a MNL que loita unicamente no terreo lingüístico querendo dar unha imaxe de organización de cidadáns moderna e dinámica. O seu compromiso é total e cotián, mesmo o seu, ata de agora, presidente recoñecía que existe unha certa falta de perspectivas, como se a situación estivese nun punto morto á espera dun novo salto cualitativo que non acaba de se producir.

As asociacións pedagóxicas implicadas no proceso de normalización teñen en común con outras o mesmo modelo de normalización que desexa para Galicia un modelo momonolingüe onde o castelán sería unha lingua de relación, cun estatus que me parece mal definido pola súa banda e, en todo caso, un tanto reduccionista. Teño para min que en Galicia non se insiste o suficiente nas vantaxes que podería reportar o bilingüismo que tanto se denosta. Claude Hagège declaraba a este respecto:

> Unha persoa bilingüe, ou mesmo trilingüe, non presenta unhas aptitudes intelectuais particularmente diferentes a outra monolingüe.

> Sen embargo, o desenvolvemento do bilingüismo, do multilingüismo en xeral, tivo e ten como consecuencia, no caso dos rapaces que o practiquen, a adquisición a través da propia experiencia do multilingüismo, dun certo número de aptitudes operacionais consideradas útiles, nomeadamente o manexo de ideas abstractas, a relativización da relación entre as palabras e os obxectos. E isto porque un rapaz que moi axiña é consciente de que un mesmo obxecto pode ter dúas designacións diferentes segundo as dúas linguas que domina, terá unha tendencia maior a relativizar as cousas, mentres que un rapaz monolingüe imaxinará que os obxectos existen só baixo a denominación que na súa única lingua se lle asigne, e así imaxinará que o vocábulo "cabalo" vén sendo unha etiqueta que o obxecto "cabalo" leva colgada, como algo inherente a esa realidade, algo intrínseco a ela. Mentres que se aprendese o vocábulo "horse" en inglés, ou "cheval" en francés, ou "Pferd" en alemán, ou calquera outra lingua que se queira, decataríase de que existen tantas denominacións diferentes para un obxecto da Natureza ou mesmo para un animal como linguas existen. O neno monolingüe, xa que logo, estará nunha situación de inferioridade no proceso de relativización con respecto ó neno bilingüe e, máis aínda, con respecto a un neno multilingüe, abofé[3].

Non sendo eu nin especialista en pedagoxía infantil nin lingüista, *strictu sensu*, considero estar só medianamente convencido por unha argumentación que avoga polo momolingüismo, a favor do galego en concreto, en nome da loita contra o fracaso escolar.

A cuestión e o desafío son tan simples na súa exposición como complicados na súa resolución: ¿como facer coexistir as dúas linguas en maior beneficio de todos? As demais se cadra son cuestións menores como o é tamén o tema da norma lingüística. Non se trata tanto dun debate técnico senón máis ben dun debate político, mesmo se a finalidade non é *a priori* vergoñenta, ¿como desconectar o galego da súa lingua veciña, o castelán, para que aquel goce dunha existencia de seu? ¿Achegándoa, se cadra, á outra súa lingua veciña, o portugués? Ignoro se a proximidade do castelán resulta vantaxosa ou non para o galego, mais nas actuais circunstancias atrévome a afirmar que lle pode reportar beneficios.

Sexa como for, van xa non poucos anos desque se aprobou a Constitución Española de 1978 e o Estado Español comeza a fornecer contidos a certos aspectos, nomeadamente os referentes á articulación da súa pluralidade lingüística. No canto de deixar que cada Comunidade Autónoma solucione o seu problema lingüístico como mellor entenda, sería desexable que o propio Estado desenvolvese unha política lingüística que permitise, dentro dunha perspectiva aberta, ás comunidades,

3. Hagège, Claude. Emisión en "France Inter" de "Rue des Entrepreneurs", o 17-XII-1996.

entre elas Galicia, avanzar en mellores condicións e dun xeito máis rápido e así vencer as ambigüidades existentes ó respecto.

No título deste artigo falaba eu dos retos da normalización. Queda claro que na primeira parte do traballo son os actantes os que ocupan as miñas angueiras, a cuestión dos retos que se derivan da presentación que se fará dos actantes. E, como fomos vendo a través do desenvolvemento do artigo hainos de diversas índoles: retos que son asemade referentes tanto ó eido da democracia como ó do progreso, ó eido económico como ó do poder.

Se cadra por unha certa sensibilización de esquerdas, onde a palabra "nacionalismo" produce aínda un pouco de terror, eu partía da idea de que "normalización" e "nacionalismo" eran cuestións intimamente ligadas e, se non me equivoco, decateime de que o feito de considerar unha necesidade a normalización lingüística era para os galegos, ante todo, unha cuestión de talante democrático. O esquema resulta moi simple, a dictadura sufrida polos galegos, o mesmo que o resto dos pobos do Estado Español, facía do monolingüismo unha das pedras angulares da unidade de España. Todo o que é plural constitúe, xa que logo, un factor de democracia, como así ocorre no caso de plurilingüismo, cunha pequena diferencia: os esquemas non resultan necesariamente intercambiables e a normalización e a política lingüística dun país, como pode ser Cataluña, poden ser copiadas pero seguramente precisarán dunha adaptación para seren aplicadas en Galicia.

Na actualidade, a normalización lingüística do galego parece ser máis ben un valor de "esquerdas", pero a dereita quere apoderarse desta reivindicación á súa maneira tamén e son poucos os galegos que se declaran contrarios a este proceso lingüístico. Mesmo a propia AGLI non se posiciona radicalmente en contra e limítase a defender a liberdade da lingua.

¿Que reflexións podemos tirar desta situación? Pois que son opinións moi respectables dado que os galegos son persoas adultas e non precisan que ninguén lles indique o que deben ou non deben facer. Sen embargo, a unha persoa allea a esta realidade ten que resultarlle difícil artellar todas estas circuntancias, na medida en que non é quen de entender o problema e que sempre se ten tendencia a observar unicamente os excesos que máis chaman a atención. En Francia existen tamén reminiscencias de situacións parelas: lembremos aquel "Prohibido cuspir no chan e falar bretón" e, non en tanto, ¿foi o francés en Bretaña —vehículo da escola laica, gratuíta e obrigatoria—, un factor de progreso ou de retroceso?

Algúns pensamos que a situación española pode ser preocupante. ¿Será obsoleta a construcción dun estado como o español cando se está construíndo unha hipotética Unión Europea? Se cadra resulta máis inte-

resante presentar os feitos en positivo e tentar recoñecer a orixinalidade do esquema español. Os nacionalistas, pola súa banda, non cren no bilingüismo e avogan por un monolingüísmo galego. Non ousaremos posicionarnos na liña defensiva diametralmente oposta, pois sería a outra cara da moeda. ¿E el non haberá unha terceira vía que está xa en pleno desenvolvemento e que se amosa como realmente factible? Penso que o feito de que esta terceira vía se atope con dificultades chegadas de todas partes onde se está desenvolvendo non empece que co tempo se chegue a revelar como unha solución posible. Ademais, ¿non ten sufrido xa un país desenvolvido, e en todo caso tan desenvolvido como España, unha situación semellante?

Calquera que sexan os termos empregados para definir os roles respectivos de cada unha das linguas, ¿pódese imaxinar por un instante, nun futuro máis ou menos próximo, que os españois establezan entre eles unha lingua de relación que non sexa o castelán? ¿Podemos quizais imaxinar nun escenario catastrófico, seguindo o exemplo doutros países, que esta lingua de relación fose o inglés? ¿Cales serían as vantaxes a fin de contas? ¿E que gañarían os galegos co establecemento dun monolingüismo galego?

Facía referencia con anterioridade ás consecuencias económicas que se derivan da normalización. É ben certo que o desenvolvemento dunha política lingüística e do proceso de normalización crea postos de traballo e desenvolve asemade novos sectores industriais.

O mundo editorial en galego que malvivía desde a creación da Editorial Galaxia no ano 1950, coñeceu un importante desenvolvemento, mesmo cando se trata dun sector fortemente subvencionado e no que as empresas do ramo non sobrepasan na actualidade o nivel de PME. Hai que engadir tamén o nacemento dunha empresa de dobraxe e, por suposto, todos os postos de traballo creados no sector educativo.

Na actualidade, estas empresas subsisten gracias a traballaren directa ou indirectamente pola normalización lingüística. Pero ¿xustifica a creación destes postos de traballo o establecemento da normalización lingüística? Esta argumentación non me parece aceptable e, hai que dicilo, o proceso custa caro, levo insistido bastante sobre este tema dos custos do proceso como para non volver de novo aquí sobre el e non me considero cualificado para xulgar as opcións económicas establecidas polo Estado Español que permiten que cada Comunidade Autónoma dispoña ó seu bo entender unha parte importante dos cartos que ela mesma xera.

Os retos políticos procedentes deste proceso de normalización lingüística parecen do mesmo xeito claros e derivados do feito de que o tema se está a tratar desde un punto de vista democrático. Os galegos están comprometidos coa súa lingua, lingua que todos comprenden e que unha inmensa maioría utiliza habitualmente. Séntense orgullosos

de que na actualidade o galego estea sendo rehabilitado e de recuperar así unha boa parte da súa dignidade. E iso si que o entenderon moi ben os nacionalistas, que sempre tiveron o tema lingüístico como cabalo de batalla. E, neste senso, a situación galega resulta cado menos de interese: o nacionalismo galego estivo sempre encarnado polo BNG que reivindica o seu compromiso cun certo sector do marxismo e que está no camiño dun nacionalismo de esquerdas. Permítome aquí lembrar que o BNG non ten nada en absoluto que ver coa CiU catalana ou mesmo co PNV basco. Soubo, no decurso deste últimos anos, ampliar as súas bases agrupando ó seu redor as correntes máis diversas da esquerda nacionalista e malia a personalidade teatral do seu líder, Xosé Manuel Beiras, é na actualidade unha forza que goza en Galicia dunha acollida importante, en particular nos medios intelectuais, naturalmente preocupados pola cuestión da normalización. Demostrei xa noutras ocasións como o BNG está omnipresente neste eido e como fronte a el está o PP, solidamente atado ás rendas dun poder que non ten intención de perder tan axiña e que prefire esgrimir a arma da historia de Galicia, temeroso de suscitar o descontento dunha parte do seu electorado urbano.

A. F.

Políticas de recuperación lingüística: unha tipoloxía baseada na teoría de xogos

Josu Mezo

O meu propósito neste artigo é analizar o problema da recuperación dunha lingua minoritaria aproveitando algúns conceptos propios da teoría de xogos, e a partir desa análise propoñer unha tipoloxía das políticas lingüísticas dirixidas a tal fin. Orixinalmente desenvolvín esta análise como parte do meu estudio das políticas lingüísticas seguidas polos gobernos basco e irlandés, cando, en diferentes momentos deste século, utilizaron as súas amplas competencias sobre o sistema educativo para promover a recuperación das linguas nativas[1]. A tipoloxía que presento, xa que logo, é especialmente adecuada para analizar o contraste nestes dous casos, como apunto ó final do artigo. Sen embargo, é a miña arela que esta análise, coas debidas adaptacións, poida resultar útil tamén ós estudiosos doutras situacións e doutras políticas lingüísticas, como podería ser, naturalmente, Galicia.

A RECUPERACIÓN DA LINGUA COMO UN PROBLEMA DE ACCIÓN COLECTIVA

O País Basco, cara ós primeiros anos dos anos oitenta e Irlanda a primeiros dos vinte, enfrontábanse a un reto no eido da política lingüística, e este reto consistiu en deter primeiro e invertir despois o proceso de abandono paulatino das súas linguas nativas por parte das súas respectivas poboacións. Pretendo arestora analizar máis detidamente a situación lingüística na que os dous países se atopaban, utilizando a tal fin algúns

1. Este estudio constitúe a miña tese doutoral. Mezo, Josu. *Políticas de recuperación lingüística en Irlanda (1922-1939) y el País Vasco (1980-1922).* Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Madrid, 1996.

conceptos propios da teoría dos xogos, que ó meu entender permiten captar adecuadamente certas dimensións das situacións multilingües que adoitan pasar desapercibidas[2]. E isto débese a que a aprendizaxe, uso e tamén transmisión da lingua é un dos moitos comportamentos humanos onde os resultados das accións de cada individuo están condicionados polas de todos os demais. Nestes *contextos estratéxicos*, xa que logo, as decisións e comportamentos de cada individuo dependen das súas expectativas sobre eleccións e accións dos demais[3]. A teoría de xogos trata precisamente de estudiar, dunha maneira formalizada e abstracta, este tipo de situacións, analizando os resultados previsibles das combinacións de preferencias dos diferentes actores e a posible chegada a un resultado de equilibrio, que se produce cando ningún dos actores que interveñen no xogo ten razóns para mudar o seu comportamento. Unha das aportacións máis brillantes da teoría de xogos é precisamente a de facer ver con claridade un fenómeno que a primeira vista parece paradoxal, pero que é moi frecuente: en moitas situacións sociais nas que os suxeitos non poden actuar de maneira coordinada, as decisións e comportamentos plenamente racionais de cada individuo (tendo en conta o seu coñecemento sobre as posibles decisións doutros) conducen a un resultado global que non é o desexado por ningún dos suxeitos, e que non é modificable aínda que todos eles sexan conscientes de que existen resultados alternativos mellores, pola imposibilidade de coordinarse para chegar a eles.

Os modelos e variantes deste tipo de situacións son moitísimos, pero como punto de partida podemos tomar as múltiples situacións relacionadas cos problemas de explotación dun ben común (ben sexa este a herba ou un prado comunal no que pacen os animais de todos os veciños, o espacio nunha estrada, ou a auga dispoñible nos encoros). Cando o uso deste tipo de bens chega a un nivel de sobreexplotación, os usuarios do ben saen gañando colectivamente se todos eles son *responsables* e controlan o seu uso do ben común (limitando o número de animais, ou o número de días que utilizan o seu coche privado, ou moderando o seu consumo de auga). Pero cada un deles non

2. A miña inspiración para aplicar este enfoque ós problemas lingüísticos provén dos traballos de David Laitin. *Vid.* en particular *Language Repertoires and State Construction in Africa.* Cambridge University Press, Cambridge, 1992 e tamén "Language Games", *Comparative Politics*, Vol. 20, nº 3, abril, 1988; "Language Policy and Political Strategy in India", *Policy Sciences*, 22, 3-4, novembro, 1989, pp. 415-36; "Languages and States", *Estudios/Working Papers* nº 3, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales del Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Madrid, 1990; "The Game Theory of Language Regimes", *International Political Science Review*, vol. 14, nº 3, xullo, 1993, pp. 227-329.

3. Schelling, Thomas C. *Micromotives and Macrobehavior.* W. W. Norton & Company, Nova York, 1978. Esta obra constitúe unha magnífica e entretida introducción ás moitas áreas das ciencias sociais onde esta análise é útil.

obtén ningunha vantaxe individual ó facelo e sabe que se el transixe o seu uso e os demais non o fan estará infrinxíndose un dano a si mesmo que non ten sentido ningún porque a reducción do consumo dun individuo non mellora máis que inifinitesimalmente o estado do ben sobreexplotado (en linguaxe coloquial, diriamos que está a *facer o parvo*). En cambio, se a maioría limita o seu consumo, aquel ou aqueles que non o fagan están beneficiándose do sacrificio dos demais, sen realizaren eles sacrificio ningún (son os *free-riders*, que podemos chamar *aproveitados*). Neste tipo de situacións, o comportamento de cada individuo depende crucialmente das expectativas que teña sobre o dos demais. E se non se trata dunha decisión única que se dá unha soa vez, senón que é un proceso repetido (cada día hai que decidir se usar ou non o coche, regar o xardín ou non), a decisión basearase tamén na observación do comportamento dos demais, que á súa vez baséase en parte na observación do comportamento propio.

A resolución do problema na vida real (é dicir, se predomina o comportamento responsable, con algún que outro "aproveitado"; ou se estes son tantos que a maioría abandona o comportamento responsable, que só é respectado por algúns "parvos" depende de características específicas do problema en cuestión: se o comportamento "aproveitado" pode ser impedido materialmente, ou dificultado; se é posible ou non identificar os "aproveitados"; se se poden castigar (moralmente, coa censura social, ou materialmente); se se pode premiar o comportamento responsable ou "parvo". Cando ningún destes mecanismos é aplicable, hai moitas probabilidades de que a maioría ou un grupo suficientemente grande se comporte como "aproveitados" con resultados simplemente desagradables (como a saturación do tráfico) ou moi prexudiciais (como o esgotamento dun pozo ou a extinción dun caladeiro de pesca), producíndose o que nun artigo moi frecuentemente citado se denominou "a traxedia dos comúns"[4].

Obsérvese que nos dous últimos mecanismos considerados o que se trata de facer é modificar os termos do problema: o castigo ó "aproveitado" (ou a ameaza de castigo para os que pensen en converterse nun deles) intenta modificar o cálculo de custos e beneficios dos individuos, de forma que ser un "aproveitado" non sexa xa un comportamento máis atractivo que ser responsable; do mesmo xeito, o premio ó comportamento responsable intenta que este sexa beneficioso en si mesmo, independentemente de que a colectividade se beneficie tamén del[5]. Na

4. Hardin, Garrett. "The Tragedy of the Commons" *Science* 162, nº 3.859, 1968, pp. 1.243-48; esta obra está citada en Schelling, Thomas C. *Op. cit.* 1978, p. 110.

5. Unha das maneiras máis directas de conseguir ambas as dúas cousas, que resulta atractiva pola súa simplicidade, é poñer un prezo ó uso do ben común. Producirase así un "racionamento" no uso do ben. Para isto cómpre que se dean, naturalmente, unha

súa coñecida obra *A lóxica da acción colectiva*, Mancur Olson utilizou o termo *incentivos selectivos* para se referir precisamente a eses mecanismos a través dos cales se promove que haxa un beneficio ou prexuízo *individual* para o responsable ou o "aproveitado", de forma que, seguindo o seu interese particular, se comporte de maneira adecuada tamén para o interese da colectividade[6]. Olson utilizou estes termos pensando en problemas lixeiramente diferentes ós examinados. En lugar do esgotamento dun ben común, el pensaba primordialmente na producción dun ben común a través da acción organizada. Un exemplo entre moitos outros sería o caso da subida de soldos ou calquera outra mellora das condicións de traballo a través da actividade dun sindicato. Se o beneficio en xogo vai ser compartido por todos, participen ou non na acción colectiva para o conseguir, o máis racional desde o punto de vista do individuo resulta non participar e deixar que outros consigan o ben colectivo. Ese cálculo de custos e beneficios dos posibles membros é un poderoso inimigo de todo grupo potencial organizado para conseguir un ben colectivo (sindicatos, asociacións de consumidores, asociacións de veciños...), que normalmente será só vencido cando a organización en cuestión sexa quen de fornecer ós seus membros tamén de incentivos selectivos, é dicir, bens non colectivos (que poden ser inmateriais, como o prestixio, o orgullo ou a satisfacción da pertenza á organización, ou máis tanxibles, como a asitencia xurídica para os traballadores afiliados a un sindicato ou consumidores nunha asociación). Un efecto similar pode conseguirse se a organización dispón que os que non participen reciban incentivos selectivos negativos, é dicir, sancións ou prexuízos individualizados (en forma de reproche social, ou de violencia, como é o caso dos piquetes nunha folga). O problema de aprender ou non e utilizar ou non unha lingua nun contexto como o basco ou o irlandés non encaixa exactamente no modelo dos bens colectivos ou comúns, pero teñen algúns trazos similares, que farán que o concepto de incentivos selectivos sexa útil.

En efecto, as situacións da lingua basca e a irlandesa responden máis exactamente ó modelo dos problemas de *masa crítica*[7]. Con esta denominación adóitase facer referencia a aquelas situacións onde para cada individuo a decisión de comportarse dunha determinada maneira depende da súa expectativa ou observación de se outros individuos o están facendo ou non; se un número "suficiente" realiza a acción en cuestión, o individuo tamén a realizará; se non se acada o número "suficiente" el non se unirá ou deixará de facela. Os exemplos

serie de condicións que non sempre están presentes, entre as que salienta a de que sexa materialmente posible controlar qué uso fai cada un do ben.

6. Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups.* Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1965.

7. Nos seguintes parágrafos baséome moi de cerca en Schelling, *op. cit.* 1978, pp. 91-110.

destes comportamentos van desde os máis triviais (aplaudir ou non ó final dunha conferencia) a outros de moita máis transcendencia social (votar ou non a un partido); e poden referirse tanto a comportamentos desexados polos suxeitos en cuestión, como a actividades non desexadas (levar roupa formal ou non a un cóctel de Nadal da empresa; abandonar o barrio no que se vive, porque se está degradando). Todos eles teñen en común que son actividades con tendencia ós equilibrios extremos: unha vez que se chega a un determinado nivel, prodúcese un efecto "en cadea" que fai que a maioría dos suxeitos afectados adopte o comportamento; mentres que se non se chega a tal nivel a actividade tende a desaparecer por completo.

Supoñamos que a actividade en cuestión sexa algo desexado (por exemplo asistir cada primeiro venres de mes a unha cea de antigos compañeiros de universidade). Ó contrario que no caso dos bens comúns, o comportamento en cuestión non é un ben colectivo que beneficia tamén ós que non o desenvolven (ós que faltan á cita non se lles pode chamar, daquela, "aproveitados"). Pero o que si sucede é que, para aqueles que desenvolven a actividade, o interese ou o beneficio da mesma depende en parte de cantos a realicen. Os que non realizan a actividade, xa que logo, aínda que non obteñen un beneficio (como nos bens comúns) "causan un prexuízo" ós que si a realizan, posto que diminúen os beneficios de realizala. Os que si van á cea teñen, daquela, interese en que asista un número considerable de persoas, e nisto a súa situación parécese á dos responsables no caso dos bens comúns: a súa satisfacción depende en parte de cantos dos demais se comporten coma eles, e mesmo pode que sexa proporcional ó número dos que actúan da maneira desexada, é dicir, maior satisfacción canta máis xente asista (isto non sempre é así, posto que hai situacións, como pode ser unha festa nun local pechado, nas que a partir dun certo número de persoas a satisfacción diminúe, debido a un fenómeno de saturación). O que decide realizar o comportamento en cuestión asume un risco: se non hai un número suficiente de individuos que toma a mesma decisión, o seu comportamento non lle reportará a satisfacción esperada e, daquela, fará o "parvo".

Do mesmo xeito, como no caso dos bens comúns, se un axente exterior quixese asegurarse de que se produce efectivamente o comportamento desexado, ou se un grupo de entusiastas (entre os propios suxeitos afectados) quere que se chegue á masa crítica, resulta aplicable a idea de incentivos selectivos. O medo dos máis propensos a realizar a acción (os *early-movers* ou pioneiros) a se converter en "parvos" pode ser compensado a través de beneficios dirixidos a eles que, xa que logo, modificarán o cálculo de custos e beneficios da decisión, e farán que sexa máis alto o número de persoas que acepten o

risco de equivocarse. Se o número dos así convencidos é suficiente para chegar á masa crítica, os beneficos de comportarse da maneira desexada serán xa o suficientemente atractivos de seu para que o proceso continúe automaticamente, en cadea, aínda que xa non existan beneficios especiais para os que se engaden a el.

As situacións ás que se aplica esta idea da masa crítica poden incluír moitas variantes. Por exemplo, o límite do que é suficiente pode ser para todos os participantes o mesmo (se uns amigos quedan para xogar a fútbol, cómpren, en principio vintedous xogadores), ou ser distinto para cada un (o caso da cea de antigos compañeiros). Mesmo pode haber algunhas persoas dispostas a levar a cabo a actividade aínda que ninguén máis a realice (os que sempre levan gravata, aínda que sexa unha comida familiar) e outras que non as realizarán en ningunha das circunstancias, aínda que queden na máis patente minoría (os que non se poñen gravata nin na súa propia voda). O modelo segue sendo aplicable se, xunto a eses dous grupos de irreductibles, a maioría dos individuos toma a súa decisión (sobre levar gravata ou non a un acto) segundo a súa percepción do que os demais van facer.

Obsérvese ademais que, como noutras situacións onde non hai coordinación, o resultado final pode ser ou non do gusto da maioría dos participantes. Pode que todos acaben vestindo formalmente no cóctel de Nadal, crendo que os demais o van facer, cando a maioría preferiría vestir informalmente. Ou quizais todas as familias novas de clase media abandonen un barrio que lles encantaba por sospeitar que outros na súa posición o están a facer (estariamos entón ante as chamadas *selfulfilling prophecies*). Por contra, pode suceder que a maioría dos asistentes ó cóctel se arrisquen a vestir informalmente o primeiro ano que se convoca, e comproben encantados que case ninguén leva roupa formal, de maneira que a tradición quede xa establecida ó gusto da maioría. O importante é que o resultado final non depende directamente dese gusto maioritario (nin ten por qué reflectilo) senón que se deriva de cántos estean dentro de cada grupo (os que sempre visten formalmente, os que nunca o fan, os que toman a súa decisión segundo a súa expectativa de o que farán os outros), de cál sexa a suposición da maioría destes último, e de cál sexa o punto de partida ou a situación na primeira ocasión na que se realiza a actividade en cuestión.

Pensemos agora na situación lingüística de Irlanda e do País Basco. Practicamente toda a poboación fala inglés e castelán, respectivamente, e só unha minoría coñece e, menos aínda, usa regularmente, o irlandés e o eusquera. É máis, a estructura de idades dos falantes de ambas as dúas linguas mostra nos dous casos que a transmisión interxeracional da lingua non sempre se produce, de maneira que a porcentaxe de falantes entre os máis novos é moito menor que entre os maiores. Trátase, xa

que logo, de linguas nun proceso serio de declive. Podemos asumir que unha parte importante da poboación (que inclúe a case todos os falantes das linguas en cuestión, pero tamén a moitos que as descoñecen) están insatisfeitos con este estado de cousas, é dicir, preferirían unha situación lingüística na que todos ou a maioría falase irlandés ou eusquera, aínda que coñecese tamén o inglés ou o español[8].

Agora ben, cada un dos habitantes destes territorios enfróntase a decisións individuais sobre a súa aprendizaxe e sobre o uso da lingua que dependen da súa percepción dos comportamentos alleos. O falante da lingua nativa ten que optar cada día por usar esta, ou a lingua maioritaria, nas súas diferentes comunicacións. Naturalmente, con familiares, compañeiros de traballo, veciños, amigos, a opción baséase na precedente e o costume, pero estes están sempre suxeitos a revisión e renegociación. Con outras persoas, descoñecidas ou de trato esporádico, a elección hase realizar en cada ocasión na que exista comunicación. Se ten fillos, o falante ten que decidir qué lingua ou linguas utiliza para falar con eles, e qué lingua ou linguas intenta que aprendan e utilicen, o que implica unha decisión sobre a súa educación. O non-falante enfróntase a unha decisión individual sobre se facer ou non o esforzo de aprender a lingua e de utilizala en situacións cotiás, pasando necesariamente por un período de dificultade e inseguridade, e todo para comunicarse con xente coa que ten xa outra lingua en común na que el desde logo (e se cadra tamén a outra persoa) se sente máis cómodo. Igualmente ten que decidir, tanto se a aprende como se non, se fai o posible para que os seus fillos a aprendan e a usen.

As decisións tomadas en cada caso dependerán do esforzo que a acción en cuestión requira, e da utilidade esperada (utilidade nun sentido amplo, que inclúe aspectos puramente comunicativos, económicos, de prestixio social, de satisfacción psicolóxica...), e esta á súa vez variará segundo a percepción que se teña sobre cánta xente está facendo ou vai facer ese mesmo esforzo. É evidente que canta máis xente coñeza e utilice a lingua, máis útil resulta esta para os seus falantes, e daquela máis beneficioso o *esforzo* realizado para transmitila ós propios fillos, para conseguir que estes a aprendan, aínda que un non a saiba, ou para aprendela un mesmo, non só porque permite

8. Como espero que o lector acepte, despois do ata de agora dito, non existe contradicción teórica ningunha en que a maioría da poboación poida estar descontenta coa situación lingüística *agregada* que é en parte consecuencia das súas propias decisións *individuais* (e tamén das xeracións anteriores, de preferencias que poderían ser distintas á da xeración actual). Este é un punto que se lle pasa dramaticamente desapercibido, lastrando toda a súa argumentación, a Manuel Jardón, no seu libro contra a política lingüística en Galicia (Jardón, Manuel. *La normalización lingüística, una anormalidad democrática.* Siglo XXI, Madrid, 1993). Cousa distinta é que na práctica, nos casos basco e irlandés, existise efectivamente unha porción considerable da poboación que desexase que o irlandés e o eusquera se convertesen en linguas dominates.

comunicarse con máis individuos, senón porque existirá nesa lingua unha maior oferta de prensa, libros ou entretemento, haberá máis postos de traballo onde se requira, etc. No caso das linguas non hai fenómeno de saturación, é dicir, non hai unha cantidade de xente a partir da cal novos falantes da lingua aumentan ou diminúen a utilidade de falala. Todo o contrario, mesmo por riba da masa crítica (o punto no que a situación da lingua é sostible), os seus falantes (nativos ou a través do estudio) sairían gañando se todos os demais membros da poboación de que se trate aprenden tamén a lingua.

Debo insistir en que ó falar de *utilidade* fágoo nun senso amplo que pode non ter nada que ver coa consecución de bens materiais, posto que inclúe, ademais destes, cousas como o prestixio (o rexeitamento) social que pode ir emparellado co uso de cada lingua ou o sentimento psicolóxico da satisfacción por facer "o correcto". Do mesmo xeito, a *decisión* ou cada unha das decisións que se mencionan pode ser autoconsciente e deliberada, realizada pensando precisamente na cuestión lingüística, ou pode ser inconsciente, implícita noutras decisións, ou tomada por motivacións que nada teñen que ver coa cuestión. Por exemplo, un pode elixir a escola para os seus fillos co propósito de que nela aprendan correctamente a lingua nativa, ou pode buscar o mellor colexio para os seus fillos, sen prestar atención a que nel se se ensine ou non esa lingua. No segundo caso hai unha decisión previa e implícita de que a cuestión da lingua é secundaria con respecto á cuestión da calidade do ensino.

A través dunha representación gráfica é posible representar as diferentes situacións ás que se aplica a idea da masa crítica. En todas elas o definitorio é que cada persoa toma a súa decisión sobre realizar unha determinada actividade segundo a súa suposición de cántas outras persoas se van comportar desa mesma maneira. Para cada persoa hai un límite (un número de persoas que cre que se comportarán así) a partir do cal ela está tamén disposta a realizar esa actividade.

A situación do conxunto da poboación pode representarse a través dunha imaxe como a que aparece no gráfico 1. Supoñamos que nela se representan os cen licenciados dunha promoción da Facultade de Dereito dunha universidade que reciben unha invitación para reunirse nunha cea ós dez anos da licenciatura, coa intención de a converter nunha reunión anual. O eixo horizontal representa diferentes posibilidades sobre a porcentaxe de invitados que se espera que asistan á cea. No eixo vertical represéntase, para cada expectativa de asistentes, cántos cren que ese número é o mínimo suficiente de asistentes como para que mereza a pena ir. Así, á esquerda do gráfico aparecen os que asistirán en calquera caso (presumiblemente os promotores da idea), aínda temendo que a convocatoria non teña éxito ningún. Outro pequeño grupo irá se se espera que vaian alomenos unhas dez persoas. Un grupo algo maior asis-

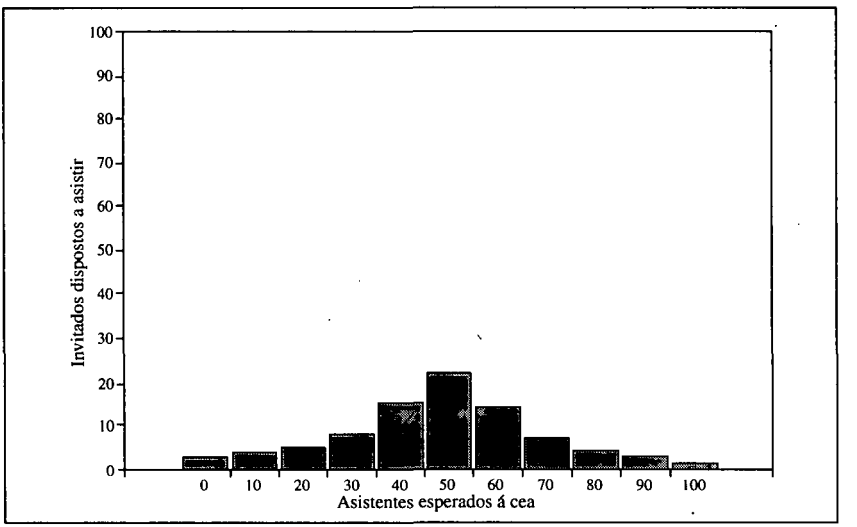


Gráfico 1. Distribución de preferencias ante un problema de masa crítica.

tirá só se se esperan uns vinte comensais, e así sucesivamente. O grupo máis numeroso é o dos que asistirán se se esperan alomenos cincuenta persoas, mentres que algúns antigos alumnos, os que están máis á dereita, só asistirán se cren que vai ir literalmente todo o mundo. Finalmente, o conxunto das barras non suma 100, porque algúns ex-alumnos non teñen ningunha intención de iren á cea, mesmo aínda que supoñan que van ir todos os demais.

No gráfico 2 represéntase a mesma realidade, pero esta vez, a liña expresa o acumulado de todos os individuos que asistirán á cea para cada

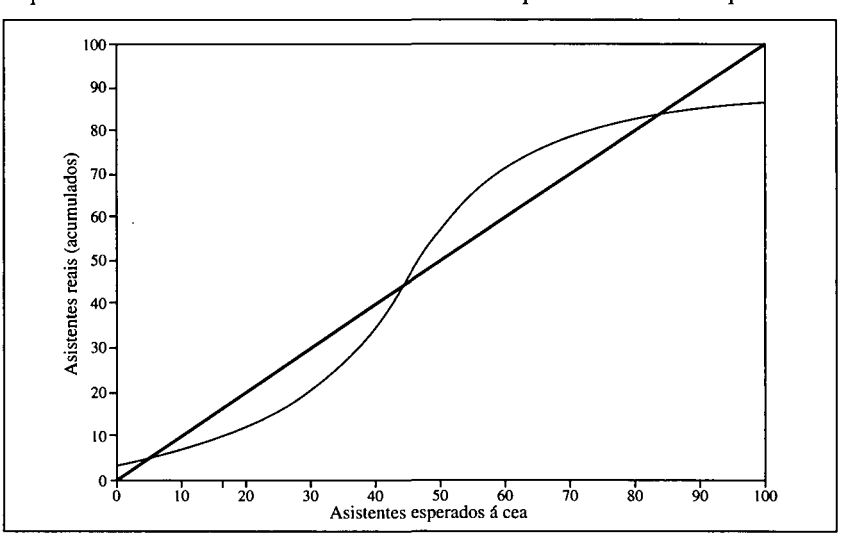


Gráfico 2. Preferencias acumuladas ante un problema de masa crítica.

número de comensais esperados. Isto é, por exemplo, para vinte comensais esperados, súmanse os que irían en calquera caso, os que irían se se esperan dez, e os que só asisten se se esperan vinte. Para cada número de asistentes esperado, xa que logo, representado no eixo horizontal, a liña representa a suma de valores de todas as barras do gráfico anterior desde o eixo vertical ata ese número. A liña diagonal representa a unión de todos os puntos nos que o número de asistentes esperados e o número dos que efectivamente se presentan é o mesmo. O que o gráfico indica, daquela, é que se se espera que asista un 20 por cento dos membros da promoción, só irá realmente un 12 por cento, mentres que se se espera que asista un 70 por cento, irá efectivamente un 78 por cento. Así pois, a asistencia á cea dependerá decisivamente das expectativas que os organizadores consigan transmitir ós convocados (o máis probable é que na primeira convocatoria as expectativas sexan bastante diferentes entre uns e outros).

En todo caso, nunha situación como a descrita, e se non se modifican as preferencias dos suxeitos, o futuro a longo prazo da idea da reunión anual dependerá decisivamente da asistencia á primeira convocatoria. Se á primeira cea asiste un 30 por cento dos invitados, entre eles haberá algúns decepcionados, que pensaban que aquilo ía estar animado. Os non asistentes alegraranse de non ter asistido, porque como eles xa esperaban, a molestia non merecía a pena. Na seguinte convocatoria, xa que logo, se se espera unha asitencia do 30 por cento, ninguén dos que non participou o ano anterior terá motivos para aparecer, e unha parte dos que si asistiu, desilusionada pola pouca asistencia do primeiro ano, non volverá. Resultará así que o segundo ano asistirá só o 20 por cento, haberá novos decepcionados e o proceso seguirase repetindo ata que se xunten só os irreductibles. En cambio, se o primeiro ano a asistencia fose dun 50 por cento, non só todos os asistentes estarían satisfeitos, senón que algúns dos que non se presentaron lamentarían non ter asistido (estamos supoñendo que existen canles de información adecuadas que transmiten datos sobre a asistencia entre todos os convocados), co cal no segundo intento a asistencia sería maior, causando de novo o arrepentimento dalgúns dos asistentes, e así sucesivamente ata chegar ó punto de equilibrio, que está aproximadamente no 81 por cento. Só hai unha situación de equilibrio intermedio (45 por cento, aproximadamente), pero trátase dunha solución inestable a longo prazo, porque calquera pequena variación nunha ou noutra dirección desencadeará un proceso irreversible cara a un dos extremos.

Non en todos os casos existe unha masa crítica. Se as preferencias se distribúen como no gráfico 3, sexa cal sexa a situación inicial, haberá sempre menos asistentes dos esperados por unha parte dos mesmos, polo tanto un grupo de insatisfeitos deixará de asistir á seguinte convocatoria, ata que a reunión anual se deixe de convocar.

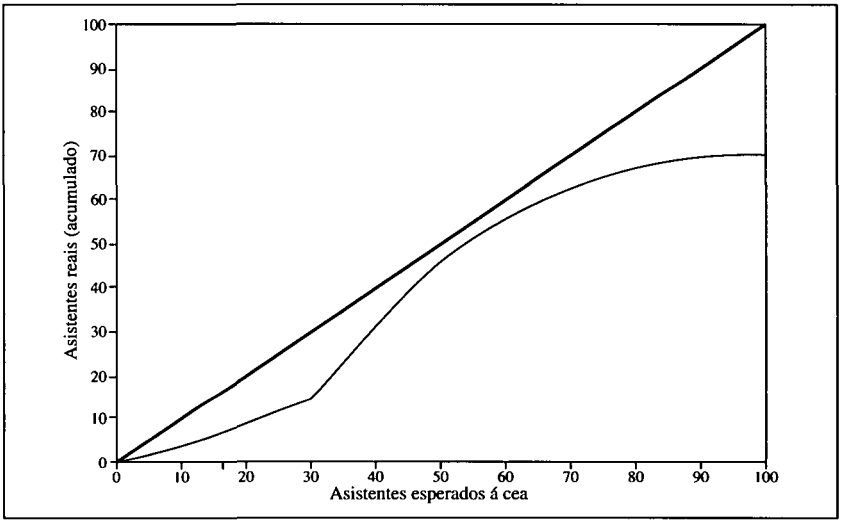


Gráfico 3. Distribución de preferencias incapaz de producir a masa crítica.

Pensemos agora nos nosos casos basco e irlandés e na situación lingüística na que se atopaban. Falar ou non unha lingua non é un comportamento que se poida cambiar dun día para outro, como asistir ou non a unha cea, ou a unha reunión. A decisión por tanto de manter ou non o uso da lingua que se coñece, de transmitila ou non ós propios fillos, de aprendela ou non para quen non a sabe, ou de facela aprender ós fillos, non se realiza dunha vez por todas, segundo a situación e a percepción da mesma que se teña un día concreto. Trátase de procesos, non de comportamentos unitarios, de maneira que a "decisión" de realizalos se revisa e se confirma ou se debilita día a día, e os seus efectos déixanse sentir a moi longo prazo. Por outra banda, a confrontación entre o número de persoas que realmente fala a lingua e o número que a cada un lle parece suficiente para seguir falándoa prodúcese tamén día a día.

Se lle desemos unha representación gráfica, teriamos no eixo horizontal posibles porcentaxes de persoas que se espera que falen a lingua no medio prazo, e no vertical o número de persoas que, de acordo con esa expectativa, falaría a lingua. Tanto en Irlanda como no País Basco sabemos que estamos ante un problema que responde ó modelo de masa crítica, aínda que non sabemos se era posible ou non chegar a ela. O que si sabemos é que a masa crítica non existía no momento no que se decidiu poñer en marcha a política lingüística, posto que as dúas linguas estaban en recesión, é dicir, tiñan un número (ou máis precisamente unha porcentaxe) de falantes en diminución, con moitos máis falantes maiores ca novos. Non sabemos, xa que logo, a forma exacta da curva de preferencias, nin se esa curva tiña ou non algunha parte por

riba do eixo diagonal, pero o que si sabemos é que no momento de iniciárense as políticas lingüísticas, a situación lingüística atopábase nalgún punto por debaixo da liña diagonal, é dicir, unha parte dos que falaban a lingua consideraban que non merecía a pena mantela e transmitila, dado o escaso número de falantes existentes (menos que o considerado suficiente para mantela), polo tanto deixábana de falar e transmitir, facendo á súa vez que máis falantes estivesen insatisfeitos.

Imaxinemos, a efectos da exposición, que a distribución orixinal de preferencias fose como a que se presenta no gráfico 4, e que a situación no momento de comezar as políticas lingüísticas fose a marcada polo punto A, é dicir, a lingua é falada por un 20 por cento da poboación. Cunha porcentaxe esperada do 20 por cento, só un 10 por cento da poboación falaría a lingua. Os falantes satisfeitos, xa que logo, son só o 10 por cento e o 10 por cento restante dos habitantes deixan de ter interese en manter a lingua ou transmitila ós seus fillos, o que levaría a medio prazo ó punto B e así sucesivamente, ata o abandono e a desapa-

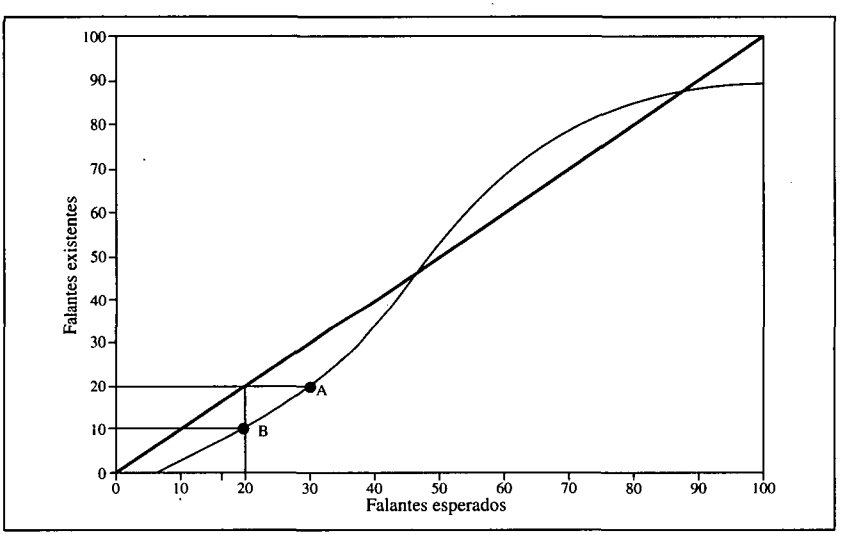


Gráfico 4. Preferencias da poboación ante o problema lingüístico en Irlanda ou o País Basco: o punto de partida.

rición da lingua. O problema ó que se enfrontan os promotores dunha política lingüística que queira invertir este proceso en cadea cara á desaparición da lingua pódese descompoñer en dúas partes.

Por unha banda, sen cambiar as preferencias individuais, poden cambiar as expectativas. É dicir, se a pesar de que no momento presente só o fale o 20 por cento da poboación, conséguese xerar a expectativa de que no futuro o vai falar o 50 por cento, habería aproximadamente un 37 por cento da poboación (adicional ó 20 por cento

actualmente falantes) disposto a prender e usar a lingua, e ó facelo, confirmarían de feito a expectativa (no gráfico 5, prodúcese o salto do punto A ó punto C) e superaríana, pois o resultado sería que falaría a lingua o 57 por cento da poboación. O problema é que nun fenómeno deste tipo, no que os cambios se producen moi paulatinamente e a longo prazo, parece difícil xerar e soster unha expectativa sobre os comportamentos futuros que sexa moi diferente ós comportamentos observados no momento presente.

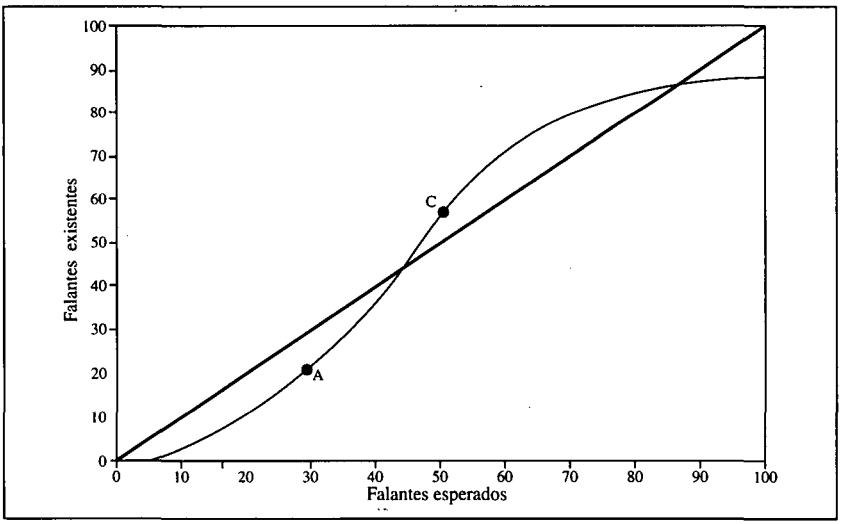


Gráfico 5. Intervención para conseguir a masa crítica modificando as expectativas sobre o número de falantes futuros.

Alternativamente, os que queiran modificar este estado de cousas poden intentar alterar a posición ou a forma da curva de preferencias. Por exemplo, se en todas as escolas se introduce a lingua en cuestión como disciplina obrigatoria, estase "reducindo o custo" de aprender a lingua, posto que se están ofrecendo medios para facelo a todos os falantes. O mesmo sucede se se introduce en todas as escolas o ensino na lingua en cuestión. En ambos os dous casos, ó poñer a disposición de todos os cidadáns os medios para aprender a lingua, esa aprendizaxe convértese en algo máis fácil e, daquela, modifícanse as preferencias dos individuos. Posto que o esforzo de aprendizaxe é menor, para cada número de falantes esperado haberá un número maior de persoas dispostas a seguir falando a lingua, ou a converterse en falantes. A curva de preferencias, xa que logo, desprazarase cara a arriba, como aparece no gráfico 6. Conforme sexa a forma da curva e a posición inicial, un movemento relativamente pequeno da curva cara a arriba pode ser suficiente para conseguir o obxectivo desexado. Por exemplo, no gráfico 6, se a situación inicial fose o punto D, o desprazamento da

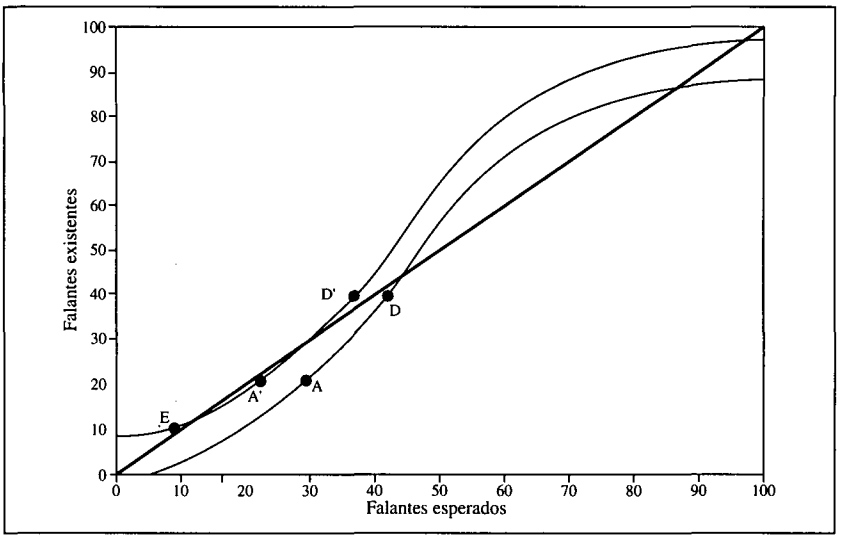


Gráfico 6. Intervención para conseguir a masa crítica modificando as preferencias de todos os individuos.

curva conseguido é suficiente para pasar ó punto D', situación na que si existe máis crítica, e polo tanto para invertir o proceso de desaparición da lingua. En cambio, se a situación inicial fose a do punto A, o desprazamento conseguido non sería suficiente, e polo tanto non se detería o proceso de decadencia (aínda que se ralentizaría), e podería quizais modificarse o punto de equilibrio por debaixo, que no canto de ser cero, podería ser algo maior (no gráfico 6, sería o punto E).

Outra posibilidade é modificar a forma da curva, é dicir, modificar as preferencias só dunha parte da poboación, que sería aquela que está máis próxima do punto da curva no que se atopa a situación lingüística. Así, no gráfico 7, supoñendo que o punto de partida é o punto A, tratarías de modificar as preferencias dos falantes actuais de maneira que estivesen satisfeitos cunha porcentaxe de falantes mesmo menor que o existente. Polo tanto coa porcentaxe actual, todos eles estarían dispostos a manter e transmitir a lingua, co que se produciría un salto "instantáneo" desde o punto A ó A'. Pero A' resultaría ser unha situación inestable, porque coa expectativa dun número de falantes como o actual algúns dos non falantes estarían dispostos a aprender a lingua. Produciríase, xa que logo, un desprazamento cara ó punto F, que á súa vez, sería un equilibrio inestable, pois neste punto habería de novo máis persoas dispostas a aprender a lingua. Obsérvese que neste caso, a diferencia do anterior, trátase de modificar considerablemente as diferencias duns poucos falantes, deixando inealteradas as dos demais. Polo tanto, o mecanismo utilizable pode ser un dos incentivos selectivos, é dicir, un que actúe só sobre aqueles que dean o paso de

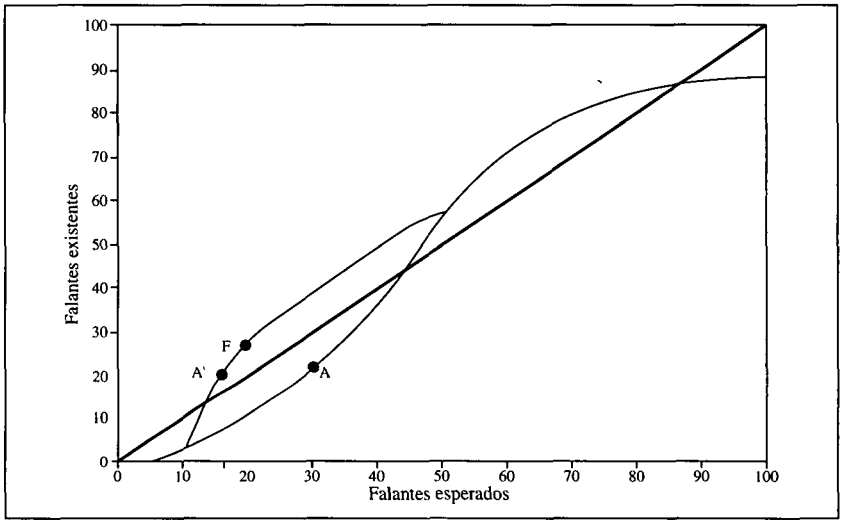


Gráfico 7. Intervención para conseguir a masa crítica modificando as preferencias só dalgúns individuos.

aprender ou conservar a lingua, engadindo novos beneficios a esa decisión, e que deixe inalterada a situación dos que non teñan interese, cos niveis actuais de expectativas, por aprendela.

Existe outra maneira de modificar as preferencias do grupo de poboación máis proclive a aprender a lingua, que consiste en agrupalos, de maneira que a súa percepción sobre as porcentaxes de falantes existentes e esperables se vexa modificada. De feito, naturalmente, os suxeitos con diferentes preferencias están xa agrupados territorialmente de forma non homoxénea, polo que cada individuo percibe unha realidade social particular ó seu redor, que non corresponde ó simple tanto por cento da poboación global que fala a lingua. Así, por exemplo, no gráfico 4, os falantes satisfeitos están probablemente en ámbitos sociais onde aínda a lingua é dominante e polo tanto no seu entorno inmediato a porcentaxe de falantes é moito maior que no conxunto da poboación. En cambio, os falantes insatisfeitos, dispostos a abandonar a lingua, atoparanse seguramente en zonas onde a lingua se fala menos e, daquela, a súa percepción directa é a dunha realidade na que a porcentaxe de falantes é menor que no caso dos satisfeitos. Pero ese agrupamento máis ben xeográfico dos falantes, pode reforzarse a través de mecanismos institucionais, ofrecendo ós falantes da lingua máis oportunidades de atoparse e de trabar relacións sociais (de amizade, parella, familia) entre si que con outros individuos. Isto prodúcese, por exemplo, se a maior parte dos falantes da lingua van ás mesmas escolas, ou alomenos ás mesmas aulas dentro da escola. Ó atoparse desta maneira uns falantes con outros máis do que sería probable por puro azar, prodúcese un efecto similar ó que se derivaría de que houbese un incre-

mento xeral de falantes entre o conxunto da poboación: a disponibilidade a manter ou a transmitir a lingua aumenta, porque a percepción sobre a presencia da lingua na sociedade cambia.

A representación gráfica deste mecanismo pódese facer imaxinando que dividisemos a nosa poboación en dúas partes, trazando unha liña horizontal á altura do número 50 no eixo vertical. Por riba da liña estaría a poboación menos disposta a aprender a lingua, da que nos esquecemos. Por debaixo da liña estaría a poboación máis disposta á aprendizaxe, ou que xa fala a lingua. Supoñamos por un momento que fixemos esa división trasladando fisicamente á poboación (trátase só dun exercicio teórico). A metade da poboación máis proclive a aprender a lingua veríase a si mesma agora como unha poboación e, daquela, cambiaría a súa percepción sobre a porcentaxe de falantes existentes e esperado. O efecto que se produce obtémolo se modificamos a escala do eixo vertical, colocando o 100 onde antes estaba o 50, o 50 onde antes estaba o 25 e así sucesivamente. Do mesmo modo trazamos agora unha liña diagonal cunha pendente diferente que une os puntos nos que o número de falantes reais e esperados é o mesmo.

Como se pode observar no gráfico 8, o mesmo número absoluto de falantes se percibirá agora como unha porcentaxe dobre, de tal xeito que o que antes era unha situación desequilibrada con tendencia a diminuír (porque había falantes insatisfeitos) agora podería estar por riba da recta de sostibilidade, é dicir, non só todos os falantes están satisfeitos, senón que moitos non falantes están dispostos a aprender a lingua. O equilibrio produciríase polo tanto no punto G, é dicir, todos os individuos da subpo-

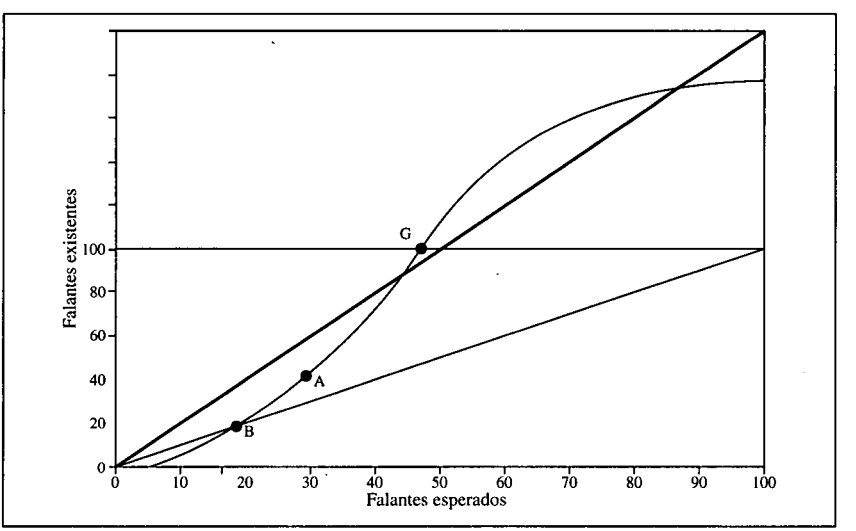


Gráfico 8. Intervención para conseguir a masa crítica separando a poboación en dúas metades.

boación aprenderían a lingua, mentres que ningún do outro grupo da poboación o faría. Naturalmente, non é posible trasladar xeograficamente a partes da poboación a conveniencia segundo o seu comportamenteo e preferencias lingüísticas. Pero dalgunha maneira ó agrupar a todos os falantes nas mesmas escolas prodúcese en menor escala un fenómeno similar: incrementar as relacións entre os falantes, e facer que a porcentaxe de falantes existentes "pareza maior" e polo tanto aumentar o número de falantes dispostos a manter a lingua ou mesmo o de posibles aprendices.

En definitiva, as opcións dispoñibles para unha autoridade que queira modificar unha situación de declive da lingua son basicamente tres: cambiar as expectativas (gráfico 5); cambiar as preferencias de todos os individuos, elevando a curva cara a arriba (gráfico 6); ou cambiar as preferencias só do grupo máis proclive a manter ou aprender a lingua, ben mediante incentivos selectivos, que cambian a forma dun tramo da curva (gráfico 7) ou mediante fórmulas para agrupalos e incrementar a súa relación entre eles (gráfico 8). Calquera das fórmulas pode ser válida, e calquera pode igualmente fracasar, dependendo da forma da curva, a súa posición, o punto de partida e a dimensión do cambio introducido. Nos gráficos anteriores presentei sempre casos nos que a modificación introducida era suficiente para chegar á masa crítica, co cal se pasaba a un punto colocado por riba da liña diagonal e invertíase o proceso de perda da lingua. O lector pode facilmente imaxinar e debuxar gráficos similares nos que, dada a posición inicial da curva e do punto de partida, a distancia que percorre a curva no seu movemento cara a arriba, ou a alteración da forma da curva, o cambio non é suficiente para saltar a unha situación por riba da masa crítica. Ningún método ten o éxito garantido.

Na vida real, non se trata de escoller entre unha desas alternativas, senón que deliberada ou involuntariamente calquera política lingüística combina dalgún xeito elementos de todas as estratexias. Así, por exemplo, a mera existencia dunha política lingüística de recuperación dun idioma (sempre que non sexa pura e estrictamente simbólica), cambia necesariamente as expectativas sobre o número de falantes futuros e ralentizará dalgún xeito o proceso de decadencia. Por outra banda, case toda política lingüística tenderá tamén a incrementar os contactos entre persoas que falan a lingua e entre persoas que a están aprendendo, de maneira que se producirá un cambio na percepción da situación dalgunhas persoas, que as fará máis proclives a conservar ou a aprender a lingua. Do mesmo xeito, case calquera política que se realice terá algúns elementos que cambien as preferencias de todos os individuos (desprazamento da curva cara a arriba) e outros que alteren só as preferencias dalgúns deles (cambio de forma da curva).

Agora ben, dado un punto de partida como o representado no gráfico 9, onde o curso natural dos acontecementos levaría desde o punto A ó

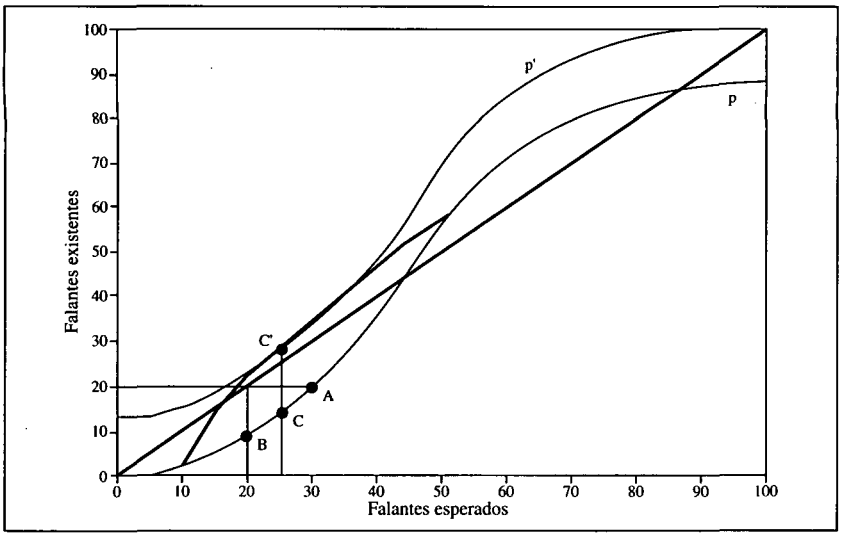


Gráfico 9. Dúas estratexias comparadas para conseguir a masa crítica.

punto B, supoñamos que a simple existencia dunha política lingüística produce unha certa mellora das expectativas (por exemplo, a expectativa crece desde o número actual de falantes, que é aproximadamente do 20 por cento, ata o 25 por cento), que faría que de maneira inmediata se tendese ó punto C, no canto do punto B. O obxectivo para conseguir invertir o proceso de desaparición da lingua consistiría en saltar do punto C ó punto C' (esquecémonos polo de agora de posibles movementos da diagonal). Unha política que actuase sobre as preferencias de todos os individuos tería que conseguir que a curva se desprazase cara a arriba desde *p* ata *p'*. En cambio, unha política que actuase só sobre as preferencias dunha parte dos individuos, podería conseguir tamén superar a masa crítica e chegar a un crecemento auto-sostido da lingua, modificando a forma da curva de preferencias. Obsérvese que nos dous casos o número de persoas nas que o cambio de preferencias consegue que se invirta a tendencia é o mesmo. Sen embargo, para conseguir ese cambio decisivo nun dos casos tamén se alteran as preferencias de todos os demais individuos, mentres que no outro se alteran só as dalgúns individuos máis (arredor do 50 por cento da poboación). Por tanto, supoñendo que modificar as preferencias de cada individuo ten o mesmo "custo", é dicir, requiere un mesmo esforzo ou un gasto de recursos por parte da autoridade que está levando a cabo a política lingüística, podemos dicir que desprazar a curva desde *p* ata *p'* require un maior esforzo, un maior uso de recursos, que modificar a súa forma. Pero isto pódese reformular tamén doutra maneira; cuns recursos dados, a probabilidade de conseguir o salto crucial desde un punto por debaixo da liña diagonal a un punto por riba dela será maior se se aplica unha política

que intenta cambiar a forma da curva que se intenta desprazar a curba cara a arriba, porque no tramo crucial da curva, o desprazamento vertical que se pode obter é maior.

Como xa dixen antes, dependendo da forma da curva, da súa posición respecto á diagonal, do seu punto de equilibrio e da "forza" do cambio que se introduce, é posible que ningunha estratexia sexa suficiente para invertir a tendencia, ou é posible que todas o sexan. Pode haber tamén situacións nas que, dada unha existencia limitada de recursos, unha estratexia de desprazamento da curva fracasaría mentres unha estratexia de modificación da curva tería éxito. Pero o importante é que na vida real non hai información suficiente para saber de antemán en cal desas situacións nos atopamos. A representación gráfica é unha maneira abstracta de explicar as dimensións dun problema, e de entender as súas posibles solucións, pero non é posible, ante un problema real, facer unha investigación sobre as preferencias e "debuxar a curva", marcando o punto onde se atopa a situación no momento actual[9].

Polo tanto, na incerteza na que un axente político ten que moverse nunha situación deste tipo, só hai unha cousa clara: sexa cal sexa a situación inicial, a estratexia con máis posibilidades de éxito é a que se centra en modificar as preferencias do grupo de poboación que xa fala a lingua e o grupo máis proclive a aprendela. Non hai ningunha garantía de que esa estratexia triunfe. E é posible que outras estratexias dirixidas a toda a poboación poidan tamén producir o cambio desexado. Pero, nunha relación entre esforzo realizado e beneficios obtidos, a estratexia que maiores resultados proporcionará será sempre a que se dirixa a modificar as preferencias deses dous grupos de poboación.

Partindo desta constatación, na seguinte sección propoño unha tipoloxía de modelos de política lingüística que distingue precisamente entre políticas dirixidas a afectar as preferencias de todos os individuos (mover a curva cara a arriba), ou ben políticas dirixidas a alterar as preferencias e comportamentos soamente dos dous grupos sinalados (cambiar a forma da parte esquerda da curva).

POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS: TIPOS E EFECTOS

Existe unha ampla literatura sobre tipos de política lingüística, onde se adoita facer referencia ó contraste entre políticas territoriais e polí-

9. Entre outras cousas, isto débese ó fenómeno da *falsificación de preferencias*, é dicir, que as preferencias expresadas en público poden non ser as mesmas que as que se sosteñen en privado. Véxanse as reflexións sobre este problema, en relación á sorpresa que causou a maior parte dos observadores a caída dos réximes do Leste de Europa en 1989, en Kuran, Timur. "Now Out or Never. The Element of Surprise in the East European Revolution of 1989", *World Politics* 44, 1991, pp. 7-48.

ticas persoais[10]. Pero trátase nestes casos de tipoloxías sobre a reacción do estado cara á situación lingüística da sociedade, os dereitos que o Estado concede ós individuos, etc. O obxecto de interese aquí, sen embargo, son políticas explicitamente dirixidas a alterar os comportamentos lingüísticos dos cidadáns. Polo tanto, as tipoloxías tradicionais son de uso limitado.

O criterio inicial segundo o cal se pode facer unha tipoloxía de políticas lingüísticas conforme o visto con antelación é o referido ó grupo de persoas ou institucións ás que vai dirixida a política en cuestión. Tomemos como exemplo o ensino da lingua como disciplina nas escolas. Á hora de deseñar unha política lingüística favorable ó ensino da lingua haberá que decidir en primeiro lugar en cántas e cáles escolas se vai introducir este ensino. As opcións son basicamente tres: establecer que poden ensinala aquelas escolas que o decidan voluntariamente; esixir que a ensinen obrigatoriamente nas escolas que reúnan certas condicións (respecto ás características lingüísticas dos seus alumnos ou da localidade onde se atopen); ou esixir que as ensinen obrigatoriamente en todas as escolas. As dúas primeiras opcións, que chamarei políticas *voluntarias* e *acoutadas*, respectivamente, só afectarán, xa que logo, a unha parte da poboación (neste caso a poboación é o conxunto de escolas no territorio en cuestión), mentres que a última opción, que chamarei *universal*, afecta por igual a todos.

Xunto ó criterio do grupo de persoas afectadas pola política pode engadirse un segundo criterio, que se refire á existencia ou non dalgún tipo de axuda ou asistencia para levar a cabo o comportamento en cuestión, neste caso o ensino da lingua como disciplina nas escolas. É dicir, a política pode ser *asistida*, cando aquelas escolas que ensinan a lingua reciben axudas para facelo (formación de profesores, materiais, un aumento de financiamento xeral...) ou *non asistida*, cando non hai ningún tipo de cambio no tratamento dado ás escolas por razón de ensinar a lingua.

Cruzando estes dous criterios prodúcese unha táboa de dobre entrada, como a reproducida no gráfico 10, onde hai seis combinacións posibles, aínda que dúas delas poden considerarse suficientemente similares como para fundilas nunha soa. Temos por tanto cinco tipos de políticas posibles. En primeiro lugar estaría unha política que eu chamo *permisiva*, que consistiría simplemente en permitir que as escolas que o

10. *Vid.* por exemplo Obieta, José A. *Las lenguas minoritarias y el derecho.* Mensajero, Bilbao, 1976; Laponce, J. A. *Languages and their Territories.* University of Toronto Press, Toronto, 1987 e Savard, Jean-Guy e Richard Vigneault, eds. *Les États Multilingues. Problèmes et solutions./ Multilingual Political Systems. Problems and Solutions.* Les Presses de l' Université Laval, Québec, 1975.

		Método de selección dos participantes		
		Voluntaria	Acoutada	Universal
Existencia de axudas	Asistida	Intensiva		Indemnizatoria
	Non asistida	Permisiva	Diferencial	Extensiva

Gráfico 10. Tipoloxía de políticas lingüísticas.

desexen dean clases da lingua de que se trate, sen recibir ningún tipo de axuda a tal fin (pero tampouco padecer obstáculos). Dificilmente se pode dicir que este sexa un comportamento de promoción da lingua minoritaria por parte da autoridade gobernamental, aínda que se na situación anterior non existía nin sequera esa posibilidade, a simple posición permisiva sería unha mellora. Un grao superior de intervención favorable á lingua sería unha política que non só permitise o ensino da lingua senón que a favorecese con algún tipo de axudas (unha política voluntaria e asistida), é dicir, unha política baseada en incentivos selectivos. O seguinte paso sería unha política que establecese a obriga de que algunhas escolas ensinasen a lingua, pero todas elas recibisen axuda para cumprir esa obriga (política acoutada e asistida). Reunín estas dúas variantes nun só tipo, por compartiren ambas as dúas a característica de concentrarse nun grupo de poboación para que participe na política de que se trate (aínda que varíe o método de designación dos afectados) e darlle incentivos ou compensacións para que lle sexa máis fácil levar a cabo esta actividade. Adoptei para este tipo de políticas o nome de *intensivas,* en alusión metafórica á agricultura, onde se utiliza esa denominación para os cultivos que utilizan unha gran cantidade de factores de producción en relación á superficie cultivada, dando lugar tamén a grandes rendementos. A terceira categoría, nunha orde de maior a menor intervención da autoridade sobre os comportamentos dos individuos, sería a política que chamei *diferencial,* que sería aquela que impuxese a obriga de ensinar a lingua só a algunhas escolas, sen que esa obriga supuxese ningunha axuda ou compensación polo esforzo necesario para podela cumprir. Ó igual que as políticas intensivas, este tipo de política céntrase só nunha parte da poboación, pero ó non establecer asistencia para cumprir as obrigas establecidas, producirá unha modificación probablemente menor das preferencias dos suxeitos implicados. Utilizando a referencia dos gráficos que empreguei con antelación, tanto as políticas intensivas como as diferenciais buscarían "cambiar a forma da curva", modificando as preferencias dos individuos que xa falan a lingua, ou máis proclives a aprendela.

Un cuarto tipo de política sería a que establecese a obriga de que todas as escolas ensinasen a lingua, pero fornecese asemade axudas para poder facelo, política que denominei *indemnizatoria*, e finalmente, a intervención máis crúa sobre a liberdade dos individuos sería a que establecese a obriga de que todas as escolas ensinasen o idioma en cuestión, sen que houbese ningún tipo de axuda ou asistencia para cumprir con esta obriga. Denominei esta política *extensiva*, recorrendo de novo ó símil agrícola coas explotacións que se levan a cabo normalmente sobre explotacións extensas pero sen dedicar grandes recursos en relación coa superficie, obtendo normalmente un rendemento por unidade de terreo cultivada menor que en cultivos intensivos. As políticas *indemnizatorias* e *extensivas* intentan modificar as preferencias de toda a poboación, é dicir, nos termos do apartado anterior, intentan desprazar toda a curva de preferenciais cara a arriba.

Enlazando coa conclusión da sección anterior, pode dicirse que as políticas *intensivas* (e en menor medida as *diferenciais*), en tanto que dirixidas a influír fortemente sobre o comportamento duns poucos, son as que contan con máis posibilidades de éxito, para uns recursos dados, xa que se concentran en conseguir un cambio importante nas preferencias dos individuos cruciais, aqueles que poden facer "saltar" dunha situación de declive a unha situación superior á masa crítica. En cambio, as políticas *indemnizatorias* e *extensivas*, ó dispersar recursos entre toda a poboación, corren o risco de malgastalos, conseguindo unha modificación modesta das preferencias de todos os individuos, pero non unha modificación substancial das dos individuos cruciais.

A maioría das políticas realizadas en Irlanda seguiron o patrón de políticas *extensivas*, mentres que en Euscadi as políticas realizadas foron na súa maioría *intensivas*, aínda que existen en ambas as dúas situacións excepcionais de signo contrario, e tamén algunhas políticas *diferenciais* ou *indemnizatorias*. Desde o punto de vista da execución, as políticas intensivas aplicadas no País Basco son máis exitosas que as políticas extensivas aplicadas en Irlanda, é dicir, pasado un prazo de tempo aproximadamente similar en ambos os dous casos desde o inicio das súas respectivas políticas lingüísticas, a transformación do sistema educativo basco era moito maior que a conseguida en Irlanda.

A pesar de que as políticas aplicadas no caso basco se dirixían só a unha parte da sociedade (conforme as miñas denominacións, eran voluntarias ou acoutadas), acadaron cambios maiores que as seguidas no caso irlandés, no que as políticas intentaban cambiar os comportamentos de todos os participantes no sistema educativo. Este paradoxo, sen embargo, é coherente co visto neste apartado e mais no anterior: as políticas universais, e especialmente as extensivas, ó dispersar recursos entre toda a poboación alteran modestamente a disposición ó cambio de comporta-

mento de todos os individuos, pero non o suficiente como para que a maioría deles realice efectivamente o cambio desexado; en cambio as políticas intensivas (voluntarias ou acoutadas, pero asistidas) cambian só as preferencias dunha parte da poboación, pero fano dunha maneira máis enérxica, podendo conseguir resultados máis substanciais que políticas dirixidas a todos os membros da comunidade en cuestión.

Agora ben, se falo de paradoxo é porque se produce un resultado que non resulta evidente e é mesmo contrario á intuición. Se o lector non lese todo o anterioremnte escrito esperaría que tivese maiores efectos aquela política dirixida a cambiar os comportamentos de toda a sociedade, e máis aínda se tal cousa se fai a través dun sistema de obrigas. Pola mesma razón, ese resultado contrario á intuición podía non ser previsible para aqueles que tiñan que tomar unha decisión política de intervención nunha situación como a do País Basco ou Irlanda. E en efecto, tanto en Irlanda como no País Basco a inclinación espontánea dos nacionalismos dirixíase cara a políticas extensivas, posto que, se un non é consciente do problema da masa crítica, esa pode parecer a política máis ambiciosa para conseguir alterar o proceso de desaparición dunha lingua.

J. M.

ENTREVISTA

Socioloxía da linguaxe, bilingüismo e planificación. Unha conversa con Joshua Fishman

Anxo M. Lorenzo Suárez
Xoán Paulo Rodríguez Yáñez

Pertence Joshua Fishman a un mangado de pioneiros que foron quen de botar a andar nos anos sesenta o que, ata daquela, constituía un campo de investigación en formación. Investigadores como Uriel Weinreich (desaparecido prematuramente en 1968), Charles Ferguson, William Labov, John Gumperz, Einar Haugen, Dell Hymes, e o propio Fishman, por poñermos os casos máis senlleiros, conformaron a primeira xeración do que hoxe podemos denominar como sociolingüistas. Dada a diversidade de intereses de investigación, de áreas de traballo e mesmo de perspectivas teóricas, resulta imposible referírmonos a tal xeración pioneira en termos de grupo ou de escola, pero si cremos necesario salientar que estamos ante un fato de investigadores, procedentes de campos afíns ou directamente relacionados coa lingüística, preocupados primordial e especificamente pola descrición dos feitos lingüísticos inseridos nas realidades sociais e nos intercambios comunicativos reais. Con esas preocupacións modelaron un obxecto de estudio amplo, vasto e diversificado, que hoxe constitúe, con toda a imprecisión e amplitude do termo, o campo de traballo da sociolingüística.

Joshua Fishman naceu en Filadelfia no ano 1926 e, tras estudiar na Universidade de Pensylvania, obtivo o grao de doutor en psicoloxía social na Universidade de Columbia (Nova York) en 1953. Desde o ano 1960 exerce os labores de docencia e de investigación na Universidade Yeshiva de Nova York, da cal é hoxe catedrático emérito. A súa obra científica abrangue unha ampla producción escrita composta por máis de 600 publicacións especializadas e por arredor de 70 libros e monografías de investigación.

* A entrevista foi transcrita do inglés por Rosa Mª García Bugarín, e posteriormente revisada e adaptada por Ana Ameal Guerra.

O interese por identificar a variedade de grupos lingüísticos existentes nos Estados Unidos e a necesidade de contar con instrumentos de recollida de datos fiables supuxeron a irrupción de Fishman, no principio da década dos sesenta, na investigación sobre o bilingüismo e sobre as dinámicas socioculturais de mantemento e de substitución lingüísticas ás que están sometidos os grupos lingüísticos minoritarios. Como resultado dese traballo sobre os procesos de mantemento e de substitución, viron a luz tres volumes[1] *que constituíron un elemento primordial para que fose aprobada, en 1968, a* Acta de Educación Bilingüe *nos Estados Unidos, instrumento administrativo básico para o establecemento de programas federais bilingües nas comunidades con poboación non anglófona. A continuación, interesouse pola descrición e análise de comunidades bilingües desde unha perspectiva integral e en profundidade. Froito dese labor dispoñemos dunha investigación sobre a conducta social bilingüe*[2]*, na cal analiza o funcionamento complementario de inglés e castelán no seo dun grupo social na cidade de Jersey, e que constituíu un dos primeiros traballos monográficos nunha comunidade local empregando diversas técnicas de recollida de datos empíricos sobre unha realidade bilingüe.*

Desde o punto de vista teórico e metodolóxico, resultaría longo en exceso facermos unha referencia detida a todas as suxestións, propostas e contribucións coas que Joshua Fishman arrequentou a bagaxe descritiva e interpretativa das reflexións sociolingüísticas. Pero resulta imprescindible comentar, aínda que sexa coa brevidade necesaria para estas páxinas introductorias, algunhas desas pegadas, moitas das cales constitúen hoxe lugar común para alumnos, profesores e investigadores deste terreo de encontro entre os feitos sociais e lingüísticos. En primeiro lugar, o noso autor é un dos responsables directos da definición e do desenvolvemento teórico do que se coñece como "socioloxía da linguaxe"[3]*. En segundo lugar, Fishman levou a cabo unha reflexión explícita sobre a necesidade de distinguirmos entre un plano macrosociolingüístico e un outro microsociolingüístico, e encargouse de definir cál sería o papel e a situación de cada un deles na análise dos ámbitos e do uso lingüístico contextualizado. Outra contribución á análise dos usos lingüísticos bilingües foi o concepto de ámbito, que lle serviu para explicar as diferencias no uso das linguas mediante unha categorización social e*

1. *Language loyalty in the United States.* Mouton, A Haia, 1966; *Vid.* tamén, polas repercusións teóricas e metodolóxicas que tivo nesta área de estudio, o artigo "Language maintenance and shift as a field of inquiry", *Linguistics* 9, pp. 32-70, 1964.

2. *Bilingualism in the Barrio.* Indiana University, Bloomington, 2 volumes, 1971 (en colaboración con Robert Cooper e Roxana Ma).

3. Como textos case fundacionais dese campo de estudio, Fishman editou dúas antoloxías (*Readings in the Sociology of Language.* Mouton, A Haia, 1968; *Advances in the Sociology of Language.* Mouton, A Haia, 1971-1972, 2 volumes), e publicou asemade un texto introductorio (*The Sociology of Language.* Newbury House, Rowley, 1972; esta obra foi traducida parcialmente ó castelán e publicada na Editorial Cátedra en 1979).

Foto: LALO

JOSHUA FISHMAN

situacional que se distanciaba das categorías de análise máis clásicas (como clase social, etc.), que mostraban pouca efectividade práctica para interpretar as variacións de uso.

Por outro lado, a Fishman debémoslle unha reelaboración do concepto de diglosia, espallado inicialmente por Charles Ferguson, que foi recibida con entusiasmo na medida en que recollía un modelo de conflicto social que non estaba presente na definición orixinal de Ferguson, máis lingüística e interna e non pensada inicialmente para dar conta das problemáticas presentes nas comunidades bilingües. Ademais, debémoslle ó noso autor unha tipoloxía das situacións bilingües, empregando unha clasificación sociolingüística, mediante a combinación dos trazos de presencia e ausencia de diglosia, e de presencia e ausencia de bilingüismo[4].

Desde mediados dos anos setenta, dúas liñas constituíron o eixe de investigación de Fishman: a educación bilingüe e as implicacións entre lingua e etnicidade. Con respecto ó primeiro aspecto, a súa producción é ampla e moi diversa, pero sempre tendo en conta a defensa que Fishman realiza dun modelo completo de educación bilingüe, que vehicule todos os contidos sen restricciónsfuncionais nas dúas linguas. Este sería, a xuízo de Fishman, o único modelo que garante un enriquecemento para o alumno de calquera dos grupos lingüísticos en contacto.

A vinculación entre lingua e etnicidade[5]*, analizada desde unha vertente macrosocial e sociolóxica, deulle a Fishman pé para incidir nos aspectos aplicados que se vencellan coa planificación das carencias lingüísticas dos grupos sociais minoritarios. De aquí procede o bosquexo de modelo para a inversión dos procesos de substitución, aplicable teoricamente a situacións lingüísticas social e xeograficamente diversas en todo o planeta*[6].

O seu maxisterio impregnou un bo número de especialistas e de investigadores en todo o mundo[7]*. Ademais de estender os seus coñecementos en centros de investigación e en universidades, concretou as súas pegadas teóricas e metodolóxicas no asesoramento, consello e investigación de realidades sociolingüísticas tan distantes, particulares e complexas coma a irlandesa, a basca, a frisona, a maorí e, como non podía ser doutro xeito, a do yiddish.*

4. "Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism", recollido na compilación de artigos *Sociolinguistics. A brief Introduction.* Newbury House, Rowley, 1971.

5. *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective.* Multilingual Matters, Clevedon, 1989.

6. *Reversing language shift.* Multilingual Matters, Clevedon, 1991.

7. Así queda tamén demostrado na diversidade das contribucións incluídas nos dous volumes de homenaxe a Fishman publicados en 1991, Ofelia García (ed.), *Bilingual education. Focusschrift in honor of Joshua A. Fishman.* John Benjamins, Amsterdam, 1991 (volume I); *Language and ethnicity. Focusschrift in honor of Joshua A. Fishman.* John Benjamins, Amsterdam, 1991 (volume II).

Tivemos ocasión de entrevistar a Joshua Fishman logo da clausura do simposio A universidade na torre de Babel. Multilingüismo e universidade, *celebrada en Compostela os días 2 e 3 de xullo de 1996 baixo a coordinación dos profesores Antón Santamarina e Henrique Monteagudo.*

—¿Como observa as novas xeracións de sociolingüistas que nestes momentos están tomando o relevo de persoas que, como vostede, iniciaron este campo de estudio? ¿Que liñas de investigación actuais lle parecen máis fecundas, máis interesantes ou proveitosas e que outras lle parecen menos fructíferas?

—Nos Estados Unidos os investigadores non se senten relacionados cos cambios sociais. A sociedade americana está pasando por un período conservador e, en consecuencia, eu diría que se encerra na lingüística porque sempre resulta máis fácil recluírse en algo racional e non necesariamente tan complicado coma a análise dos factores sociais que engloba diferentes niveis de análise; así, volven ó tipo de análise con oracións complexas. Estanse a centrar no estudio e na análise do discurso, e estou seguro de que están a realizar un bo traballo, de que alcanzaron un excelente nivel de análise pero xa non existe ningunha relación cos problemas sociais. Nós, pola contra, mantivemos sempre esa estreita vinculación cos problemas sociais da nosa época e a razón non estriba en que na actualidade non existan problemas na sociedade senón en que eles non se identifican con eses problemas, aínda que estean aí. Os campus universitarios están politizados, os estudiantes universitarios manteñen un contacto, maior ou menor, coas forzas políticas e en consecuencia non poden facer críticas embarazosas ou faltarse ó respecto os uns cara ós outros. Non entanto, ás veces son demasiado marxistas ou posmarxistas pero só na teoría, porque non se involucran realmente en ningún tipo de problema social e, daquela, do seu traballo non se tira o proveito desexado porque non achegan ningunha dimensión histórica a este, non amosan interese na socioloxía nin nas ciencias políticas nin na historia. De todos os xeitos, estou convencido de que están a realizar un excelente traballo aínda que, dalgún xeito, semelle unha especie de volta atrás.

En Europa a cuestión é diferente porque a Unión Europea deu máis oportunidades e porque está tendo en conta as linguas minoritarias. E no tocante ó nivel de análise, eu creo que se está recompensando máis a xente nova en Europa ca nos Estados Unidos. Nos Estados Unidos non se chegou nunca ata eses límites, alí non se coñece realmente ningunha outra lingua que non sexa o inglés e mesmo os estudiantes que proceden de culturas con linguas minoritarias temen identificarse co seu propio grupo lingüístico poque isto afectaría ó seu futuro profesional, e na época conservadora que estamos a vivir nos Estados

Unidos isto é un problema serio dabondo. Os estudiantes achéganse onda min e dinme: "Vostede ben sabe que eu son armenio pero non creo que iso me vaia facilitar o camiño. Non creo que sexa fácil para un armenio atopar un traballo nos Estados Unidos". Hai trinta anos, sen embargo, non existía este conservadurismo e se eras unha persoa con boas ideas non tiñas por qué preocuparte. Así que, por unha banda, estou moi satisfeito coa xente nova pero pola outra moi desilusionado con eles; esa é a relación normal entre xeracións.

—¿Estima vostede pertinente a distinción entre socioloxía da linguaxe e sociolingüística ou considera, pola contra, que non se debera manter?

—Si, creo que, en efecto, hai que manter esa diferencia. A sociolingüística é sempre un tipo de lingüística, trata de contornos sociais, é sempre un tipo de socioloxía da linguaxe. Pero esencialmente a socioloxía da linguaxe vén sendo como unha frase feita, non chegou a se desenvolver realmente, e eu non reivindico ese desenvolvemento dada a falta de preparación que existía en relación á socioloxía, así que eu procurei información sobre este tema. O que si espero realmente é que a xente nova universitaria que traballa nos departamentos de socioloxía saiba introducir esa socioloxía da linguaxe e que logo se poida ensinar á xente nese mesmo marco da socioloxía. Iso non sucedeu nunca nos Estados Unidos; creo que en todo o país, onde se contan por miles os centros universitarios, poida que haxa un ou dous onde se impartan cursos de socioloxía da linguaxe. Creo que o recorte de orzamentos para estas novas ideas académicas prexudicou tamén esa posibilidade e se cadra me ten defraudado aínda máis o feito de que a sociolingüística non fose quen de se impoñer por riba deses miles de centros universitarios; non lembro con exactitude o seu número pero han de ser uns dous mil centros aproximadamente. Soamente se poden beneficiar os centros universitarios onde se pode cursar un ano de sociolingüística. Hai que asegurarse de que existen outros cursos á parte do de introducción; tamén hai que asegurarse de que o profesor que imparte esta materia teña traballado neste campo. De aí que eu crea que os fondos destinados ó ensino universitario deban aumentar. Os departamentos de lingüística, os únicos departamentos interesados na linguaxe, lanzáronse eles mesmos ós seus propios obxectivos pero tomaron o camiño da lingüística máis tradicional e case todos programaron nun curso de lingüística unha materia de sociolingüística. Unha única materia de sociolingüística non abonda para que ninguén chegue a ser un sociolingüista así que isto non ten saída porque esta diferencia potencial entre a socioloxía da linguaxe e a sociolingüística en si mesma vén sendo un producto derivado dun período anterior. Esa potencial distinción aspiraba a facerse real no futuro pero todo quedou en nada. Daquela, a sociolingüística estaba moi ben situada porque estaba nos

departamentos de lingüística, moi interesados na linguaxe. Pero incluso aqueles departamentos que consideran a lingua como algo importante, non teñen na súa programación máis ca un curso dedicado a estes asuntos e hoxe en día son poucos os departamentos universitarios que ofrecen máis ca un curso intensivo; por exemplo Stanford e ata o de agora Georgetown, pero estas novas xeracións nacen e morren en Georgetown. Non sei o que queda na actualidade de sociolingüística nesta universidade onde tivemos a oportunidade de facer que esa disciplina fose o centro de todos os departamentos de lingüística, de maneira que o resto dos cursos gravitasen en torno a ela. Creo que os sociolingüistas se extinguirán alí nuns cantos anos, xa que non van engadir ningún novo elemento ó seu cadro de persoal.

En Europa hai na actualidade algúns sociólogos que están interesados nestes temas pero de novo a socioloxía da linguaxe non se ten en conta. Creo que a socioloxía en Europa, agás nalgúns países, non se chegou a establecer definitivamente; na Europa do Leste non existe unha verdadeira socioloxía a non ser no campo da ideoloxía política, e a socioloxía existente en Inglaterra é aínda unha disciplina moi nova. Creo que no contexto europeo se agarda que a xente que fai sociolingüística teña unha relación máis estreita coa teoría social da que se tivo nos Estados Unidos. Así que, se cadra, estas dúas tendencias poderían fusionarse en Europa, poñendo diferente énfase en cada unha delas. Isto daría uns bos resultados entre as novas xeracións e particularmente no contexto das linguas minoritarias. Creo que a xente que está investigando o basco, o frisón, o irlandés ou o galés está introducindo a socioloxía no campo da sociolingüística, nos seus razoamentos e nas súas lecturas; moito máis do que o faciamos nós establecendo aquela distinción potencial que xurdiu hai trinta anos. E isto non é malo, ó contrario, é bo.

—*Outra distinción esencial que se formula moitas veces é a existente entre macro- e microsociolingüística. Vostede, que foi un dos grandes teóricos da perspectiva macrosociolingüística, ¿como xulga a existencia desta distinción na actualidade?*

—Creo que esta cuestión entronca co que ata de agora estabamos falando, se se me permite, e creo que non foi un erro esa atención á macrosociolingüística, trátase dun nivel. Existe un nivel macrolingüístico que os estudiantes das nosas universidades deberían coñecer, deberían ser coñecedores dun xeito serio e profundo desa conexión o mesmo que o son da fonoloxía, poño por caso. E isto non ocorreu así nos Estados Unidos, a nós ninguén nos aprendeu estas cuestións e ningunha universidade estadounidense preparou ese nivel dun xeito serio e profundo. Por contra, si creo que existen estudios serios sobre estas cuestións en Europa e debemos esperar que esas conexións coas inves-

tigacións macrosociolingüísticas sigan sendo impartidas ós estudiantes europeos. Temos que aprender a facer isto e creo que se o observamos con máis entusiasmo ca desilusión, isto suporá un cambio na atención que lle prestemos a esta disciplina, deste xeito poida que vexamos mellor a cuestión; así que non o lamento, non serve de nada lamentalo, simplemente penso que paga a pena insistir nestes temas.

—Con respecto a estes temas, os investigadores da sociolingüística interaccional, da microsociolingüística, topan desde hai tempo co problema de cómo conectar eses dous niveis. Indo a un caso concreto, para levar a cabo medidas de política e planificación lingüística, primeiro faise un estudio cuantitativo de enquisas, de usos e de actitudes lingüísticas, e ese estudio vén sendo unha fotografía de conxunto e, ó mesmo tempo, como ocorre no caso galego e noutros casos de linguas minoritarias, é tamén unha resposta de urxencia, dado que hai unha necesidade de obter canto antes unhas liñas xenéricas sobre a situación; non obstante, cremos que aínda que isto fornece unha primeira aproximación debe ser logo completado nun proceso dinámico cun contraste, máis fondo se cadra, do que acontece nas interaccións verbais. En fin, suscítasenos o problema de cómo conectar realmente os dous tipos de traballo.

—Non creo que exista conflicto ningún, a non ser que existise unha interacción verbal que non constituíse realmente unha verdadeira ciencia e o resto fose unha especie de burdo e basto pano de fondo. Se se está interesado realmente na interacción verbal, quizais sexa isto o que haxa que facer, deixar que sexa o pano de fondo o fundamental; pero toparíase co mesmo problema: ¿como facelo dunha maneira disciplinada? ¿como plasmar os antecedentes políticos? Creo que intentar conectar os dous niveis constitúe un problema xeneralizado; tratarías e por exemplo, de cómo amosar ónde están as partículas ou ben a qué velocidade se moven; pero o problema radica en que non se pode amosar ó mesmo tempo ónde están as partículas e a qué velocidade se moven. Así que, tanto se se fai microsociolingüística como se se fai macrosociolingüística e se quere conectar os dous niveis, terase o problema de decidir cál é o segundo plano e cál é o primeiro, en cál dos dous centrarse. Eu concordo con John Gumperz en que hai que tomar como primeiro plano os pequenos fragmentos da conversa, o que el analizou durante toda a súa vida. Pero supoñamos que o que se quere facer non é iso, senón que se quere estudiar, por exemplo, a influencia que exerceu unha academia da lingua nunha sociedade; ou se se quere estudiar a relación entre a planificación dunha academia da lingua e certas dinámicas de crise nos estratos sociais en todo o mundo, ¿habería que contentarse coa análise deses fragmentos de conversa? Creo que é un mal comezo para levar a cabo ese estudio. O que habería que facer é relacionar os antecedentes, cos que se traballou

con antelación, co cuestionario; e cando se logre isto estarase realmente partindo de cero e o que realmente resultará interesante serán eses fragmentos de conversa que se queren analizar. Tampouco estou de acordo co feito de considerar os estudios cuantitativos de enquisas, de usos e de actitudes lingüísticas como unha mera aproximación e a análise das interaccións verbais como o realmente válido.

O que en realidade quero analizar é a relación da planificación lingüística co nivel de malestar social en todos os países do mundo. Así que hai que averiguar cál é a relación entre estas dúas consideracións pero non cos milleiros de factores que median entre as distintas linguas do mundo. Sempre se compara Nixeria con Suíza, precisamente pola gran distancia que existe entre estes dous países; existen centos de diferencias entre eles á parte da súa cantidade de planificación lingüística e aquí si que existen centos de variables. Pódense, daquela, formular preguntas ata certo punto máis sofisticadas para mellorar a planificación lingüística facendo unha contribución independente para a resolución dos problemas de malestar social. ¿Está estudiado isto desde a perspectiva da sociolingüística interaccional? Podemos dicir que iso non é do noso interese, ou tamén podemos dicir que é só unha burda cuestión de fondo, e se continuamos con ese tipo de opinións acerca do tema da ciencia política, nunca lle pediriamos ó noso alumnado que se comprometese seriamente neste tipo de investigacións ou que axudase ós seus futuros alumnos. No caso de que se quixese averiguar o impacto que a Unión Europea exerceu no tratamento das linguas minoritarias, habería que incidir no feito de que as investigacións sobre estes temas non se levaron a cabo co tempo e co esforzo precisos, e agora os europeos queren analizar esas investigacións e, sen embargo, nunca decidiron desde un principio dirixirse ós especialistas para que investigasen esta área que podería subministrar os datos que se requiren para esa análise. Poderíase esixir esa análise se se levase, por exemplo, doce anos ensinando á xente cómo levar a cabo esa investigación pero non cando nin se sabe qué tipo de análise se vai esixir desde o momento en que se planifica o tipo de investigación. Eles nunca pensaron en cómo levar a cabo a análise do impacto da política gobernamental ou da política internacional sobre o tratamento das linguas minoritarias; non pensaron nas variables políticas, económicas, sociolóxicas ou en todos os tipos de variables macrosociolingüísticas; non pensaron no estado actual das linguas minoritarias nin tampouco que ese debería ser o eixe central das súas investigacións e non centrarse en cuestións marxinais como os *pidgins* ou os fragmentos conversacionais. A consecuencia é que o desenvolvemento do macronivel é inferior ó do micronivel. Hai autores, en cambio, que si o toman en serio; eu considérome un deles.

—Nos anos oitenta e, sobre todo, a partir do comezo dos noventa, vostede analiza comparativamente diferentes situacións de planificación ou

de intervención deliberada de axencias estatais desde o goberno sobre as linguas minoritarias correspondentes. Velaí o caso, por exemplo, do yiddish, do frisón, como tamén o caso do éuscaro e mais do catalán. Vostede aplicou a metodoloxía e a perspectiva que propón nesas obras xunto co traballo publicado no ano 1991. ¿Como ve agora a situación das linguas minoritarias europeas desde o punto de vista do planificador? E aínda outra cuestión relacionada con este tema: ¿cal é a perspectiva que vostede ten do lingüista, do sociólogo ou do planificador externo que observa a realidade dunha comunidade desde fóra e tenta, dalgunha maneira, propoñer medidas que solucionen as situacións lingüísticas complicadas?

—En realidade, eu nunca estiven involucrado nesas actividades de planificación lingüística, e o máis que podo facer, como persoa allea a este tema, é salientar a perspectiva que creo que se debería considerar e na que habería que pensar. Eu declinei comprometerme nunha investigación relativa ó caso basco. Houbo unha época na que en Euscadi non se dispoñía de investigadores novos como agora, e pedíannos ós americanos que afrontasemos ese labor. O que eu podo facer é expoñer o meu criterio sobre o tema, pero soamente desde o punto de vista de alguén alleo á cuestión. Eu, sempre desde a psicoloxía, intento averiguar cál é o punto de vista interno, qué é o que fai a xente desde dentro, qué pensan, cómo ven a cuestión, porque realmente é iso o que determina a situación. Persoalmente non teño demasiada fe nas visións externas, nas teorías xerais que soamente teñen en consideración cuestións xenéricas. Creo, pola contra, que hai que chegar a descubrir a dinámica interna, ver ónde están as partes, os intereses, os conflictos internos; porque entender a cuestión non é o mesmo ca estar involucrado nela, ou ter certa responsabilidade, ou mesmo intervir nela directamente. Eu nunca acatei a intervención da ciencia social americana, e respecto ós novos grupos americanos, eu traballei moito con eles durante un longo período de tempo. Estiven axudándoos pero todos os grupos minoritarios son pequenas plumas no vento que voan dun lado para outro. No que se refire ós grupos minoritarios en Europa, os que sobreviven son uns poucos: o irlandés, o basco e mesmo o catalán. Eu non me impliquei demasiado nesta cuestións porque pensaba que eran bos, e sempre me sinto atraído polos que son máis dubidosos ou discutibles, porque non é crible o que están a facer. Estamos falando dun tema moi cru, tendo en conta que sempre haberá algunhas linguas que terán máis éxito ca outras. Xa son moitas as veces que estiven en contacto cos casos irlandés, basco e frisón, e no que resta de ano teño que preparar un relatorio sobre o que sucedeu con estas tres linguas nos últimos cinco anos. En xeral, creo que os bascos fixeron grandes progresos nestes últimos cinco anos. Antes non sabía deles, non oíra nin vira nada acerca da súa historia, pero desde hai

agora uns dez anos comezou a interesarme o tema. Sen embargo, eu diría que agora están pasando unha etapa moi perigosa. Creo que se ergueron demasiado rápido cara ó plano máis elevado, cara ó plano de maior risco, a televisión ou os ordenadores, todas esas cousas que permiten, por exemplo, quedar toda a noite vendo programas de televisión en basco.

—¿Como ve, desde a súa perspectiva externa, a situación social da lingua galega?

—É demasiado pronto. Tiña moitas ganas de vir aquí, hai moito tempo que quería vir a Galicia. No primeiro congreso basco, en Álava-Araba, alguén se achegou a min e me dixo: "Agora debería vir a Galicia". E eu contesteille: "Estupendo; encantaríame ir e averiguar máis cousas sobre o caso galego porque non sei nada sobre el". Así que, na miña opinión, destes tres casos é o máis rudimentario, o máis atrasado, o menos desenvolvido, se cadra o menos prometedor pero iso fai que me pareza máis interesante.

Todos estamos destinados a repetir sempre os mesmos erros, cada xeración de estudiosos está condenada a repetir os mesmos erros que a xeración anterior. Observei que cando os estudiantes comentaban o caso do catalán de Barcelona e o catalán de Valencia, parecía que os bascos comentaban entre eles: "¡Quen nos derá a nós esa situación! ¡Ogallá puidesemos estar agora onde estabades vós hai cinco ou dez anos!".

Estou intentando facer todo tipo de comparacións internas. Iso é o que hai que facer, comparacións internas, pero o risco que se corre é precipitarse e querer realizar os mesmos avances que os outros están acadando. Os bascos están intentando seguir os mesmos pasos que os cataláns, cando os cataláns poderían estar facendo cousas que ninguén máis podería facer porque a súa situación é moi diferente. Así que unha cousa é establecer comparanzas e ter ideas e outra moi distinta é copiar ós outros, como ocorre neste caso. E moito me temo que neste gran contexto político poderían estar copíandoos dun xeito demasiado acelerado. Creo que os bascos se precipitaron en moitas cousas, as máis das veces a un nivel alto de poder institucional, e iso porque os cataláns estaban aí. Ese non é probablemente o mellor camiño para os bascos, eles preferirían escribir ó seu xeito un pequeño parágrafo dicindo: "Non esquezades que as linguas son transmitidas nos fogares, na familia, no barrio". Non se pode esquecer que eses son os medios de transmisión máis importantes mentres que, pola contra, eles queren gastar o seu diñeiro nunha campaña publicitaria recomendándolle ó cidadán que escoite a radio basca. Quizais debería poñerse máis énfase no traballo que se fai no propio sitio, aquí, xa saben, como na planificación da comunidade, na planificación dos barrios, prestar axuda ós

pais novos, subministrarlles servicios sociais nos casos nos que as nais que viven en barrios quedan na casa cos seus nenos no canto de iren os dous traballar para que non manden os nenos á gardería ó coidado de alguén que non sabe falarlle en éuscaro.

—Nunha das súas intervencións no simposio[8] vostede apuntaba que a institución universitaria, malia constituír un contexto fundamental para a promoción dunha lingua minoritaria, ten unha importancia relativa, polo menos en certos contextos occidentais e, en todo caso, non é un elemento nuclear e imprescindible para a supervivencia das variedades minoritarias.

—A universidade é, ó mesmo tempo, o maior potencial e o maior perigo con respecto ó avance no estudio das linguas. Comezando cos perigos que entraña, nas universidades normalmente non se fala a lingua propia do estudiante, e a universidade occidental, ben sexa de tipo tradicional ou non, intenta introducir os estudiantes nas teorías máis avanzadas, nas máis xerais, dunha importancia moi local, moi nacional e dar así unha oportunidade á capacidade social. Eu diría que nos círculos máis elevados o problema radicaría en dedicarse, por exemplo, a estudiar só o mundo da química galega, deixando de lado a química en xeral. No mundo internacional das ideas, moi poucas linguas minoritarias poden soportar eses niveis de competencia. Non se pode tomar o ámbito da universidade tan axiña porque non hai profesores nin manuais onde se poidan aprender esas linguas minoritarias e mesmo universidades de recoñecido prestixio onde se fala alemán, francés ou español están tamén baixo a presión do inglés, as súas propias linguas vense presionadas e os estudiantes quéixanse de que todo o que teñen que ler nos seus estudios de psicoloxía, enxeñería ou medicina ou calquera outro tipo de estudios, está en inglés. Un informe da universidade revelaba que os estudiantes tiñan todo o necesario para os seus estudios na súa propia lingua, agás no caso daqueles estudios onde se precisa ler temas xerais en inglés, ou naqueloutro caso en que os profesores correspondentes son de fala inglesa como en medicina na que case todo está escrito en inglés. Así que velaí o risco que se corre. Por unha banda, ¿que debería de facer un movemento lingüístico para tentar gañar o ámbito da universidade?, ¿habería que intentar desfacerse dos libros existentes na biblioteca en inglés ou en español?, ¿intentar traducilos ó galego?, ¿que se debería facer nun país onde exista unha lingua minoritaria?

Por outra banda, os estudiantes que están na universidade atópanse nun momento decisivo da súa vida, axiña casarán e terán fillos. Atópanse no intre da transmisión xeracional. É o momento en que comezan a

8. Facemos referencia ó relatorio que Fishman presentou no simposio *A universidade na torre de Babel. Multilingüismo e universidade* (Santiago de Compostela, 2-3 de xullo de 1996), xa citado na introducción desta entrevista.

formar as súas familias, en que comezarán a ter fillos e a construcción da linguaxe transmitirase ou non en virtude das súas propias accións. ¿Os fillos xa casados serían receptivos a estas linguas, ó noso idioma, ou non? ¿Educarían ben os seus respectivos fillos nesa lingua ou non? Un movemento lingüístico debería ter en conta este tipo de asuntos moito máis có conxunto de asuntos formais como tal lingua minoritaria, xa que non podería afrontar doutro xeito a enorme oposición coa que xa conta. Creo, polo tanto, que hai que lle prestar unha grande atención ó proceso de formación da familia xa na propia universidade, aprendendo a usalo como pais porque, en xeral, non se sabe utilizar a lingua cos propios fillos. Un xa non se lembra da lingua que empregaban con un, así que ¿como utilizala cos fillos agora? Pois, por exemplo, xuntando os estudiantes en agrupacións e en proxectos comúns e isto viría a ser, xa que logo, o caldo de cultivo, se se quere expresar deste xeito, das diferencias de uso da lingua entre a mocidade, e iso é algo que xorde na universidade. A lingua que se está a ensinar agora non é a lingua que se ensinou noutrora, aínda que pode que haxa estructuras da lingua que sigan servindo para calquera cousa. Así que, en xeral, eu vexo a universidade como un campo importante do que se debe falar, non só como o nivel máis alto de estudios dunha lingua, ou onde se traduzan todos os libros ou mesmo onde se faga un determinado estudio da lingua.

—*Galicia é tradicionalmente un país de emigrantes. A xente galega emigrou durante moitos anos a América do Sur, América do Norte, Alemaña –onde se calcula que haberá uns 80.000 galegos–, Francia, Suíza, Inglaterra, Cataluña, Madrid, etc. Por outra parte, Galicia é un país moi pouco desenvolvido económica e industrialmente, e esta vén sendo unha das razóns do relativamente gran nivel de conservación da lingua galega que chegou ós nosos días, debido a ese grao de ruralización. Galicia foi sempre, e aínda o é hoxe, un país moi rural. Daquela, o problema fundamental de Galicia é cómo levantar o país, cómo desenvolver socioeconomicamente o país. En consecuencia, para aqueles que traballamos no eido da lingua, unha das cuestións que máis nos preocupan é qué medidas de planificación lingüística han ser adoptadas para que vaian á par das medidas de planificación económica, social, etc. tendentes a un desenvolvemento global do país. ¿É isto posible ou non?*

—A meirande parte do traballo de planificación lingüística levado a cabo nos países desenvolvidos está en relación, por unha banda, coa educación e pola outra co labor das Academias, sobre todo no tocante á modernización do léxico. Ás veces son poucas as Academias e insuficiente a planificación lingüística da que se chegan a responsabilizar. Por exemplo, no caso de Malaisia, a axencia de planificación lingüística era tamén a editorial máis importante do país, de xeito que todos os libros de texto que ían ser publicados tiñan que ter a aprobación desta

axencia de planificación lingüística, polo tanto, os diferentes puntos de vista que se manexaban eran os que a Academia quería. Por outro lado, o goberno era responsable das decisións que tomaban no tocante á política que ían seguir. O que intento dicir é que vostedes me informaron acerca de cómo e por qué se leva a cabo esta planificación en Galicia, pero ¿está o goberno a favor ou non o está?, ¿van vostedes ter un lingüista traballando na Real Academia Galega da Lingua na corrección de textos ou vai facerse cargo tamén a Academia de supervisar a lingua empregada na radio e nos libros publicados? Non sei cómo aumentaría a planificación lingüística na práctica, pero non creo que a planificación lingüística das linguas minoritarias sexa mellor que a marabilla de Malaisia. O malaio era só unha lingua minoritaria, feble, no senso de que ó longo da historia non se denunciara o seu sometemento ó poder colonial. Pero todo o mundo falaba malaio, tiña un poder absoluto, e eran indiferentes coas súas propias minorías. ¿Hai outras minorías en Galicia? Non o sei, pero ¿quen vai estar de acordo?, porque cando un vai ás illas frisonas e averigua que hai outras minorías nas illas que non falan o frisón, senón que falan linguas incluso máis minoritarias có frisón, cre que os frisóns están exercendo unha presión sobre eles. Así que, no caso dos malaios, estes exercen unha gran presión sobre os támiles que veñen traballar ás grandes plantacións, exercen presión sobre os chineses. Non estou tratando de xustificar o que é inxustificable.

Hai moitas cousas que non sei sobre Galicia. Pero en relación á súa lingua, en tanto que lingua minoritaria, o problema radica en que a xente non fala galego fóra das zonas rurais, tal e como sería desexable, e mesmo a xente abandona as zonas rurais para trasladarse a outros países ou zonas urbanas onde o galego non se fala demasiado. O galego ten moitos problemas e creo que unha planificación das linguas minoritarias non debería asumir a competencia máis difícil, ese non é o terreo onde levar a loita. Está totalmente claro que se vai perder a batalla por mor do control dos medios de comunicación, do ensino universitario, do comercio internacional ou das relacións internacionais. O que non vexo claro é que unha planificación lingüística en Galicia teña que pasar por que se traduzan ó galego os comandos do programa WordPerfect, ou que cando un sente diante do seu ordenador poida ler o correo electrónico en galego. Esa é unha victoria que non ten moito senso. Iso pode conseguirse investindo uns cantos miles de dólares pero non por iso a xente vai empregar máis o galego. Pola contra, o que si parece realmente importante é, por exemplo, conseguir que a xente non abandone as zonas rurais. E no tocante ós barrios urbanos existentes nas periferias das cidades galegas, que gozan de bos servicios, habería que conseguir que a xente quixese vivir neles, neses barrios nos que aínda se fala galego. Iso si parece importante. Resulta

difícil que as linguas que veñen de fóra penetren, mentres que é máis fácil para as linguas minoritarias, que xa están dentro, ter o seu propio caldo de cultivo. Todo isto depende dunha cuestión demográfica. Cando a Academia da Lingua Hebrea comezou os seus traballos, o primeiro léxico especializado que fixo foi sobre carpintería. A carpintería consiste en facer obxectos de madeira para a casa, ademais do vocabulario relacionado coa construcción dunha mesa ou as ferramentas que se utilizan na casa, iso é carpintería. ¿Por que elixiron precisamente o campo da carpintería? Pois esa foi unha boa decisión e non, por suposto, poque todos eles fosen carpinteiros, senón porque o que querían era comezar a traballar co vocabulario relativo á vida cotiá. Creo que a planificación lingüística das linguas minoritarias debe centrarse precisamente na vida cotiá da xente, no nivel máis íntimo, no nivel das comunidades de veciños ou nos barrios. Os servicios sociais, hoxe en día, teñen que estar involucrados niso, no tipo de asociacións e nas súas actividades, nas actividades sociais. Pero isto é así soamente desde un punto de vista lingüístico, pero desde o punto de vista dunha planificación social, ¿que se pode facer para manter a xente nos barrios onde vive? Non ten que significar que todos teñan que ser granxeiros. Resulta moito máis fácil manter viva unha lingua cando esta se falou noutrora porque todos recorremos a ela unha e outra vez. Iso non significa que teña que ser a única lingua que se deba saber, non se pode facer isto, existe xente que quere falar en castelán. Non se debe enfrontar nunca dúas linguas, pódese dominar tanto a unha como a outra. Temos que intentar evitar calquera tipo de polémica, non pode ser "ou esta ou aquela", aínda que haxa que establecer e conservar unha delas e un estilo de vida. Este será o momento en que teñan o seu propio espacio, o que se lle chama diglosia funcional, a súa importancia nunha diglosia baseada na clase social. O ideal sería que o galego tivese o seu propio espacio na vida de todos, e niso debería de consistir unha planificación lingüística, debería achegarse máis a unha planificación social con respecto á lingua, máis que poñer a lingua no cumio. De todos os xeitos, o basco e o frisón chegaron a un compromiso pero eu sempre dixen que unha lingua minoritaria ten que saber ónde loitar, ten que saber escoller o lugar da batalla, ten que saber se vai loitar, desde o liderado, para o fogar, para a veciñanza. Todo está relacionado, pero a liña de investigación que eles escolleron é máis interesante ca outras. Creo que hai que prestar grande atención á universidade, porque está no punto de encontro dunha nova xeración que está medrando, transformándose en adultos, e aí estaría a conservación da lingua. Os anos na universidade son realmente cruciais.

Resulta necesaria unha nova planificación social nas barriadas xa existentes, nas cidades, que atraia novos veciños e que se convirtan

nuns marabillosos complexos veciñais onde todo o mundo queira vivir e onde a lingua vehicular sexa o galego. Unha planificación destes barrios veciñais é a que cómpre para logo levar a cabo unha planificación lingüística das linguas minoritarias, non como fixeron os cataláns ou como fixeron os malaios.

Un sociolingüista interesado no campo do galego debería intentar levar a cabo accións que fosen do maior interese posible, baseadas no galego e a través do galego, para traballar sobre as teorías e a interacción coas teorías que interesan a todo o mundo. O interese externo polos estudios que estades a realizar sobre o galego é crecente, é un tema de interese xeral e, daquela, o sociolingüista galego, á parte de centrarse directamente sobre a problemática concreta do galego, debería acceder e proporcionarlle unha información xeral que puxese o galego en contacto coas teorías e perspectivas procedentes dos autores e intelectuais máis sobranceiros nestes temas. Isto sería bo para o galego e tamén para a sociolingüística.

—*¿Que papel lle está reservado ó español, unha lingua importante nos Estados Unidos, na polémica* English only/English too*? ¿Cal cre que será o estatus político do español nun prazo medio ou longo?*

—Non creo que eu sexa un bo profeta. Pode explicarse por qué sucedeu isto pero é difícil saber o que vai ocorrer no futuro. O peor que lle pode suceder ó español é a súa dependencia. Poida que existan vinte ou trinta millóns de falantes pero teñen medo a falalo en voz alta. A dependencia do español está en relación coa emigración desa terceira ou cuarta xeración de hispanos que seguen, en realidade, aprendendo a falar en español porque viven en comunidades ou barrios de españois. Socialmente non progresaron, linguisticamente eran anglófilos pero non melloraron socialmente e, daquela, os emigrantes van vivir a aqueles barrios onde a xente maior e os nenos aprenden a lingua dos emigrantes, non a dos seus pais. Isto quere dicir que sen a emigración o español desaparecería. Os emigrantes están converténdose nun novo problema social para a oposición reaccionaria; a inmigración e o español están en relación cos problemas do paro, cos problemas dos impostos ou dos servicios sociais, isto é o punto central do discurso do *English only*. Así que se pode dicir que a importancia da lingua depende dos inmigrantes pobres e ilegais e esa é a razón que con máis forza se esgrime no apoio do *English only*.

O ano pasado precisamente realicei un traballo cos meus alumnos da Universidade de Stanford intentando averiguar e explicar cáles son as características fundamentais das persoas que apoian o *English only*, características de tipo demográfico, actitudinais e ideolóxicas, e a máis alta puntuación de apoio ó *English only* rexistrábase entre a denomi-

nada "escala F" (escala dos fatuos, dos necios). Estes adoitaban dicir algo semellante a que o que aquel país, Estados Unidos, necesita é un líder forte que lle dixese a todo o mundo o que debe facer, e así se evitaría que todo o mundo actuase dun xeito individual; habería que dicirlle a xente cál é o problema, cómo se deberían comportar e de non se comportaren como é debido deberían ser arrestados. Fundamentalmente, o que representan é unha personalidade autoritaria, isto é o que mellor e máis fielmente supón o *English only*. Esta expresión evidencia unha ideoloxía política reaccionaria, ideoloxicamente fatua ou necia, e a existencia dun gran número de inmigrantes de fala hispana ponos nerviosos e fai que reaccionen ante estes inmigrantes e así se cuestionen se se debería disparar contra eles xa na mesma fronteira, ou de non ser necesario dispararlles, mantelos na fronteira vixiados con armas. Esa é a alternativa, a vantaxe desta postura.

A. M. L. S.
X. P. R. Y.

O realismo na tradición pictórica norteamericana. Apuntamentos sobre Winslow Homer

Miguel Fernández

Na Europa de hoxe existe un gran descoñecemento da pintura norteamericana, feito explicable pola riqueza da nosa pintura e por unha certa inxustiza cara á cultura dese país, ó que lle recoñecemos pouco máis que a súa capacidade e pulo económico.

Entre os moitos artistas notables de América do Norte, un non pode menos que deixarse levar pola personalidade de W. Homer e pola creatividade e novidade que significaron a súa técnica e temática naturalistas, sobre todo na acuarela, na que foi un recoñecido mestre e inventor dun estilo que influíu grandemente nas seguintes xeracións.

A moitos galegos gustaríalles que Homer tivese nacido en Galicia. A súa mirada sobre o mundo e a natureza estaban moi pretos da nosa terra: o mar batendo nas rochas da costa, as mulleres agardando a volta dos mariñeiros, os naufraxios, a praia, a vida e a xente nas granxas, os nenos a xogar, a pesca nos ríos e regatos, os outonos de caza nas montañas, o amor ós animais nos seus cadros de cervos ou troitas brincando eran, como para moitos pintores realistas galegos, os seus temas favoritos. Tamén o ton melodramático dos seus temas vai ben co gusto da pintura costumista que se facía ata hai ben pouco, moi distinta da torrenteira obrigada de informalismo oficialmente loado e premiado que ten esquecido a pintura figurativa tradicional.

¿E quen foi este home que tanto deu que falar, de quen tanto se escribiu e tantos aprenderon? Pois foi un home pequeno, teimudo, túzaro, aburrido e amante da soidade, que prefería lembrar o mar, as nubes e as árbores a andar no medio das cousas. Introvertido, non semellou ter máis vida interior que a que trasloce das súas pinturas nin podía

expresar os seus sentimentos sen axuda da súa arte; reservado e inteli-xente, nunca quixo falar do propio traballo, pero tampouco do alleo; de boa familia e esmerada educación, gustáballe sen embargo xuntarse con cazadores e xente do mar. A súa actitude coas mulleres foi un misterio. Aínda que lle fixo as beiras a moitas, sempre adorándoas, tal e como amosa a súa obra, nunca chegou a casar. Viviu sempre co seu pai e cun irmán, tiña medo dos estraños e devecía polo aire libre.

Naceu en Boston, en febreiro de 1836. A nai foi unha boa pintora de acuarela. Despois de dous anos como aprendiz de litógrafo comercial, Homer comezou como ilustrador independente, chegando a ser, xa en 1960, un dos máis importantes de América. Traballou para as revistas máis prestixiosas, como a *Harper's Weekly* de Nova York. Na ilustración, como en todo o que emprendeu como artista, foi autodidacta. Cando se percorre a súa obra e a súa vida, semella como se o pintor non se fiase dos mestres, dos libros, da tradición, nin mesmo da arte doutra xente e todo o aprendese por si mesmo con moito esforzo.

Intentou recibir clases na National Academy of Design e cando decidiu ir a Europa para "mellorar", a Guerra Civil non llo permitiu. Non parece que iso lle causase unha gran decepción, a xulgar polo que dixo anos máis tarde: "se alguén quere ser artista non debe xamais mirar outros cadros que os seus". En 1862 mercou un equipo básico e comezou a pintar do natural e da natureza, camiño elixido por moitos artistas norteamericanos; fuxindo dos métodos académicos e das correntes establecidas, acolleuse á grande escola da natureza.

Nos anos sesenta abandonou a ilustración e fixo óleos de gran calidade, forza e orixinalidade. Cansado, quizais, de que durante moitos anos a crítica lle chamase "artista prometedor" ou enxergando, se cadra, na acuarela unha maior rendibilidade para a súa pintura, cambia o óleo pola acuarela. O novo medio representou sen dúbida para Homer un fin en si mesmo, mais tamén un xeito de atopar e rexistrar efectos naturais que máis tarde levaba a óleos ou a acuarelas máis completas e meditadas.

Foi no verán do ano 1873, xa con trinta e sete anos e sendo un pintor consagrado, cando pintou para Harper's as súas primeiras acuarelas en serio, ás que lle habían seguir case setecentas máis, nun dos logros máis importantes da historia da arte norteamericana. A rapidez, limpeza e obrigada sinxeleza dos temas, o fino traballo dos pigmentos transparentes e lixeiros aproveitando a branca textura do papel, colocan a Homer do lado dun peculiar impresionismo, aínda que nun medio, a acuarela, no que todos os impresionistas franceses fracasaron. Sempre desde un vigoroso naturalismo, a técnica é paralela ó impresionismo francés: formas grandes suaves e esvaídas polo efecto do sol na

pupila (o que diminúe a capacidade do ollo de ver con exactitude), luz nun segundo plano e espacio pictórico pouco profundo que, sen embargo, suxire profundidade e proporciona unidade atmosférica ás composicións.

O pintor mantivo cara á acuarela unha postura de gran liberdade, e non só non se sentiu nunca escravo das súas principais propiedades (espontaneidade e rapidez), senón que foi un mestre practicándoas no papel, sendo certo, sen embargo, que cando volvía ó óleo, aínda que levaba consigo a luz da acuarela, nunca puido librarse dunha certa falla de vibración na cor. Tema de discusión foi o acabado dos seus cadros. Os críticos, que o admiraban por outros aspectos técnicos, percibían nas súas obras algo inconcluso, como se estivesen abandonadas ou sen rematar. Hoxe pénsase que o que semellaba unha falla de técnica era, ó contrario, unha meditada condición da súa linguaxe pictórica e do seu estilo persoal, especialmente na acuarela, medio que, pola súa rapidez de execución, lle ofrecía máis facilidade na procura de efectos, impresións, luz, cor e atmosfera no papel.

A preferencia de Homer por pintar ó aire libre, equipado só co seu equipo portátil, fíxolle posible reflectir a natureza con frescura e limpeza. Atrás o pesado equipo de óleo, esquecidos os problemas do mundo, bastáballe con deixar correr a súa mirada de rapaz asombrado para poñer unha ledicia especial nas formas, no movemento, na cor. Ton, cor e composición foron experimentados e estudiados por Homer de xeito novidoso; véxase senón o seu *Breezing up,* que lembro agora cun bote completamente á esquerda do cadro, case que saíndo fóra, e mantendo o equilibrio cunha zona baleira á dereita.

En 1886 visitou Francia durante case un ano, período da súa vida que non gusta ós historiadores da arte, sempre tan amantes dos datos, porque non deixou nada escrito sobre o que alí viu e admirou, nin o seu estilo pareceu influído por esa estancia. Resulta curioso que Homer, canto máis tratou coa arte dos demais, máis propia se volvía a súa pintura, coma se posuíse un sistema persoal para protexer a súa identidade artística. O que puido aprender en Francia serviu só para para facer máis forte o seu característico pragmatismo americano e a liña recta do seu propio pensamento.

Dous feitos marcaron a súa vida e a súa pintura para sempre: a viaxe a Inglaterra na primavera de 1881 e, dous anos máis tarde, o seu illamento en Prout's Neck, Maine, onde viviu o resto da súa vida. En Inglaterra visitou o British Museum e a National Gallery, amais de pintar unha bonita acuarela das casas do Parlamento. Residiu en Cullercoats, pequena aldea de pescadores no Norte, preto de Tynemouh e moi lonxe da capital e do ambiente artístico. Alí observou

a dura vida dos mariñeiros e das súas familias, en loita permanente coa mar, o que afectou á súa pintura: a súa paleta volveuse máis restrinxida, as formas cobraron máis peso, volume e importancia e os temas maduraron, gañando seriedade e forza poética. Rebaixou os valores das cores, puxando cambios sutís de luz e abandonando a violencia coa que se expresara tempo atrás. O realismo e a saudade desta época quedan patentes en fermosas escenas de praias entre fusco e lusco coa silueta dunha ou máis mulleres en primeiro plano.

A forza brutal do Mar do Norte é ben coñecida por todos os pescadores. Non poucos deixaron a vida nesas augas, entre eles moitos galegos. Un mar pouco fondo, cheo de peixes e de vida mariña, famoso polas súas treboadas, marés e baixíos, ameaza a seguridade de calquera que faga da pesca o seu modo de vida. Os mariñeiros no mar, e na terra... esas mulleres, esposas, irmás ou fillas de pescadores, vixiando e agardando polos homes na praia ou arremangadas e case desafiantes no medio da treboada, teñen algo de heroico, quizais de mitolóxico. Elas, e non o mar nin o vento, son as verdadeiras forzas da natureza e Homer (que non é galego pero o sabe) réndelles homenaxe en *Girl in Red Stockings, Inside the Bar, Tynemouth.*

A saudade e o feitizo dos perigos do mar non o abandonaron xamais, coincidindo nisto co gusto do seu tempo polo melodrama. Un psicanalista diría que en Homer, como en Poe, hai unha conexión inconsciente entre mar e sexo, como suxiren as escenas de mulleres salvadas dun naufraxio cos seus vestidos mollados transparentando os seus corpos espidos. Non se busque, sen embargo (e non porque lle faltase talento ou habilidade), nudez temática no noso pintor. Sexa por inhibición ou polo que for, o certo é que Homer (como Stephen Crane, outro realista literal) necesitaba o movemento de figuras ó aire libre, como as ondas ou os peixes brincando no sedal fóra da auga.

Foise ó mar cos barcos pesqueiros e pintou de forma sen igual a loita do home coa natureza: un pescador bogando entre as ondas máis enormes nun bote pequeno mira estoicamente o seu barco-nai, a piques de perderse na néboa. Nun gran buque no medio da mar, dous homes, cos chubasqueiros e a roupa de auga encerada, miden a altura do sol para coñecer a situación, rutina na que asoma o destino agochado no traballo cotián. Ou *The lifeline*, no que dúas figuras penduran do cabo de salvamento: fóra do cadro, o naufraxio; dentro, só as ondas rompendo furiosas na costa, o home que fai o rescate e a muller desvanecida que leva en brazos. Todo pintado con precisión e sen sentimentalismo.

En 1883 fixo dun cortello do seu irmán Charles, en Prout's Necks, a uns quince quilómetros ó sur de Portland, un estudio mirando ó mar onde pintou as súas mellores acuarelas. Alí permaneceu en soidade, evitando a compaña, a non ser por necesidade. Gustou do círculo fami-

liar, do seu pai, irmáns e as súas familias, pero defendeu o dereito á vida privada, chegando a dicir: "Nunca tiven cama para hóspedes na miña casa. Fago o meu traballo. Nin home nin muller a menos dun quilómetro, e a sete quilómetros, o tren e o correo. Esta é a única vida que me deixa facer as miñas cousas. Coido que son o único home en New England que pode facelo. Son completamente feliz".

As viaxes fixéronlle medrar como artista. Fuxiu dos rigores do inverno en Maine sempre cara a terras máis quentes: ó Caribe, a Bermuda, a Nassau, a Florida e ós montes de Adirondacks, onde faría acuarelas sempre pensando na súa posterior venda. De Adirondacks valería unha soa obra, *Jumping Trout* (1889), cunha troita brincando fóra do río, para probar que Homer foi un dos máis grandes e doados mestres da acuarela de todos os tempos. Amais do soberbio manexo purista da acuarela, do uso do branco do papel, da limpeza dos lavados, algo lle dá a Homer un acento peculiar: a instantánea, o intre xusto, o segundo, a troita cachada no apoxeo do chimpo. Para os que sospeitan que este cadro puidese ter sido feito coa axuda da fotografía (a cámara converteuse pouco despois en compañeira habitual do pintor), digamos que foi realizado un ano despois de que George Eastman puxese no mercado a primeira cámara Kodak, aínda demasiado imperfecta para semellante marabilla técnica. A troita estaría, digo eu, enriba da mesa cando serviu de modelo, pero Homer, nese intre, amais de describir o que vía, estaba poñendo a súa imaxinación na descrición, afastándose así da pura contemplación característica da escola inglesa.

Nas Bahamas, enchido de luz e de cor, atopamos de novo a súa obsesión polo corpo humano. Agora volve á súa visión panteísta da natureza: abandona parcialmente pasadas inhibicións e pinta os corpos soberbios dos pescadores nativos. Así en *Shark Fishing* e *The Turtle Pound.* Deslumbrado polo sol do sur, a súa paleta de cores adquire unha nova dimensión. Mirando *Road in Bermuda* sospeitamos a impresión que lle causou o contraste do branco das casas co azul do mar baixo o sol tropical, ou a transparencia das augas, pintadas con mestría en *Taking on Wet Provisions* (1903). A densa vexetación de Florida impactoulle nos sentidos, como se ve en *In the Jungle, Florida,* obra chea de organización e harmonía nas cores. Abraiado ante as forzas desatadas da natureza, son famosas as súas interpretacións dos furacáns das Bahamas: as palmeiras medio vencidas polo vento e o ceo negro cheo de nubes espantadas.

Malia unha serie de enfermidades, mantívose activo e pintando ata a fin dos seus días, sen deixar de pescar e viaxar e presumindo sempre de boa saúde. As derradeiras acuarelas amosan un enorme amor pola vida, ledicia na cor, brillantez na luz e habilidade maxistral no traballo

coa auga. É o Winslow Homer de sempre, aquel que un día dixera: "Vou permanecer para sempre polas miñas acuarelas". Morreu en 1910, en Prout's Neck, cando andaba nos setenta e catro.

M. F.

CRONOLOXÍA BIOGRÁFICA

1836. Nace o 24 de febreiro en Boston, Massachusetts.

1854. Aprendiz de litógrafo durante tres anos con J. H Bufford, en Boston. Comeza como ilustrador independente.

1857. Vaise a Nova York, onde en 1861 estudia na National Academy of Design.

1862. Primeiras pinturas ó óleo. Contactos co exército, no Potomac, Washington.

1863-1864. Viaxes á fonte da Guerra Civil. Pinturas e ilustracións de guerra para o Harper's Weekly.

1866-67. Viaxa a París, Francia.

1868-70. Veráns nas White Mountains, New Hampshire, e nos montes de Adirondacks.

1872. Traládase a a un estudio da rúa 10 de Nova York.

1873. Verán en Gloucester, Massachusetts. Primeira serie de acuarelas.

1875. Derradeiras ilustracións para o Harper's. Primeira visita a Prout's Neck, Maine.

1881. Viaxa a Inglaterra na primavera. Queda en Tynemouth. Acuarelas e óleos de pescadores e mulleres. Volve a Nova York en novembro de 1882.

1883. Vaise definitivamente de Nova York para Prout's Neck, Maine. Desde entón pasa moitos invernos en Nassau, nas Bahamas, en Cuba, en Florida, así como veráns e outonos nos montes Adirondacks.

1893. Visita e exposición mundial de Chicago. Gaña unha medalla de ouro por *The Gale.*

1894. A Academia de Belas Artes de Pensilvania merca *Fox Hunt* por 1.200 dólares. Visita Quebec, Canadá, en outubro.

1906. Longa enfermidade no verán.

1908. Derradeira viaxe a Florida en marzo. Verán en Adirondacks.

1910 Morre o 29 de setembro en Prout's Neck.

Decadencia estética. Decadentismo artístico

Baldomero Fernández Ramos

I. TERMINOLOXÍA E CARACTERIZACIÓN

1. Referencias históricas e interpretativas

Poderían resumirse en tres as aproximacións historiográficas que a teoría e a crítica estéticas fixeron respecto ó fenómeno da Decadencia, sendo xusto aclarar que con moi escasas excepcións este achegamento realizouse de forma global, ben por se estudiaren illadamente as distintas manifestacións artísticas ou porque o achegamento se circunscribe nunha área nacional concreta, ben porque o enfoque crítico non fornece a cobertura necesaria para explicar a complexidade deste fenómeno.

A primeira delas debémoslla ó Idealismo finisecular, que define a Decadencia desde unha perspectiva que concilia unha dobre orientación: histórica por unha banda e estilística pola outra.

Esta aproximación diacrónica tradicional aínda hoxe se segue a manexar e resulta se cadra a maior causante dos equívocos que sobre este concepto se propiciaron por parte da crítica, sobre todo literaria, á hora de valorar individualizadamente as obras desta época.

E así, para autores como Benedetto Croce, o Decadentismo vén sendo un movemento basicamente literario localizado orixinariamente en Francia entre os anos 1880 e 1890, anos nos que Paul Verlaine edita a revista *Le Décadent* e publica en *Lutèce* as biografías de poetas tan dispares como Stéphane Mallarmé, Jules Laforgue ou Arthur Rimbaud ós que bautiza no seu conxunto como "poetas malditos" ("Les poètes

maudits"), e que pasa logo a outros países europeos adoptando características particulares que en ningún caso diverxen do seu modelo.

En Inglaterra, poderiamos rastrexar as pegadas cronolóxicas e estéticas do Decadentismo se seguimos os pasos do movemento esteticista —do que non resulta fácil deslindarse— a partir da segunda metade do século, é dicir, durante o período que media entre o Prerrafaelismo e os anos nos que escribe Oscar Wilde.

Noutros países como Italia, Portugal ou España, o Decadentismo adoita caracterizarse a partir das obras de autores como D'Annunzio, Mário de Sá Carneiro ou o Valle-Inclán da fin de século, apoiándose en parámetros históricos e estéticos propios do Decadentismo francés que —como veremos no seguinte apartado— nalgúns casos non fai máis que crear equívocos coa pretensión de simplificar a complexidade do seu obxecto de estudio.

Esta aproximación historicista non afronta, xa que logo, o estudio da Decadencia entendida como terra de cultivo da renovación da arte europea, arte que tería como froito máis acabado o Simbolismo mallarmeano, senón que traza os caracteres globais que dan forma ó Decadentismo entendido como práctica artística localizada nun tempo e nuns espacios identificables externamente.

A segunda das aproximacións teóricas que se fixeron ó Decadentismo provén da crítica marxista dos anos 60-70 e moi especialmente de György Lukács e Arnold Hauser.

Segundo estes autores, a Decadencia é un fenómeno cultural que agroma en toda Europa ó abeiro da crise socio-económica que se produce na segunda metade do século como consecuencia do poder centralista do Estado e a loita de clases propiciada pola miseria económica e moral que se vive nas cidades. Xorde entón no seo da sociedade a figura do bohemio ou do dandi, posuidores dunha caracterización que para o marxismo pasa pola referencia a estas dúas coordenadas: o rexeitamento antiburgués da orde establecida e a idea que fomenta o progreso, e a ambición social como postura estética.

Se ben é certo que desde este enfoque a Decadencia adopta unha dimensión social que a crítica idealista non lle concedía, ambos os dous puntos de vista localizan a súa atención sobre aspectos externos, eludindo analizar o punto de enlace entre o obxecto estético (a realidade) e o obxecto artístico (a obra de arte). É dicir, eludindo o suxeito da creación, ou o que vén sendo o mesmo, a dimensión dialéctica que este adquire entre os dous polos do proceso creativo.

E, como facilmente se pode deducir, tal análise do Decadentismo como movemento basicamente literario aparece en ambas as dúas correntes como caracterizado con asomos negativistas ó consideralo

unha especie de encistamento estético entre o chamado Esteticismo —mantido en Francia por Verlaine ou J. K. Huysmans, en Inglaterra por Oscar Wilde ou Aubrey Beardsley e en Austria por H. Von Hofmannsthal ou Gustav Klimt— e o Simbolismo, principalmente francés, xa que tanto en Inglaterra como en Alemaña ou Austria este movemento de renovación non tomará forma definitiva ata a segunda década do século XX. Isto denota, xa que logo, que tanto a crítica idealista como a crítica marxista non consideraron a Decadencia como fenómeno estético e ideolóxico senón como movemento artístico que en cada caso foi estudiado segundo condicionantes analíticos distintos pero con método e resultados coincidentes.

Esta mesma confusión interpretativa fomentouse ó utilizar indistintamente —tanto en contextos de teoría estética como en contextos de historiografía literaria— os termos de "Modernidade" e "Modernismo" para se referir metonimicamente, como no caso dos de "Decadencia" e "Decadentismo", ó todo como fenómeno estético e á parte como movemento artístico.

A última das aproximacións críticas á que faremos repaso neste capítulo remítenos ós estudios recentes que desde unha óptica máis xeral e interna se fixeron sobre a Decadencia. E a súa orientación será quizais a que mellor nos axude a comprender qué significa a Decadencia como postura moral e ideolóxica e como reflexión estética do artista da segunda metade do século XIX, ó verse obrigado a definir sistematicamente por primeira vez na tradición estética de Occidente, a relación co seu entorno e a buscar para o seu traballo de creación un soporte sobre o que fundalo e ó que poder adaptar dialecticamente a súa toma de conciencia da ruptura coa historia e coa súa circunstancia biográfica e social.

Baudelaire, se cadra a mente máis clara respecto desta tarefa fundacional do home da Modernidade, explícao con estas palabras: "Todo ser humano que dispón de capacidade creadora atópase completamente só e debe comezar desde o principio".

Convén aclarar, así mesmo, que esta aproximación crítica deriva nalgúns estudios cara a un tratamento psicanalítico, ás veces mesmo patolóxico, do fenómeno da Decadencia para explicar certas circunstancias autobiográficas que moi posiblemente haberían ter unha explicación máis crible se botasemos man das aportacións historiográfica e marxista antes descritas, polo que entendo que, na medida da posible complementariedade entre os tres enfoques, resultará de maior proveito conciliar as distintas texturas que nos permitan compoñer o complexo mural que caracteriza a renovación ou unha nova concepción estética —segundo os casos— que se produce en toda Europa desde mediados do seéculo XX.

2. *Referencias contextuais*

Resulta ineludible aclarar, chegados a este punto, que as orientacións críticas que estudiaron o Decadentismo como movemento artístico localizado espacial e cronoloxicamente deben explicarse como correlato do interese partidista que xorde cara á década dos 80 en Francia con autores como Barbey d'Aurevilly ou Paul Verlaine —lémbrese o seu soneto "Langueur" de 1883— que aproveitan, tanto para facer doutrina como para facer escola, os conceptos de "decadencia" e "decadente" que xa se utilizaban, como veremos, cunha significación moi distinta na obra de Baudelaire.

Esta indistinción, que ata os traballos de Mario Praz e máis recentemente de Elio Gioanola[1] non se resolve contundentemente, é a causante do galimatías terminolóxico e teórico que sobre este período se fomentou.

Mencionarei soamente, como nota explicativa que confirma esta obrigada distinción, o feito de que o Decadentismo como movemento histórico non tivo repercusión estética posterior a non ser nos casos de autores que o toman como punto de arranque ou como unha vertente máis das súas obras, mentres que a Decadencia como fenómeno estético de renovación fecunda desde Allan Poe e Baudelaire tanto a práctica como o pensamento artístico desde os anos en que escriben ata os nosos días.

Por iso, para estudiar as raíces da Decadencia como toma de conciencia da fractura que se produce coa tradición cultural e estética, e co entorno que condiciona a circunstancia biográfica do autor, atenderei ó caso francés, adaptado logo a todas as literaturas europeas —deténdome brevemente no caso hispano— e concretamente ó Baudelaire ensaísta, por considerar que, sobre todo nos seus escritos sobre "o cisne negro de Boston", é o autor que de forma máis reveladora nos ofrece as claves para entender a Decadencia non só contextualmente senón tamén histórica e esteticamente, se aceptamos que baixo estas dúas coordenadas se localiza o que co tempo se habería de recoñocer co nome de Modernidade.

No ensaio que Baudelaire escribiu como prefacio á súa traducción das *Novas historias extraordinaris* de Allan Poe, publicadas en 1857, lemos as súas primeiras liñas:

> ¡Literatura decadente! Palabras baleiras que adoito oímos saír, coa sonoridade dun bocexo enfático, das bocas desas esfinxes sen enigma que velan ante o portal sagrado da Estética clásica. Cada vez que atrona o irrefutable oráculo, podemos estar seguros de atopármonos perante unha obra máis divertida que a *Ilíada*. Trátase, sen lugar a dúbidas, dun

1. Gioanola, Elio. *Il decadentismo*. Edizioni Studium-Roma, Roma, 1993, 6ª ed.

> poema ou dunha novela no que todas as súas partes estan habilmente ordenadas para a sorpresa, de estilo magnificamente traballado, onde todos os recursos da linguaxe e da prosodia están utilizados por unha man impecable. Cando oio ruxir o anatema —que, dito sexa de paso, recae nalgún poeta preferido—, éntranme sempre desexos de responder: "¿Tomádesme por un bárbaro coma vós, crédesme capaz de aceptar diversións tan tristeiras como as vosas?"

Proseguindo máis embaixo:

> A expresión "literatura decadente" implica que hai unha gradación de literaturas: unha choromiqueira, outra pueril, outra adolescente, etc. Ese termo, quero dicir, supón algo fatal e providencial como un decreto ineluctable; e é absolutamente inxusto que nos boten en cara o cumprimento da misteriosa lei. Todo o que podo comprender da frase académica é que é vergonzoso obedecer a esta lei con pracer, e que nos convertemos en culpables gozando co noso destino.

Para rematar concluíndo:

> Pero aquilo que non pensaron os profesores empedernidos é que nas axitacións da vida tal complicación, tal combinación pode presentarse, dunha forma completamente inesperada para a súa sensatez escolar. É daquela cando o seu limitado idioma se fai impotente, como no caso —fenómeno que se cadra se multiplicará con variantes— de que unha nación se inicie coa decadencia e comece por onde outras rematan.

Dos fragmentos lidos pódense tirar dúas lecciónsque xustifican e confirman o que ata de aquí levamos dito:

Por unha banda que "decadente" e "decadentismo" eran termos empregados para facer referencia por boca de "profesores empedernidos" a unha forma característica de facer literatura, conforme a unha "misteriosa lei", que na década dos 80 condicionará estilisticamente a factura das obras de Verlaine e Huysmans en Francia, e no resto de Europa coas súas adaptacións máis ou menos esteticistas da mesma tendencia.

E pola outra, que os seus preceptos de base, aínda que non os únicos, se asentan sobre a perfección formal da obra de arte e sobre o seu aparente intranscendentalismo ideolóxico.

No ensaio de Baudelaire déixase constancia de cómo na metade do século as palabras "decadencia" e "decadente" tiñan un significado pexorativo fomentado tanto pola espontánea crítica de arte que atestaba a prensa como pola imperiosa necesidade que os artistas de serie B tiñan de superar o Romanticismo, botando man dun enguedellamento extemporáneo —como sucede co Parnasianismo na literatura francesa ou co Prerra-

faelismo na pintura inglesa— que finalmente a Historia da Arte valorou como as últimas rabexadas do mesmo peixe que pretendía engulir.

E conciencia clara disto tiña Baudelaire non só respecto ó Decadentismo senón tamén ó Romaticismo cando escribe nun pequeño artigo titulado "¿Que é o Romanticismo?" : "Para min o Romanticismo é a expresión máis recente, máis actual, do fermoso", onde deixa claro o seu talante crítico ó desbotar calquera moda ou proposta condicionada de renovación estética inspirada por ideas falaces de progreso que para el simbolizan "a herexía da decrepitude".

Pero ben andado o século, exactamente no ano 1886, pódese ler na revista francesa *Le Symboliste* palabras reveladoras sobre a toma de conciencia dunha estética nova que segundo o simbolista greco-francés Jean Moréas ten como precursor a Charles Baudelaire.

O máis interesante é ver cómo xa nestes anos Moréas percibe a estreita relación entre o Simbolismo que se está fraguando nesta década e a Decadencia como unha nova concepción ideolóxica e estética afastada dos excesos formais do "Decadentismo de escola". Por iso escribe Moréas: "Os chamados decadentes buscan ante todo na súa arte o puro concepto e o eterno símbolo, e reñen a ousadía de crer, con Edgar Poe, que o Fermoso é o único dominio lexítimo da poesía".

Explicando a continuación, que non é outro senón Baudelaire, como decadente neste sentido integrador, quen instaura este novo concepto do obxecto estético e do alcance da obra de creación a partir da asociación de sensacións como espacio en que se nos revela ese "bosque de símbolos que é o mundo". O seu soneto "Correspondances" é un bo exemplo disto e a el nos referiremos no último apartado.

Diciamos que o Decadentismo como movemento non ten que ver coa Decadencia como concepto estético máis do que pon en relación nunha creación metonímica á parte co todo ó que toma como referencia; e é por isto que o que nos anos 80 facía decadentistas a autores tan distintos como Gautier, Rimbaud, Verlaine ou Huysmans é hoxe algo que perdeu a súa relevancia, xa que deles só queda vivo o que os puxo en contacto co profundo cambio estético que se estaba producindo no seu país, e con el, en toda a Europa occidental, incluída Inglaterra.

Por iso quixera poñer o exemplo dun dos escritores —hispano neste caso— que adoptou o decadentismo como estética e non entendeu as raíces que a Decadencia prendera en autores como Allan Poe, Baudelaire ou mesmo no clarividente Rimbaud.

Trátase do caso de Rubén Darío, a quen se ten na Historia da Literatura Española como o renovador da lírica e o introductor do concepto de Modernidade na súa literatura. Resultaría imposible deterse

aquí na case inexistencia de semellanzas entre esta renovación superflua da nosa literatura —como en liñas xerais tamén o é a que se produce con Oscar Wilde na literatura inglesa— e o profundo cambio que se produce en Francia, pero si salientarei dous trazos dela:

Por unha banda, a absoluta confusión —que se explica polo fluxo de modas de segunda man á Península— que se produce na literatura española entre tendencias ou propostas estéticas foráneas, tanto para os mesmos autores —abonde lembrar o descrédito que das súas obras modernistas faría Valle-Inclán, Machado ou Juán Ramón Jiménez— como para a crítica.

E a este respecto cito as seguintes palabras dun artigo de Rubén Darío publicado en 1901 en *España contemporánea:*

> Os que son tachados de simbolistas non teñen unha soa obra simbolista. A Valle-Inclán chámano decadente porque escribe nunha prosa traballada e pulida, de admirable mérito formal. A Jacinto Benavente, modernista e esteta, porque se pensa, faino baixo o sol de Shakespeare, e se sorrí e satiriza, faino como certos parisienses, que nada teñen de estetas nin de modernistas.

E por outra banda, o carácter exclusivamente formal que caracteriza a contribución estética de Rubén Darío á literatura española, como resulta comprensible se lembramos que tiña a Verlaine como poeta predilecto e do que se recoñeu o seu herdeiro hispano ata o punto de ser aludido como o "Verlaine español".

E escribe en 1888 nun artigo titulado "Parnasianos y decadentes": "Poucos se preocupan da forma artística, do refinamento [...] e temos se cadra máis que ningunha outra lingua un mundo de sonoridade, de viveza, de vigor, de amplitude, de dozura".

E é que en ningún caso, nin sequera nos seus escritos posteriores —abonde citar o seu estudio de 1905 sobre Allan Poe, no que o anecdótico non deixa en ningún momento paso á análise crítica da figura e a obra do americano— o pensamento estético de Rubén Darío garda semellanza ou proximidade nas súas miras e na profundidade con que —tanto para o Simbolismo literario como para a teoría e a crítica literaria— é o causante da nova concepción da arte entendida como medio de representación da realidade e como instrumento dignificador para aquel que o cultiva. Falamos, claro está, do pensamento estético que Poe inspirou a Baudelaire e que este espallou por toda Europa.

II. ESTETAS E DECADENTES: RUPTURA E TRADICIÓN

O movemento romántico de finais do século XVIII e principios do XIX significou en Europa o primeiro paso cara á superposición e consecuente indiferenciación de planos entre a vida e a obra do artista, ou se se prefire, entre a súa circunstancia social e a súa experiencia estética e ideolóxica.

O creador antigo, pre-romántico, tomando do seu entoro inmediato os materiais con que se traballa nunca chega a transformalos o bastante como para poder transcender os moldes que aquel lle impón como correlato da súa propia vivencia.

E as exemplares excepcións de El Bosco ou Mathias Grünewald na historia da pintura e de François Villon ou Rabelais na historia da literatura, confirmarían como excepcións esta idea polo próximas que resultan ó artista da Modernidade e, en xeral, ó receptor de arte contemporánea.

Pero o artista do século XIX xa non concibe o seu traballo como un medio de aproximarse ó seu entorno, senón para se defender del ou chegar a transcendelo. E por iso o que ve ou o imaxina xa non lle serve de referencia inmediata para as súas obras. Isto desde Goya pode apreciarse claramente, e non só nos seus gravados ou nas súas "pinturas negras", senón mesmo nos retratos da casa real española, nos que o referente, o modelo, xa non é concibido como un obxecto representado senón como un motivo re-creado con matices deformantes e mesmo caricaturescos que translocen a personalidade do seu autor, confundíndose ambos os dous planos no mesmo trazo.

Esta nova concepción teórica e compositiva da obra de creación irase amplificando e estilizando a partir destes anos ata dar orixe á arte tal e como hoxe a entendemos.

Pero o que nos importa agora é centrarnos no século XIX para analizar sobre este mapa os "accidentes artísticos" que nel se localizan e ver de qué maneira encaixan nel a Decadencia e o Esteticismo como fenómenos diferentes.

Antes, con todo, apuntarei dous aspectos contextualizadores que me parecen relevantes para abranguer o problema: por unha banda, a significación que ten a partir da primeira xeración de escritores decadentes franceses respecto da poética simbolista, o pensamento estético de Schopenhauer, coa súa principal obra sobre este respecto *Filosofía do incosnciente*, que fora traducida ó francés xa en 1877; e por outra banda, o carácter orixinalmente francés desta renovación que se estenderá rapidamente a países com Inglaterra, onde, se cadra nunca se chegara a entender ata as súas últimas consecuencias todo o que en París se fora fraguando desde algúns anos antes da metade do século.

Lembrarei soamente que, sobre o terreo sementado do Prerrafelismo inglés, iranse transplantando de mans de Walter Pater primeiro, o Parnasianismo francés e en especial a obra de Gautier; e con posterioridade, gracias sobre todo a Arthur Symons e ó seu ensaio *The Simbolist Movement in Literature*, as obras de Rimbaud, Corbière ou Laforgue. O coñecemento da obra precisamente de Laforgue significou en certo modo a culminación e o esgotamento do esteticismo prerrafaelista que chega ata Oscar Wilde.

Esta serodia influencia é a que implica, como xa se dixo, que o Decadentismo como tendencia artística, é dicir, como culminación do esteticismo posromántico chegue ata principios de século con Oscar Wilde, mentres en Francia a Decadencia como fenómeno estético, é dicir, como superación do Decadentismo dos "poetas malditos" da década dos 80, estaba xa dando os seus mellores froitos co Simbolismo de Mallarmé.

Na literatura de fala inglesa, en troques, este último estadio de xerminación non se producirá ata as obras de T. S. Elliot e Ezra Pound, a partir dos anos 20.

Exposto isto, tentarei facer a radiografía estética da arte europea neste século, atendendo a dous eixos vertebrais que, ó meu entender, explican o seu artellamento:

Un que fai referencia ó *modo* que ten o suxeito estético de se enfrontar á realidade.

Outro que se refire ó *punto* desde o que se enfronta a ela e, xa que logo, o que define a relación establecida entre o suxeito estético e o referente da creación.

Esquematicamente, poderiamos detallalo así:

PRERROMANTICISMO	ROMANTICISMO	DECADENCIA (MODERNIDADE)	ESTETICISMO (DECADENTISMO)	SIMBOLISMO
1. REPRESENTACIÓN da realidade desde o suxeito estético. 2. A arte como ESPELLO no que se reflicte a realidade vista POLO suxeito da creación.	1. REPRESENTACIÓN da realidade desde o suxeito estético. 2. A arte como ESPELLO no que se reflicte a realidade vista DESDE o suxeito da creación.	1. RECREACIÓN da realidade desde o suxeito estético. 2. A arte como CRISTAL a través do cal o suxeito estético ve ou imaxina a realidade transcendéndoa (Poe, Baudelaire)	1. CONFUSIÓN dos dous planos da representación. 2. A arte como ESPELLO no que se reflicte o suxeito estético visto desde a realidade. (*O retrato de Dorian Gray*)	1. CONFUSIÓN dos dous planos da recreación. 2. A arte como CRISTAL a través do cal a realidade transcende ó suxeito estético, como SÍMBOLO. (Mallarmé, Cézanne)

Ampliando e matizando, segundo este esquema, a idea apuntada anteriormente sobre a toma de conciencia do distinto modo de se enfrontar esteticamente á realidade, ó lembrar a Goya como o seu ante-

cedente en pintura —quizais a W. Blake na literatura— hai un trazo que distingue ó artista antigo, pre-romántico, do que poderiamos chamar moderno, ou romántico segundo a definición que del fai Baudelaire nas súas *Curiosidades estéticas*; e é, atendendo ó segundo eixo descrito, o feito de que tanto nun como noutro o obxecto estético, a realidade aludida, é representada, é descrita; pero no primeiro caso, a representación é feita *polo* suxeito estético, mentres que no segundo a representación faise *desde* o suxeito estético.

Isto quere dicir que nun o verbo da acción creativa é pasivo e o suxeito da creación é paciente, mentres que no outro o verbo da acción creativa é activo e o suxeito da creación interfire *desde* o espacio da representación. Esta explicación é a que confirma o tópico do individualismo e da expresión dos propios sentimentos do autor cando a Historia da Arte define os presupostos estéticos do Romanticismo.

Pero vaiamos coa caracterización, unha vez visto este esquema, do significado que teñen a Decadencia e o Esteticismo —iso si, por distintas razóns— como orixe da fractura que se produce logo da separación do Romanticismo académico e como desencadeantes da redefinición do proceso creativo que quedará definitivamente resolto co Simbolismo francés e do cal as últimas consecuencias poderían ser rastrexadas no gran mosaico vangardista de entreguerras.

Os conceptos que titulan o epígrafe deste apartado, "ruptura" e "tradición", responden ós modos de concibir a arte e a súa finalidade, respectivamente, polos autores que adscribimos á Decadencia e ó Esteticismo.

A ruptura, como veremos no punto seguinte ó analizar o concepto de *símbolo* como matriz de toda esta renovación, vai emparellada intimamente á Decadencia entendida como toma de conciencia definitiva desta nova situación do artista ante a realidade, e que ten como máis relevante expoñente a obra poética e crítica de Baudelaire.

E das súas mesmas palabras tiramos os trazos que, sobre os mesmos eixos que nos deron pé para facer o esquema anterior, definen esta ruptura e, en consecuencia, os presupostos decadentes:

Por unha banda, a profundización en todos os aspectos que condicionan a escritura para atopar a Verdade e a Beleza como atributos da Arte perfecta. Sendo precisamente esta o trazo que, para Baudelaire, define a Poe como *coñecedor*.

E por outra banda, a recorrencia a todo o que está fóra da realidade —como sementes da re-creación— para chegar a conseguir esta Arte perfecta. Edgar Allan Poe explícao así no encabezamento do seu longo poema "Eureka": "A certeza está só nos soños".

E partir desta nova orientación, a consecuencia vital será inmediata: o abandono e a marxinalidade van provocar nel —abonde lembrar as

cartas de Baudelaire a Malassis ou a inseguridade creativa que percorre todo o seu *Spleen de Paris*— ese, ás veces, paradoxal compromiso, por distanciamento, coa realidade desde as súas experiencias persoais máis dolorosas, circunstancia esta que o esteticismo dos chamados poetas malditos aproveitará como primeiro mandamento en todas as súas obras.

Este trazo, ó igual que o anterior, é o que Baudelaire atribuía a Poe como *farsante.*

Pero esta definición da Decadencia e a súa caracterización como punto de ruptura non se opón diametralmente ó Esteticismo como derivación extrema do Romanticismo e, xa que logo, como herdeiro desta tradición. E non o é porque o Esteticismo se asente sobre a intención rupturista que comparte coa Decadencia, se ben os seus recursos e as súas consecuencias —e isto é o que serve para os contrapoñer— son respectuosos coa tradición, en canto que, se ben se alteran por medio do paradoxo e a confusión dos dous planos da creación artística que nos pinta *O retrato de Dorian Gray*, eses planos seguen sendo os mesmos que definían o Romanticismo, aínda que agora deformados pola estilización. Por iso, desde o mesmo seo do Esteticismo decadentista afírmase que "A arte romántica iníciase coa súa culminación" (*O retrato de Dorian Gray*), o que confirma o seu carácter epilogal —aínda que admitido paradoxalmente— dentro da tradición romántica precedente.

E é xusto isto o que explica a manifesta imperfección e parcialidade que o Esteticismo busca para as súas obras, pretendendo afastar inxenuamente o suxeito estético e a realidade da obra de creación. Estes dos xuízos tirados de *O retrato de Dorian Gray* así o confirman:

> Un artista debe crear cousas fermosas; pero non debe poñer nada da súa propoia vida nelas.

E:

> As únicas cousas que pode utilizar a ficción son as que xa non poden servirnos na realidade.

O matiz tradicional do Esteticismo poderiamos exemplificalo tanto no Prerrafaelismo pictórico inglés como, un paso máis aló pero sen saírse da mesma tradición, co Impresionismo francés. E o matiz decadente e automarxinal, coas biografías dun Rimbaud, dun Verlaine ou dun Oscar Wilde.

A Decadencia significa, xa que logo, unha renovación interna, profunda, de base, modificando o *punto* e o *modo* da articulación da actividade creadora, mentres que o Esteticismo significa unha renovación de tipo externo —exhibicionista mesmo en moitos dos casos— cortical, é dicir, debedor, aínda a pesar seu, dunha tradición, e en absoluto de

base, senón como un estadio final dun camiño posuidor dun matiz diferencial que nos ofrece a mesma morfoloxía da palabra Decadentismo por oposición á Decadencia.

III. A RECUPERACIÓN DO OBXECTO ESTÉTICO: O *SÍMBOLO* SEN CENTRO

Ata aquí levamos dito que a ruptura do vínculo do suxeito estético co seu entorno e coa tradición propicia nunha nova concepción do traballo artístico que adquire a súa primeira formulación profunda e influente na obra de Allan Poe e, con posterioridade, na de Charles Baudelaire.

Esta renovación ten como punto de intersección de todos os posibles condicionantes que nela converxen, unha nova e radical concepción da finalidade da Arte e, en consecuencia, un cuestionamento dos elementos expresivos tradicionalmente utilizados así como dos obxectivos perseguidos con eles.

Tal finalidade non é outra que a de revelar a Beleza das cousas. Pero esta Beleza non ten nada que ver coa Beleza buscada polo Romanticismo, esa Beleza "representada" por un dictado divino á que aludiamos no noso esquema. Trátase, en palabras de Poe, "non da mera apreciación da Beleza que nos rodea, senón dun anhelante esforzo por alcanzar a Beleza que nos transcende". É dicir, a Beleza reconstruída desde a toma de conciencia mesma do que Nietzsche chamou "a morte de Deus".

E é precisamente a non comprensión desta idea o que descamiña ó Esteticismo europeo ó procurar co seu formalismo evitar o trasfondo didáctico no que caera a maior parte dos románticos e procurar a Beleza máis alá de todo aquilo que tivese visos de personalismo ou a realidade próxima ou inmediata.

Pero non chegou a entender que a forma de buscar a Beleza non era outra, como afirmaba Poe, que botar man da "imaxinación", como concepto que nada ten que ver co de "fantasía", e que foi precisamente o explotado ata os seus límites máis incribles —aínda que fora mellor dicir menos crible— polo Esteticismo.

Explícao desta forma Baudelaire no seu ensaio sobre Poe[2]:

> Para el a imaxinación é a raíña das facultades; pero [...] a imaxinación é a facultade case divina que percibe de forma inmediata, á marxe dos métodos ideolóxicos, as relacións íntimas e segredas das cousas, as correspondencias e as analoxías.

2. Baudelaire, Charles. *Edgar Allan Poe.* Ed. Fontamara, Barcelona, 1981.

Estas palabras veñen ser a mellor definición que poderiamos dar do que significa tal renovación e do froito que con ela se estaba sementando: o *símbolo* como finalidade última do traballo de creación para o artista da Modernidade.

Apuntarei soamente que esta nova pretensión estética débese explicar non só por esa necesidade de transcender unha realidade inmedaita hostil, en busca do vello paraíso perdido, senón tamén polo desgaste expresivo dos preceptos estéticos herdados desde o Renacemento europeo.

Pero o que agora nos interesa é caracterizar este *símbolo* no contexto da Decadencia tal e como aquí a entendimos e baixo a perspectiva na que o Simbolismo extremo de Mallarmé nos sitúa inevitablemente.

Para isto resulta necesario entender que os primeiros decadentes —Poe e Baudelaire— conciben o símbolo cunha finalidade estética, como froito dun esforzo por alcanzar a Beleza, mentres que para o Simbolismo —que alcanza a súa culminación máis radical en Mallarmé— o símbolo é un medio, estético si, pero en última instancia un medio de coñecemento. Para os primeiros, o símbolo resulta da correspondencia externa de "perfumes, colores e sons" que evocan obxectos e sensacións que chegan a confundirse "nunha tenebrosa e profunda unidade" ("Correspondances").

Para os segundos, o símbolo é producto da analoxía interna que se produce non pola confusión de voces senón pola revelación da "voz mesma (a primeira, que indubidablemente sería a única)" ("Le démon de l'analogie" de S. Mallarmé).

Pero volvamos ó símbolo como finalidade, como froito da obra que descobre e transmite a Beleza, matizando antes que xa no Poe que escribe pouco antes de morrer o longo poema cosmogónico "Eureka", o seu transcendentalismo estético suxire tamén unha necesidade de coñecer, de buscar a verdade por medios distintos —iluminativos, contemplativos— ós da ciencia e a literatura didáctico-moral. De aí que escriba nun texto explicativo deste poema: "Resolvín o segredo do Universo".

O símbolo definiríase como a evocación estética dunha realidade transcendida mediante o exercicio das correspondencias. "Correspondances", precisamente, é o título do primeiro soneto de *Les Fleurs du Mal* de Baudelaire, e é un concepto tomado do pensador sueco Inmanuel Swedenborg, de quen tanto el como Poe aproveitan esteticametne algunhas das súas ideas sobre "a linguaxe dos anxos".

E neste soneto ponse de manifesto o mecanismo compositivo da evocación analóxica que busca a unidade no poema, unha unidade autónoma, desligada da realidade que "o home percorre a través de bosques de símbolos/que o observan con miradas familiares". O anti-

cipo do que no esquema sinalabamos como punto de articulación do Simbolismo é evidente: a Arte é xa ese cristal a través do cal a realidade transcende ó suxeito estético como símbolo, en oposición ó do *paradoxo* empregado polo Esteticismo.

Pero esta autonomía simbólica que adquire o obxecto estético non se entende como contrapunto ó seu canon tradicional, no que o referente era coñecido e co que se establecía unha relación denotativa. Agora o obxecto estético creado pola analoxía perdeu o seu referente, perdeu o seu centro, xa que, como escribe Octavio Paz: "no centro da analoxía hai un oco; e por ese oco precipítanse e desaparecen, a realidade do mundo e o poema".

Por iso, quizais desta precipitación sexa de onde debemos tirar as últimas consecuencias da Decadencia estética.

B. F. R.

CORRESPONDANCES

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des fôrets de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
—Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

CORRESPONDENCIAS

A Natureza é un templo de viventes piares
que deixan saír ás veces confusas palabras;
o home percórreo a través de bosques de símbolos
que o observan con miradas familiares.

Igual que longos ecos que de lonxe se confunden
nunha tenebrosa e profunda unidade,
vasta como a noite e como a claridade,
os perfumes, as cores e os sons se responden.

Hai perfumes frescos como a carne dos nenos,
doces como os óboes, verdes como os prados,
—e outros corrompidos, ricos e triunfantes,

que teñen a expansión das cousas infinitas,
como o ámbar, o almiscre, o benxuí e o incenso,
que cantan os arrebatos do espírito e dos sentidos.

B. F. R.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LITERATURA FINISECULAR

BAUDELAIRE, Ch., *Escritos sobre literatura,* ("Nuevas notas sobre E. A. Poe"). Bruguera, Barcelona, 1984.

DARÍO, R., *El modernismo.* Alianza Editorial, Madrid, 1989.

GULLÓN, R., *Direcciones del Modernismo,* 1963.

PAZ, O., *Los hijos del limo.* Seix Barral, Barcelona, 1974.

SCHULMAN, I., "Modernismo/modernidad. Metamorfosis de un concepto", *Nuevos asedios al Modernismo.* Taurus, Madrid, 1987.

VALLE-INCLÁN, R. Mª del, "La poesía en Europa y América" y "Modernismo", *Artículos completos y otras páginas olvidadas.* Itsmo, Madrid, 1987.

ZAVALA, I. M., "Lírica y fin de siglo", en *Eutopías* (num. esp.), *La crisis de la literatura como institución en el siglo XIX,* N. Spadaccini, eds.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE PINTURA FINISECULAR

AZAM, G., *El modernismo desde dentro.* Anthropos, Barcelona, 1989.

HOFSTÄTTER, H., *Historia de la pintura modernista europea.* Editorial Blume, Barcelona, 1977.

METKEN, G., *Los prerrafaelistas.* Editorial Blume, Barcelona, 1982.

SCHMUTZLER, R., *El modernismo.* Alianza Forma, Madrid, 1985.

En España

DE DIEGO, E., *La mujer y la pintura del siglo XIX español.* Cátedra, Madrid, 1987.

FREIXA, M., *El modernismo en España*. Cuadernos Arte Cátedra, Madrid, 1986.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA SOBRE LA DECADENCIA

BAUDELAIRE, Ch., *Edgar Allan Poe*. Ed. Fontamara, Barcelona, 1981.

GIOANOLA, E., *Il Decadentismo*. Edizioni Studium-Roma, Roma, 1993.

PALACIO, J. de, *Figueres el formes de la Décadence*. Nouvelles Editions Séguier, Paris, 1994.

POE, E. A., *Ensayos y críticas*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

RODA, V., *Decadentismo morale e decadentismo estético*. Casa Editrice Prof. Riccardo Pàtron, Bologna, 1966.

SWEDENBORG, I., *Antología*. Editora Nacional, Madrid, 1977.

San Borondón, san Amaro e o paraíso atlántico

Jean-Pierre Sánchez

Na segunda metade do século XVIII, Calixto Bustamante Carlos Inca, máis coñecido polo nome de Concolorcorvo, conta na súa famosa obra *El Lazarillo de ciegos caminantes* a viaxe que realizou desde A Coruña ata Lima. Ó chegar a Montevideo, non quixo desembarcar sen que o sacasen dunha dúbida:

> Al amanecer del siguiente día —explica—, y mientras se preparaba la lancha, me despedía de los oficiales con alegre pena y en particular del salado contramaestre, a quien llamé aparte y pregunté confidencialmente y bajo de palabra de honor, me diese su dictamen sobre la vagante isla de Samborombón. Se ratificó en lo que me dijo, cuando nos calmó el viento entre las islas de Tenerife, Gomera, Palma y Fierro: esto es, que en ningún tiempo se veía la isla en cuestión, sino en el de vendimia, aunque subiesen sus paisanos sobre el pico de Tenerife; le volví a suplicar me dijese lo que sabía sobre el asunto de llamar aquella fantástica isla de Samborombón, y me respondió con prontitud que no había visto el nombre de tal santo en el calendario español, ni conocía isleño alguno con tal nombre, ni tampoco a ninguno des los extranjeros con quienes había navegado, y que desde luego se persuadía que aquel nombre era una borondanga, o morondanga, como la que dijo Dimas a Gestas.

O gracioso Concolorcorvo expresa aquí a súa preocupación que ten fondas raiceiras medievais. Así como o Padre Feijoo, que dedica varias páxinas do seu *Teatro crítico* á refutación sistemática dunha crenza tan estrafalaria, demostra o autor americano que a lenda da fantástica illa de San Borombón daba moito que falar aínda durante o Século das

Luces. As lendas, co seu gran poder atractivo e fascinador, adoitan perdurar moito tempo. Ben poderiamos dicir neste caso durante varios séculos posto que no ano 1958 publicou o diario español *ABC* unha foto sensacional da illa misteriosa que tantas xeracións de individuos andaban buscando con afán.

San Borondón é o nome ibérico do santo irlandés Brendan ou Brandan, fundador a mediados do século VI da abadía benedictina de Cluain-ferta-Brandan (ou Clonfert) onde morreu, segundo uns historiadores, o 16 de maio do ano 587. Durante a Baixa Idade Media foi un dos santos irlandeses máis coñecidos, de moita sona non só na súa terra senón en países moi diversos. No tomo X do *Diccionario de Historia y Geografía Eclesiásticas* de Monseñor Baudrillart, lémbrase que "o culto de San Brendan gozaba de gran popularidade en toda Europa; igrexas e lugares levan o seu nome en Escocia, Inglaterra, Bretaña, Normandía, Flandres, onde se invocaba a súa protección contra o incendio e a gangrena, en Holanda e mesmo nas ribeiras do Báltico"[2]. A súa gran sona débella, sen lugar a dúbidas, ó relato da viaxe que emprendeu polo Atlántico, unha viaxe de carácter lendario que explica os reparos dos haxiógrafos católicos que lembran as virtudes deste santo sen prestar a debida atención ós seus dotes de navegante. Pero para aqueles que coñecen as extraordinarias aventuras do santo transmitidas pola tradición oral ou contadas pola *Navigatio sancti Brandani*, o irlandés é ante todo un mariñeiro afoutado que conseguiu o fin que se propoñía: chegar ás mismísimas portas do paraíso terreal.

Nos tempos de Brendan, os frades irlandeses adoitaban navegar moi atrevidamente. Sucaban os mares para dilatar o imperio de Cristo, demostrando un espírito aventureiro pouco común. Claro está que a fascinación oceánica que sempre se manifestou entre os celtas da Europa occidental medraba para os habitantes da illa. O misterioso Oceáno Atlántico, envolto en brétema, sobre todo naquelas paraxes, estimulaba os desexos, provocando un irresistible movemento centrífugo. Aló, na inmensidade líquida e descoñecida, situaban os celtas o seu paraíso nas illas felices e inalcanzables: Magh Mell ("a chaira do mel"), Tír na n-Og ("a terra da xuventude"), Tír Tairngiri ("a terra prometida"), Mag Argatonél ("a chaira das nubes prateadas"), e moitas máis, onde gozaban dunha existencia despreocupada e digna de envexa, en palacios marabillosos, con música, comida e bebida a granel, homes e mulleres que nunca envellecían[3]. A literatura irlandesa

1. Concolorcorvo [Calixto Bustamante Carlos Inca]. *El Lazarillo de ciegos caminantes.* Espasa-Calpe, Bos Aires, 1946, pp. 33-34.

2. Baudrillart, Alfred; Richard, P. Rouziès, U. e Vogt, A. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques.* Letouzey et Ané, París, 1914, vol. X, pp. 533-34.

3. Hull, Eleanor. *A Text Book of Irish Literature.* M. H. Gill & Son Ltd., Dublín; David Nutt, Londres, vol. I, p. 124.

dá mostras impresionantes do impacto que tiveron estas crenzas: varios relatos de viaxes fantásticas polo mar chegaron ata nós. En *As aventuras de Connla the Fair (Echtra Condla Ruadh)* un príncipe agraciado atópase cunha moza inmortal de fermosísima aparencia e ambos os dous se embarcan cara á terra da felicidade. A navegación de Bran, fillo de Febal (Imramh Brain) tamén nos leva a un mundo invisible. *As aventuras de Cormac na Terra Prometida (Echtra Cormaic i. Tír Tairngiri)* conta a viaxe do rei Cormac á marabillosa illa de Tír Tairngiri. En *A navegación de Maelduin (Imramh Maelduin)*, que mostra certa influencia dos contos musulmáns de *As mil e unha noites*, o protagonista visita unhas illas extraordinarias e logra remozarse bañándose nun lago de fantástica virtude. Os fillos de O'Corra, Snedgus e Mac Riagla, Teigue —fillo de Cian—, e moitos máis, son tamén heroes de aventuras marítimas encantadoras[4].

Así, o relato da viaxe de Brendan, a *Navigatio sancti Brendani Abbatis*, favorecido por tan rica tradición, ten características que permiten relacionalo coas *immrama* irlandesas, Pasou á posteridade e queda como unha das mostras máis perfectas da literatura fantástica medieval. O célebre historiador bretón Ernst Renan declarou que se trataba "dunha das máis asomborosas creacións do espírito humano e a expresión quizais máis completa do ideal céltico"[5]. Existen aínda hoxe 116 manuscritos en latín que refiren a aventura do santo. E moitas traduccións a idiomas vernáculos se atopan en todos os países europeos, de Noruega á Península Ibérica. Foi, sen dúbida, un dos textos máis famosos do medioevo, sobre todo na parte occidental do continente.

Unha das mellores adaptacións ó francés, e unha das máis antigas, titulada *Voyage de saint Brandan*, débese a un poeta anglonormando chamado Benedeit —ou sexa Bieito— que vivía en Inglaterra. ¿Sería este tal Benedeit oriundo da parte occidental de Francia e máis precisamente de Normandía? Resulta imposible responder a esta pregunta, pero isto é moi probable posto que cando Guillermo I o Conquistador se estableceu en Inglaterra, o idioma francés impúxose tamén nos territorios que dominaba o duque de Normandía. Referímonos, xa que logo, a esta obra de 1.834 versos que vén sendo o máis antigo texto narrativo coñecido da literatura francesa posto que apareceu a principios do século XII[6].

Neste poema, Brandan expresa primeiro o seu desexo vehemente de contemplar o paraíso terreal:

4. *Ibidem*, pp. 119-40.

5. Graf, Arturo. *Miti, Legende e Superstizioni del Medio Evo.* Casa Editrice Giovanni Chiautore-Successore Ermanno Loescher, Turín, 1925, p. 97.

6. Utilizamos o texto publicado en 1984. Benedeit. *Le voyage de saint Brandan.* Trad. De Ian Short.

Mais de une rien li prist talent
Dunt Deu prïer plus suvent
Que lui mustrast cel paraïs
U Adam fud primes asis[7].

(Sentiu un ardente desexo
e púxose a rezar a Deus,
pedíndolle con insistencia
que lle amosase o paraíso
onde ó principio viviu Adán.)

A seguir fala o santo cun relixioso chamado Barint que conta unha viaxe que realizou el polo océano para se xuntar cun ermitán, San Mernoc, que se establecera nunha illa, chamada *Ima*, tan achegada ó paraíso que desde alí oía cantar os anxos e que o feliz ermitán se alimentaba co simple perfume das flores do tan sagrado lugar. Brandan apresúrase moito para ir gozar daqueles privilexios. Acompañado por unha tripulación de catorce monxes do seu convento —outros tres máis xuntaríanse a eles no último momento— e levando víveres para corenta días. Lánzase á aventura polo temido océano. Sinalemos de paso, pero con insistencia, que o bretón San Malo integraba o grupo de monxes que emprendeu tal viaxe. Axiña chegan os navegantes a unha illa na que descobren un palacio de mármore protexido por un recinto de vidro. A vaixela de ouro e a comida abondosa fainos abraiar pero non aparece ninguén para explicar aquel misterio. Cómpre salientar, non en tanto, só unha intervención satánica: o demo trata de excitar a cobiza dun dos monxes. Visitan logo a illa das ovellas e chegan á illa-balea onde ocorre un feito sorprendente. Para celebrar a cerimonia de Pascua de Resurrección a tripulación decide instalarse nunha illa pero ó pouco tempo a illa dá en moverse e os monxes decátanse daquela que cantaran misa no lombo dunha balea. Este episodio da equivocación debido á balea garda seguramente certa relación co conto árabe de Simbad, pero cómpre salientar que existen moitos contos e lendas que presentan baleas monstruosas. ¿Cumprirá lembrar aquí a aventura bíblica de Xonás que permaneceu tres días no ventre dun peixe descomunal? A balea —así como o crocodilo— é un animal que interesou moito ós homes do Medievo. O erudito italiano do século XIII, Bruneto Latini, posiblemente marcado polo relato da aventura de Brendan, escribe, por exemplo, falando da *ceta* no capítulo 126 do seu *Libro do tesouro*:

> Et este pescado se alça en medio de alta mar, & esta tanto en logar qye aduze el viento muy grant pieça de arena sobrel, en guisa

7. *Ibidem*, pp. 24-25.

> que nasçe sobrella arboles pequeños. &por esso son engañados muchas vezes los marineros, que cuydan que es calentura il nel puet soufrir fuye para dentro de la mar, & faze quebrar & fondir quanto esta sobre ella[8].

Resulta imposible establecer un catálogo exhaustivo de todas as fontes orais ou escritas da lenda de San Brandán. Só nos detivemos neste episodio coñecidísimo e tantas veces interpretado graficamente para salientar a importancia da transmisión e adaptación dos contos, lendas e crenzas na Idade Media, sobre todo no mundo dos mariñeiros.

Logo do susto da balea vén unha aventura máis sosegada. Os frades descobren outra illa onde campa unha árbore inmensa cunhas pólas cheas de paxaros brancos dunha fermosura sen igual. Un destes volátiles confesa ó santo que pertence a un grupo de anxos marxinados que foron desterrados a causa do orgullo do seu xefe. Deus castigounos só deste xeito, obrigándoos a vivir naquel lugar chamado *Paraíso dos paxaros.* Máis adiante, na illa de Ailbe, hai uns frades que quixeron afastarse do mundo para vivir retirados nun mosteiro que non carece de nada gracias á perpetua bondade divina. Por outra illa corre un estraño regato que embebeda coas súas augas ós visitantes. E así transcorre a fantástica viaxe dos irlandeses que descobren monstros e marabillas e visitan repetidamente o lombo da acolledora balea dos primeiros tempos. Por fin chegan ó Paraíso. O lugar resulta difícil de atopar a causa dunha mesta capa de néboa que serve de recinto protector. Logo aparece unha muralla impresionante adornada por miles de pedras preciosas. No alto dunha serra enxérgase un monte, todo de ouro puro, rematado por unha muralla cunha entrada ferozmente gardada por uns dragóns que botan lume polas súas bocas. Milagrosamente protexidos do chamusco, os frades son acollidos por un mensaxeiro de Deus, un mozo de gran fermosura que os fai visitar o Paraíso. É un lugar moi ameno, de grata aparencia e clima agradable, cheo de flores, froitas e perfumes, onde toda pedra é ouro. Desde un outeiro, os visitantes enxergan os anxos que cantan deliciosamente. Fascinados e engaiolados por semellante espectáculo, os frades non se decatan do transcorrer do tempo, ata que o anxélico cicerone —moi atarefado, é de supoñer— diríxese a eles con imperiosa voz de mando:

> No les llevaré más adelante, no les es lícito seguir porque todo esto sobrepasa su entendimiento. Brandán, pudiste conocer el Paraíso tras haber pedido a Dios que te lo enseñara. Más adelante hay cien mil veces más gloria de la que viste hasta aquí. Basta por ahora, ya volverás a este lugar[9].

8. Latini, Bruneto. *El Tesoro. Bestiario. In the Medieval Castilian Bestiary.* Ed. de Spurgeon Baldwin, Universidade de Exeter, Exeter, 1982, p. 6.
9. Benedeit. *Op. cit.,* p. 127.

A influencia das crenzas célticas queda aquí patente. O Paraíso, tal como o conciben os homes do Atlántico, sitúase nunha illa nas marxes occidentais do mundo coñecido. E isto, a diferencia dos que seguen as indicacións bíblicas que colocan o xardín de Edén na parte asiática. Na visión de San Borondón permanece sen embargo unha característica tradicional: o Paraíso atópase nunha alta montaña. Resultaba difícil prescindir desta peculiaridade posto que, segundo a opinión medieval, o dioivo universal non lograra anegar o santo lugar que, xa que logo, tiña que estar situado nun lugar alto, ben protexido das augas.

Felizmente, Cristóbal Colón conseguiu axustar estas opinións ó parecer contradictorias. Ben se sabe que Colón navegou por augas británicas; tiña un corresponsal en Bristol, un tal John Day. Ademais o xenovés viviu durante un longo período de tempo no reino de Portugal onde tamén se tiña noticia da viaxe do santo, como a seguir veremos. Non cabe a menor dúbida, o almirante coñecía a lenda de San Borondón, tan difundida entre os mariñeiros do Atlántico. ¿Que outra razón podería aducirse para explicar o nome de *Golfo da balea* co que bautizou ó actual Golfo de Paria, entre a illa Trinidad e as bocas do Orinoco, que descubriu no ano 1498, ó comezo da súa terceira viaxe transatlántica? Colón, reparando en certas rarezas (un clima suave, unha paisaxe agradable, uns homes de pel demasiado clara nesas latitudes, unha descomunal corrente de auga doce...) e obsesionado polo continente asiático que pensaba atopar —e onde tradicionalmente se situaba o Edén—, deduciu das súas observacións que chegara ás inmediacións do Paraíso. Cría que o Orinoco non podía ser senón un dos catro ríos de augas abondosas que saían do santo lugar, tal como así o sinala o texto do Xénesis:

> Grandes indiçios son éstos del Paraíso Terrenal —escribe na relación da súa terceira viaxe—; porqu'el sitio es conforme a la opinión d'estos santos y sacros teólogos —ós que acaba de se referir—; y ansimesmo las señales son muy conformes, que ajamás leí ni oí que tanta cantidade de agua dulçe fuese así dentro y vezina de la salada, y en ello ayuda asimismo la suavísima temperançia. Y si de allí del Paraíso no sale, paresçe aún muy mayor maravilla, porque no creo que sepan en el mundo de río tan grande y tan fondo...[10]

Por aqueles indicios da proximidade do Paraíso e polo perigo no que se atopou a causa dunha onda enorme que houbo facer naufragar a súa embarcación, Colón, pensando sen dúbida no famoso episodio do cetáceo da lenda de San Borondón, elixiu o nome de *Golfo da Balea*[11].

10. Colón, Cristóbal. "Relación del Tercer Viaje", *Textos y documentos completos.* Ed. de Consuelo Varela, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 380.

11. Esta é a opinión do crítico Alejandro Cioranescu, que dá esta acertada opinión para o nome, ó parecer tan raro, que deu o Almirante ó Golfo de Paria. *Vid.* deste autor

O xenovés, como todos os homes do seu tempo, non dubidaba en se remitir a explicacións marabillosas que procedían de crenzas e lendas moi difundidas. As aventuras náuticas do santo irlandés deixaron unha profunda pegada na mente dos mariñeiros da Península Ibérica: a reacción de Colón dános boa conta disto.

A marabillosa illa que visitara San Borondón veu integrar un conxunto de terras imaxinarias que os ribeireños do Atlántico e os autores de portolanos situaban na inmensidade oceáncia. A fantasía permitía encher un baleiro angustioso e sosegar ós navegantes intranquilos. Pero, naturalmente, pola incerteza inherente a unhas aseveracións máis que dubidosas, polas transformacións e ampliacións debidas ó delirio da imaxinación ou se cadra, sinxelamente, polo gusto de adornar e fermosear as escasas "informacións" que circulaban sobre un espacio descoñecido, as características destas illas fantásticas mesturáronse entre si. As illas Antilla, Verde e Brasil, a illa das Sete Cidades —na que, segundo os mariñeiros da rexión galaico-portuguesa, se refuxiaron sete bispos que fuxían da invasión musulmana— e a edénica illa de San Borondón intercambiaron as súas propiedades ata se confundir nalgúns casos. Así, no mapa do Atlántico debuxado no ano 1367 por Pizzigani, aparece unha "ysole dicte *Fortunate S. Brandany*". Máis tarde recibirá o nome de *Insula Perdita*. No *Imago Mundi* pódese ler:

Une autre ille est que on ne peut
Veoir comme on aller se veult,
Et aucune fois est veue:
Si l'appelle on l'Ille Perdue.
Celle ille trouva sains Brandains,
Qui mainte merveille vit ains[12].

O mercader flamengo Eustache Delafosse conta que durante a viaxe que realizou entre 1479 e 1481 cuns mariñeiros portugueses todo ó longo das costas africanas, soubo que as aves que enxergaban desde o navío viñan dunhas illas imposibles de descubrir por estaren enfeitizadas. Un bispo de Portugal —dicían— experto na arte da nigromancia, refuxiárase alí antes do reinado de Carlomagno e gracias ós seus

Œuvres de Christophe Colomb, Gallimard-NRF, París, 1961, p. 451, n. 37: "Sabemos que Colón lle dera o nome ó estreito situado entre a illa de Trinidad e o continente, Golfo da Balea, "sen razón aparente" conforme Morison, p. 534. É evidente que Colón pensaba na lenda abondo coñecida de San Brandan, aquela que contaba que o barco do santo fora alzado e levado ó seu lombo por unha balea, do mesmo xeito que lle ocorrera ó seu barco, ó de Colón, alzado por unha enorme onda que houbo tragalo".

12. Texto reproducido por Arturo Graf na súa obra *Miti, legende e superstizioni del Medio Evo*. Op. cit., pp. 108-09. "Existe outra illa que non se pode/ver se a ela se quere ir,/e ás veces se ve:/por iso se lle chama a Illa Perdida./Esta illa atopouna San Brandan,/ e alí viu moitas marabillas".

poderes máxicos fixera desaparecer as illas que ningún ser humano podería ver "ata que todas as Españas fosen devoltas á nosa boa fe católica"[13]. Os datos que aparecen na relación de Eustache Delafosse corresponden á famosa illa das Sete Cidades que tanto preocupaba ós portugueses e que orixinou numerosas expedicións de mariñeiros lusitanos e, sen embargo, esta illa —ou arquipélago— invisible atormentou ós canarios que a bautizaron San Borondón. Pero, como xa sinalamos, non é de estrañar tal intercambio de características e non pode sorprender a elección dun novo nome: non saímos do marco da fantasía e todas son illas imposibles de alcanzar. Ó falar da "famosa cuestión de San Borondón" nas súas *Noticias de la Historia General de las Islas de Canaria*, publicada en Madrid a finais do século XVIII, Joseph Viera y Clavijo escribe:

> El rumor de las apariciones de esta isla es sin duda posterior al descubrimiento y conquista de Canarias, porque, si los historiógrafos de Béthencourt el Grande hubiesen asquirido noticia de ella, no es probable que se resolviesen a omitirla. Pero es constante que, desde los principios del siglo XVI, ya la reputación de esta nueva tierra atormentaba el juicio de los naturales y extranjeros. Ya entonces dice el portugués Luis Perdigón que el rey de Portugal había hecho merced de esta isla a su padre, si la descubriese; bien que, cuando se firmaron los artículos de la paz de Évora y la corona de Portugal cedió a la de Castilla su derecho a la conquista de las Canarias, se nombró entre ellas la *Non Trubada o Encubierta*[14].

En 1569, o famoso cartógrafo Gerardo Mercator non dubida en debuxar nos seus mapas a misteriosa illa que algúns insensatos seguirán buscando ata ben entrado o século XVIII, posto que unha expedición partiu en 1721 para intentar descubrila.

Como ben se pode deducir do anteriormente dito, e sen necesidade de engadir máis razóns nin recorrer a máis exemplos, a influencia da lenda de San Brandán queda patente na Península Ibérica, e sobre todo na zona de influencia galaico-portuguesa. A transformación de Brendan, ou Brandan —nome de sonoridades que podían parecer moi estrañas ós habitantes da Península— en Brandão ou Borondón, demostra ademais unha vontade de adaptación, e quizais de apropiación das marabillosas aventuras atlánticas do santo.

Estes nomes Brandão, Borondón e Borombón aparecen con frecuencia como topónimos peninsulares ou americanos. Boa testemuña disto son as obras xeográficas que recollen as pegadas desta importante

13. *Vid. Voyage d'Eustache Delafosse sur la côte de Guinée, au Portugal & en Espagne. (1479-1481).* Ed. de Denis Escudier, Éditions Chandeigne, París, 1992, p. 47.

14. Viera y Clavijo, Joseph. *Noticia de la Historia General de las Islas Canarias.* Goya Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1967, 6ª ed., vol. I, p. 83.

lenda medieval. No seu *Diccionario geográfico de las Indias Occidentales o América*, publicado no século XVIII, Antonio de Alcedo recorda a existencia da vila chamada *San Borombón*, que pertence á provincia e goberno de Bos Aires, e a doutra vila chamada *Zamborondón*, na provincia e goberno de Guayaquil, cuns outeiros próximos que levan o mesmo nome. E aínda que o sabio escritor afirme que Zanborondón "tiene este nombre por un zambo llamado Rondón", permítasenos expresar certas dúbidas e evocar a posibilidade doutra procedencia etimolóxica[15]. A *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, que sinala a existencia dunha localidade portuguesa chamada *Brandão* —no concello de Monchique—, recolle datos acerca de 65 personaxes de apelido *Brandão*[16]. Para a *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* de Espasa-Calpe, *Brandão* é o nome de dúas illas brasileiras, dun afluente do río Parahyba, e dunha serra do estado de São Paulo e, ademais de sinalar que este mesmo nome corresponde a varias familias portuguesas "una de las cuales desciende de Fernando Brandão, caballero normando que se estableció en Gaya", dá explicacións acerca de 15 personaxes que levan este apelido[17]. En canto a San Borondón, precisa que dúas vilas españolas —ambas as dúas situadas en Canarias— se chaman así: unha no concello de Los Llanos (illa da Palma) e outra no de Vallehermoso (na Gomera)[18].

O impacto da odisea céltica de San Brendan manifestouse, daquela, claramente na Península e nas rexións que outrora dominaron lusos e casteláns. A xente ibérica que vivía en contacto co océano, seducida e quizais fascinada por un mariñeiro tan audaz e tan afortunado, fixo súa a lenda hibérnica pero tamén sentiu a necesidade de se referir a outro santo, émulo do irlandés e máis enraizado na Península, que se chama San Amaro.

A vida dese personaxe chamado Amaro confúndese coa lenda que orixinou. Intentaremos, sen embargo, coa axuda do *Diccionario de Historia y Geografía Eclesiásticas* de Monseñor Baudrillart, esbozar o seu retrato. Parece que viviu a finais do século XIV e que chegou a España procedente de Francia, o país onde naceu. Cruzou o Pirineo para ir a Santiago de Compostela, a rezar na tumba do Apóstolo. Existiría, xa que logo, desde o principio, unha importante relación entre o santo e Galicia. Amaro, como todos os peregrinos, detívose para descansar en Burgos, no Hospital do Rei, fundado por Alfonso

15. Alcedo, Antonio. *Diccionario geográfico de las Indias Occidenales o América*. Ed. Atlas, Madrid, 1967, entradas "Baba", "Borombon (San)" e "Zamborondón".

16. *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. Editorial Enciclopédia, Limitada, Lisboa, Rio de Janeiro, vol. 5, pp. 27-37.

17. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Espasa-Calpe, Madrid, tomo IX, p. 579.

18. *Ibidem*, tomo LIII, p. 608.

VIII, e como o acolleron divinamente no caritativo establecemento, decidiu, ó regresar de Santiago, establecerse en Burgos para se dedicar ó servicio de Deus e dos pobres. Alí está a súa tumba, favorecida con moitas indulxencias pola Santa Sede. Pero, como advirte moi atinadamente Arturo Graf: "ma egli, che attese tutto il tempo di vita sua a curar gli ammalati e servir i poveri di quella città, nulla ha da spartire col nostro"[19]. Este Amaro que poderiamos chamar "oficial" non ten, en efecto, nada que ver co noso. O Amaro que nos interesa é o que andou na procura do Paraíso Terreal, protagonista dunha aventura extraordinaria que relatan as vinte páxinas dun documento español dado ó prelo en Burgos, no ano 1552, que se titula: *La vida del bienuenturado sant Amaro, y de los peligros que passó hasta que llegó al Parayso terrenal.* Existe unha reproducción fotolitográfica realizada por Sancho Rayón, que vén sinalada polo erudito Menéndez y Pelayo no seu estudio *Orígenes de la novela.* Menéndez y Pelayo explica nunha nota aclaratoria que "continúa reimprimiéndose como libro popular"[20]. Arturo Graf precisa que non quedan vestixios desta obra noutras literaturas pero que en España o relato pertence á literatura popular e que aínda se lía en 1925 posto que utiliza un "pliego suelto" recentemente impreso en Madrid[21].

Pero o texto desta obra castelá impresa no ano 1552 parece escrito, conforme sinala Otto Klob, nunha lingua máis antiga, o que deixa supoñer que tivo como base un manuscrito vello considerado hoxe como perdido[22]. Por iso nos referiremos ó texto portugués do século XIV —publicado por Otto Klob no ano 1901, na revista *Romania*—, titulado *Conto deamaro* que difire moi pouco do texto castelán impreso. Salientemos que a existencia deste manuscrito portugués, conservado en Lisboa, no Arquivo da Torre do Tombo[23], como Códice Alcobacense nº 266, demostra o interese suscitado por San Amaro na parte occidental da Península.

¿Que relata o texto lusitano? Pois "que em huma proujncia auya huum homem boó que auya nome raro e diz que aujia gran desejo deueer o parayso terreal e que nunca folgaua se non quando ouuya fallar em elle". O texto do conto non fornece máis precisións, pero unhas cantas liñas introductorias permiten saber que vivía nunha cidade de Asia. E unha

19. Graf, Arturo. *Op. cit.*, p. 114. "Pero aquel, que dedicou toda a súa vida a sandar os enfermos e a servir ós pobres daquela cidade, non ten nada que ver co noso".

20. Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Orígenes de la novela.* Emecé Editores S.A., Bos Aires, 1945, tomo I, p. 301, n. 1.

21. Graf, Arturo. *Op. cit.*, p. 114.

22. *Vid.* o texto de presentación de Otto Klob: "A vida de Sancto Amaro, texte portugais du XIVe siècle", en *Romania*, Librairie Émile Bouillon Éditeur, 30e année, París, 1901, pp. 504-18.

23. *Vid.* o artigo "Navigatio sancti Brandani" de Aires A. Nascimento en *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa.* Editorial Caminho S.A., Lisboa, 1993, pp. 473-75.

noite, cando estaba tombado na cama, oíu unha voz que lle dixo: "Amaro, deus ouuyo atua oraçon, e quer conprir oteu rrogo e desejo. Vayte arrybeira domar e non digas anenhuum nenhuma cousa de teu feito nem parahu vaas. Emetete em huma naue e uayte hu te deus quiser guyar". O que nos permite deducir que vivía nun porto de mar. Non cabe dúbida, este conto é dun país de mariñeiros. Acompañado por dezaseis mancebos —un número que lembra a viaxe de San Brendan— parte rumbo ó Paraíso. Visita primeiro unha illa só poboada de ermitáns con moitos leóns "e outras bestas maas que era marauilha". Chegan logo os navegantes a outra illa que ten cinco castelos, poboada de xigantes luxuriosos. Cruzan o Mar Roxo e chegan a unha terra onde vive xente de bo parecer que nunca morre, seguramente gracias ás virtudes dunha fonte de augas claras. Pero unha habitante da illa aconséllalle que non se deteña alí, porque os mariñeiros poderían afacerse ós deleites e vicios do país e non quererían deixar a illa. Aparéceselles a Virxe María e sálvaos do perigo durante a súa viaxe por mar. Seguidamente chegan a outra terra onde uns ermitáns están atrincheirados no seu convento, por resistiren os ataques de feroces leóns, serpes e animalias. Sen embargo, os ermitáns conviven con esas feras que acougan cando se lle bota unha beizón. Saen da illa e chegan a outra terra cun bo porto onde Amaro se separa da súa compaña entre moitas bágoas. Amaro descobre de seguida un fermoso castelo adornado con moitas pedras preciosas, pero non o deixan pasar. O porteiro explícalle: "Amjgo non entraras dentro queajinda non as tempo". Pero Amaro quere saber qué é aquel castelo, e o porteiro contéstalle: "Amigo sabe que este he oparayso terreal em que deus fez eformou adam". E engade: "Amjgo non trabalhes que ajnda non as tenpo deentrar dentro, mas fareite huma cousa. querote abrir aporta e ueeras alguma cousa do bem e do sabor que aquí ha". E o santo puido entón decatarse das felices marabillas daquel lugar tan arelado. Alí abundaban as froitas e os perfumes eran tamén abundantes, as aves cantaban sen cesar —non hai noite no paraíso, nin chove, nin vai frío—; nos campos florecidos un gran número de mozas e mozos vestidos "de panos uermelhos e brancos e uerdes", con coroas de flores, tanguían guitarras e violas. Pero Amaro non queda abraiado como a tripulación monástica de San Brendan, reacciona con moita lóxica posto que dirixíndose ó porteiro dille: "Amigo colheme dentro". Aquilo resulta imposible e o porteiro manifesta que Amaro é un abusón: "Amigo cree uerdadeiramente que oje em este dia som passados duzentos e seseentasete annos que tu estas aesta porta e nunca te partiste della. Mas amigo vayte da quy que ja tenpo he e cree bem que tu non entraras aca em este parayso terreal, mas cedo jras aoparayso dos anjos que he nos ceos que he mellor que este. Mas se tu quiseres das pomas dedentro ou das outras cousas que hy estam, eu chas darey". E Amaro regresa ó lugar onde dei-

xara os seus compañeiros, cunha escudela de terra fragante do Paraíso que o bondadoso porteiro tivo a ben entregarlle. O santo perdera a noción do tempo: cando el cría ter estado ausente vintecinco días, transcorreran 277 anos. Só lle restaba morrer naquela terra poboada polos descendentes do seus compañeiros de viaxe. Así remata o conto de Amaro que tivo unha vida excepcional.

Se comparamos o conto de San Amaro coa *Navigatio sancti Brandani*, saltan á vista enormes diferencias. Brendan non morre nas proximidades do Paraíso como Amaro, senón que pode regresar ó seu punto de partida. Amaro viaxa rumbo a Asia polo Mar Roxo mentres que Brendan vai rumbo ó oeste, pero observemos que tamén se podía achegar ó continente asiático un navegante que fose cara ó poñente: ¿non era esta a idea de Colón? En cambio, observamos moitas semellanzas entre ambos os dous relatos. A base vén sendo a mesma: trátase dun periplo, un percorrido marítimo dunha nave capitaneada por un home bo, con varias etapas nunhas illas marabillosas e sorprendentes poboadas de ermitáns e mais de animais montruosos. E todo isto cun mesmo fin: poder contemplar o Paraíso Terreal. Ambos os dous santos conseguen observar qué hai dentro do recinto protexido —un na compaña dos seus tripulantes e o outro só—, pero nin o un nin o outro poden permanecer naquel lugar posto que a visita queda atallada pola intervención molesta do cicerone. É obvio que a *Vida de San Amaro* e o relato da viaxe de San Brendan son moi parecidos. Ben podemos afirmar que San Amaro é o San Brendan ibérico, e que a súa odisea é un eco peninsular da do santo irlandés.

O carácter náutico da viaxe de San Amaro permite crer que este relato pertence á área galaico-portuguesa. Cómpre salientar que os topónimos e os apelidos en que intervén o nome Amaro atópanse nesta zona e en Brasil, onde se manifesta desde hai séculos a influencia lusitana. A *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, á cal xa nos referimos, trae tres nomes de lugar chamados *Amaro* —un deles na illa do Pico, nas Azores, ademais da vila de San Amaro— e nove nomes de pesonaxes, dez se integramos ó Padre Amaro da novela de Eça de Queiroz[24]—. O código postal brasileiro propón tamén dous Santo Amaro, un Santo Amaro de Campos, un Santo Amaro do Sul, un Santo Amaro da Emperatriz e un Santo Amaro de Brotas. En Galicia hai unha poboación do noroeste da provincia de Ourense, a trinta e un quilómetros da capital, chamada San Amaro. Tres dos topónimos corresponden á provincia da Coruña, un á de Lugo, cinco á de Ourense e cinco á de Pontevedra[25].

24. *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. Op. cit., vol. II, pp. 290-91.
25. *Gran Enciclopedia Gallega*. Silverio Cañada Editor, Xixón, 1974, tomo XXVII, entrada "San Amaro", pp. 190-93.

Sen embargo, non aparecen topónimos que lembren o nome do santo noutras rexións de España, o que pode confirmar a afirmación anterior: Amaro é un santo esencialmente lusitano e galego. Se Amaro fose percibido como un santo burgalés, conforme a haxiografía oficial da Igrexa Católica, teriamos que atopar algún vestixio desta devoción particular en Castela a Vella e León, pero nada disto existe. A figura de Amaro perpetuouse, xa que logo, como a dun santo mariñeiro, a dun navegante que pertence ó mundo dos mariñeiros, lusos e galegos. Os canarios, pola súa parte, quedaron fieis a San Borondón máis ben relacionado cunha vagante illa imposible de descubrir.

As *Cantigas de Santa María*, compostas en galego, na segunda metade do século XIII polo rei Afonso X o Sabio, transmiten unha lenda que garda certa analoxía coas das viaxes de San Amaro e San Brendan. A *cantiga* nº 103 leva o título seguinte: *Como Santa María feze estar o monge trezentos anos ao canto da passaryña, porque lhe pedia que lle mostrasse qual era o ben que avian os que eran en Paraiso*[26]. Aparece tamén neste texto un relixioso que desexa ansiosamente ver o Paraíso e diríxese á Virxe María para conseguir o seu fin. A penas este rematou a súa oración cando "oyu huma passarina cantar" e, enfeitizado por aquel canto delicioso estivo durante moito tempo escoitándoa:

Atan gran sabor avia daquel cant' e daquel lais,
que grandes trezentos anos estevo assi, ou mays,
cuidando que non estevera senon pouco, com' está.

E, ó regresar ó mosteiro, o monxe —así como Amaro de volta ó Paraíso— decátase de que mudou o mundo no que se atopa e que xa non coñece a ningún dos seres da comunidade monacal:

[...] *E foi-sse logo e achou un gran portal*
que nunca vira, e disse: "Ai, Santa Maria, val!
Non é est' o meu monesterio, pois de mi que se fará?"
[...] *Des i entrou na igreja, e ouveron gran pavor*
os monges quando o viron, e demandou-ll' o prior,
dizend': "Amigo, vos quen sodes ou que buscades acá?".

Aparecen obviamente os vínculos que existen entre esta *cantiga* e os relatos de vaixes polo mar. Velaquí unha testemuña de gran valor, e moi antiga, que mostra claramente a importancia que tiveron en Galicia as aventuras náuticas protagonizadas por uns mortais que desexaban ver o Paraíso alén dos mares.

26. Afonso X o Sabio. *Cantigas de Santa Maria*. Ed. de Walter Mettmann, Acta Universitatis Conimbrigensis, Coímbra, 1961, vol. II, pp. 6-7.

A popularidade de San Amaro en Galicia pode tamén comprobarse gracias á tradición oral. En xullo de 1924, un erudito galego, Euxenio Carré Aldao, publicou na revista *Nós,* de Ourense, a transcrición da lenda de San Amaro tal e como a escoitou contada por uns campesiños:

> Damos, pois, á continuación a leenda tal cal a ouímos de labios aldeáns, na feigresía de Figuereoa (Abegondo) —entre Betanzos e A Coruña— onde se celebra unha romería para festexar a Santo tan abegoso[27].

E Carré engade:

> Denantes de relatada faremos a indicación de que en toda Galicia, ben baixo a denominación de Amaro ou ben a de Mauro, pois de dous santos difrentes fixose un só, confundindo o santo galego con santo alleo, atópanse feigresías. Lugares, capelas, etc., etc., co nome de San Amaro[28].

Isto vén confirmar o que anteriormente dixemos verbo das revelacións da toponimia. ¿Que relata, xa que logo, a lenda que recolleu Carré?

Comeza explicando que Amaro era de familia nobre, "ao parecer galego de nacimento". Aínda que non se afirme isto con certeza, aparece sen embargo a vontade de enraizar ó santo en terras galegas. Lémbrase que repartiu as súas riquezas ós pobres e que fundou hospitais: estes detalles teñen seguramente algo que ver co santo oficial venerado en Burgos. E Amaro decide construír unha nave para ir en busca do lugar que o obsesiona:

> [...] despois de ben probisto o buque, lanzáronse, levando toda a sua confianza posta no Alto, en aventureira e longa espedición pol--os mares, sin mais guía que a esperanza e a fé, no percuro do lugar do Paraíso onde moran as almas dos patriarcas profetas.

Non sabemos qué rumbo elixiu pero sabemos que aquela viaxe dura "anos e anos". Non narra esta lenda as aventuras nin as escalas nas sete illas simbólicas da viaxe de San Brendan que reaparecían no *Conto de Amaro.* É de supoñer que os que contaban a lenda tiñan máis interese en chegar canto antes ó episodio do Paraíso. Logo dunha navegación perigosa, chega o santo ó porto dunha illa despoboada e diríxese cara ó alto dunha serra impoñente. O difícil camiño faino sufrir. Desde o cume enxerga un val de agradable aspecto. Alí está o Paraíso:

27. Carré Aldao, Euxenio. "A lênda de San Amaro o Pelengrino", *Nós, Boletín mensual da cultura galega,* nº 17, xullo de 1924, Ourense, pp. 6-10. Permítaseme expresar o meu agradecemento ó meu colega historiador da Universidade de Santiago que atopou este interesantísimo documento e trasmitiumo.

28. *Ibidem,* p. 7.

> [...] no meio do que erguíase un muro branquísimo que no seu centro deixaba ver unha outísima porta de ouro, ornamentada de pedras preciosas nas que, en múltiples e vivisimos refrexos, que ferian a vista, desfacia o sol as suas brilantes rayolas.

O recinto precioso e a porta existen tamén nesta lenda. Achégase o viaxeiro ó lugar protexido. Peta á porta timidamente. Non contestan. Volve petar. Tardan en abrir... unha mira. Alí aparece o rostro dun ancián barbudo e moi amable. Amaro declara o contrasinal e piden que o deixen pasar aínda que só sexa uns instantes:

> Díxolle, Amaro, o seu nome e o fin que había sido o norte do seu viaxe, pregando humildemente autorización para penetrar, siquera fosse por breves momentos, n-aquel paraxe do Paraíso.

O venerable ancián era o patriarca Henoch. Toma o seu papel de porteiro moi en serio: un mortal non pode ser admitido no círculo dos benaventurados. Amaro obstínase, pero sempre con demostracións de humilde timidez. Insiste para que o deixen botar sequera unha ollada pola mira. Henoch concédelle o privilexio co acordo da autoridade superior, pero por moi breve tempo:

> Moveuse a piedade o Santo Patriarca e obedecendo a designios do Alto, otorgoulle o don pedido; mais non ben tiña apricado a sua vista o devoto pelengrino, ordenoulle Henoch que deixara o sitio e se alongara pois xa había estado mirando tempo abondo. E pechou a mira.

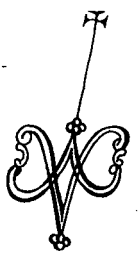
O pobre San Amaro, que tanto chorara para tan pouco resultado, queda frustrado. Quizais máis aínda que San Brendan e o Amaro do *conto*. Como no *conto* e na *cantiga*, Amaro, ó regresar ó porto da illa do Paraíso, non recoñece a terra. A illa despoboada convertérase nunha terra populosa, cunha cidade moi grande; no porto víanse numerosas embarcacións. De súpeto decátase que encaneceu. Dinlle que a cidade se chama *San Amaro*: puxéronlle este nome para lembrar que o santo abordou alí, había, exactamente, trescentos anos. E, como no *conto*, seguidamente morre San Amaro.

A lenda reproduce, claro está, uns episodios marabillosos que xa aparecían no conto do século XIV. Co transcorrer do tempo obsérvase con máis claridade o carácter galego ou galego-portugués do relato.

As aventuras de San Amaro teñen as características dunha odisea cristiá adaptada ós soños, á fantasía e ás inclinacións dos habitantes da parte atlántica da Península Ibérica. Amaro, como Brendan, sintetiza as aspiracións dun mundo de mariñeiros. Ambos os dous pertencen a un mesmo grupo de heroes, de afoutados navegantes empurrados por unha fe irresistible.

Malia percibírense influencias foránesas, e particualrmente a dos contos musulmáns, as aventuras de ambos os dous santos corresponden a un grupo de homes que comparten unha crenza e un ideal. O que non deixa lugar a dúbidas é que os seres que imaxinaron tales aventuras e os que se deleitaron ó contalas ou escoitalas durante séculos teñen moito en común e polo menos un modo de pensar inspirado polo cristianismo e unha paixón irresitible polo mar. Irlandeses e lusos, bretóns e galegos crearon estes heroes cristiáns aventureiros que representan as súas convicciónns máis entrañables. Pode ser, como sinala Ernst Renan, que se trate do ideal céltico...

J.-P. S.



O pan das ánimas

Fina M. Antón
Manuel Mandianes

Entre os vivos deste mundo e do outro hai unha serie de intercambios. Os deste mundo levantan ó ceo pregarias e mandan ter misas polo eterno descanso dos do outro mundo. Os deste mundo para axudar ós do outro mundo a repousar en paz, *ráchanlles* o hábito, colocan no seu sitio os marcos que aqueles cambiaron en vida e non puideron ou non quixeron levar ó seu lugar antes de morreren; rezan, teñen misas e organizan procesións polo seu eterno descanso. Os do outro mundo alonxan pestes que dezman os animais domésticos, dominan as tormentas que ameazan as colleitas, atraen a chuvia necesaria cando a seca asola a comarca e fan aparecer os animais e os obxectos perdidos.

1. FACER O PAN

Na diócese de Ourense, durante a Idade Media, pagábase o dezmo polo pan de centeo e de trigo. O centeo sementábase entre San Miguel, 29 de setembro, e Nosa Señora do Rosario, 7 de outubro. A seitura comeza polo 16 de xullo, día de Nosa Señora do Carme; unha semana despois facíase o acarrexo. A malla tiña lugar trinta ou corenta días despois da seitura, por volta do quince de agosto. A *limpa* facíase uns días despois da *malla*. As mulleres ían ó muíño e amasaban a fariña para cocer, pero eran os homes os que quentaban o forno; pódese, logo, dicir que o muíño era un lugar feminino como o espacio doméstico: a casa e as súas dependencias (cociña, sobrado, cortes); e o forno masculino, como o palleiro e o patio, que son lugares inte-

riores con respecto á rúa pero exteriores con respecto ás outras dependencias domésticas[1].

Son as mulleres as que fan a *bica* do entroido e os *roscos* para as festas e para os banquetes dos ritos de pasaxe. Cando cocía o forno dunha aldea, todos os pobres dos arredores xuntábanse na porta, elevaban oracións polo eterno descanso dos mortos da casa que cocía naquel momento e pedían pan. "Cónstanos pola visita que moitas persoas teñen costume de facer unhas cruces de masa do primeiro pan novo que collen e póñenas derriba da arca na que gardan o pan cocido, crendo que aquela superstición e cerimonia vai nultiplica-lo pan e non se estragará"[2]. En Loureses (Ourense), cando hai convidados na casa e o pan cae ó chan e queda do revés, crese que hai que ter coidado con eles porque poden ter a intención de roubar.

O centeo e o trigo, tanto en gran como cocidos, son utilizados adoito con viño e outros elementos na medicina popular. Para apartar a tormenta puñan eses días a pa e a vasoira de varrer o forno dereitas a carón da fiestra da casa que miraba cara ó lado de onde viña. Nas actas dos xuízos da Inquisición en Galicia fanse frecuentes referencias ó pan que as meigas utilizaban para facer meigallos[3]. Os homes da Limia (Ourense), todos os días ben cediño, antes de saíren da casa tomaban unha copa de caña cun cacho de pan "para combate-lo frío", dicían eles, pero tamén a tomaban no verán cando ía calor. Mais sen dúbida era tamén para defenderse das meigas que podían atacalos, sobre todo nas encrucilladas dos camiños a esas horas porque, como di un refrán: "das nove ás dez deixa o camiño a quen lle corresponda", é dicir, ós habitantes do outro mundo que saen dos seus lugares habituais de residencia e percorren a parroquia polos carreiros que utilizaban para ir á misa os domingos.

1. Mandianes, M. "A seitura na rexión da Limia", en *Grial* 21, 81(1983), pp. 287-300. Este traballo non é outra cousa que unhas notas sobre o pan para encoraxar a algún rapaz a que encete unha tese de doutoramento sobre o mesmo; tería material de abondo. O tema está sendo moi estudiado en toda Europa, eu mesmo xa asitín a varios congresos en Italia e Bélxica sobre o pan e a Comunidade Económica Europea está a pagar programas de estudio sobre "O pan en Europa" realizados por investigadores portugueses, franceses, belgas e españois.

2. *Synodicon Hispanum* I, BAC, Madrid, 1981, p. 74. O *roscón* e a *bica* de fariña de trigo e ovo serven de postres nos días de festas sinalados da comunidade doméstica, aldeana e parroquial. As *filloas* cómense nos días de entroido e os días da mata do porco, e teñen a mesma composición, aínda que diferente elaboración.

3. Barreiro. *Brujos y astrólogos en la Inquisición de Galicia.* Akal, Madrid, 1973, pp. 113-14, 136; Rodríguez López, *Superticiones de Galicia.* Céltica, Lugo, 1974, p. 155; Lis Quiben, *La medicina popular en Galicia.* Akal, Madrid, 1980, pp. 61, 221 e 288.

4. Enquisa do Ateneo de Madrid, 1901: I, D, 6. 6.

2. O PAN E O CICLO DA VIDA

Despois do bautismo, o pai do neno ofrecía na sancristía ós padriños e ó cura unha merenda na que el non participaba. Na maior parte de Galicia non se facía un gran banquete o día do bautismo; nalgúns lugares facían torradas de pan rebozadas en ovo[4]. Ata a idade de tres ou catro anos o neno non saía da casa e, se o facía, era acompañado por un membro maior da mesma e, na maioría dos casos, protexido por un anaco de pan e, se cadra, dunha castaña, atados ó pescozo[5] e pola gorriña do bautismo.

O día da petición de man da noiva, os participantes na cerimonia, que tiña lugar a carón do lume do fogar (unha das manifestacións do centro do mundo para os galegos), ó final comían pantrigo con chourizos e bebían viño tinto. O día da voda, antes de saíren para a igrexa, os convidados comían e bebían a *parva*, que consistía en pan e augardente. Nalgunhas partes de Galicia a xente do cortexo nupcial daba uns anacos de pan que levaba no peto a todos os que atopaba no camiño á ida e á volta da igrexa. Á saída da igrexa, os noivos cuns cantos acompañantes ían á casa do cura tomar o *roscón* e beber unha copa de augardente; algúns autores ven nisto unha *supervivencia* de costumes celtas. Nalgunhas aldeas despois da voda dábase ós veciños un anaco de pan, o *canelo*[6]; na Limia, uns días despois da voda, os acabados de casar daban a *copa*, que consistía nunha copa de augardente e un anaco de pan, que logo se substituíu por un anaco de *roscón*. Durante o banquete da voda tiña lugar a *regueifa*: un gran pan que era repartido entre os asistentes; algúns autores din que as rapazas quedaban excluídas do reparto da *regueifa* e outros que a moza que quedaba sen un anaco tería dificultades para casar. Por extensión, tamén se chamou *regueifa* a todo momento do banquete durante o cal se repartía o pan, nalgúns lugares chamábanlle *bica*, como a do carnaval de Laza. Ás veces a noiva abría o baile que se organizaba co adaxo do reparto, bailando co pan derriba da cabeza. A madriña regalaba á noiva a *rosca da voda*, ou *regueifa*[7].

Contra as tres da mañá, no velorio, as mulleres veciñas da casa do morto dan unha *copa* de augardente e unhas galletas, "antes daban pan no canto de galletas". Noutros lugares de Galicia repartíase pan entre todos os asistentes ó velorio. En Carbia, Vilameá, Santa María de Oia e

5. Osma, G. J. de, *Catálogo de Azabaches compostelanos*. Madrid, 1916, pp. 1-64.

6. Ateneo, 1901: II, D; García Ramos. *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región de Galicia*. J. Ratés, Madrid, 1912. Rede facsímile da Xunta s/a, p. 75.

7. García Ramos. *Op. cit.*, pp. 19-21; Carré, en Carreras i Candí, *Geografía del Reino de Galicia. Generalidades*. Barcelona, s/f, pp. 740-741; Risco, V. *Etnografía espiritual e cultural*, en R. Otero Pedrayo, *Historia da Galiza* I. Nós, Bos Aires, 1962, p. 565.

noutros lugares, a familia do morto, cando era rica, despois do enterro daba pan a todos os asistentes; nalgúns lugares de Ourense ata mataban un boi ou unha vaca para facer un convite xeral a todos os forasteiros que asistiran ó funeral[8]. Segundo as Constitucións Sinodais, o día da morte, o día dos Fieis Defuntos e nalgunha outra ocasión, os galegos comían na igrexa o que recolleran polas casas[9].

Na zona de Vilardevós (Ourense) a muller levaba no cesto ademais de pan, un anaco de carne de porco; chamábanlle a "viaxe do morto", e a muller, que sempre era unha pobre, gardábao para ela. Na parroquia de Aguís, ata os anos corenta, unha muller ía no cortexo fúnebre, diante do cadaleito, cun cesto de pan á cabeza. Durante os funerais estaba a carón da caixa co cesto de pan ó seu pé. Á saída da igrexa repartíao entre todos. Todo o mundo se precipitaba ó seu redor, principalmente as nais de fillos con defectos. O primeiro anaco que repartía a muller era especialmente bo para curar a xordomudez. Chamábanlle *a parva.*

No concello de Forcarei van diante do cadaleito... varias mulleres levando cestas con anacos de pan e botas de viño... Despois de verificada a inhumación, as choradeiras comen e beben no mesmo adrocemiterio, sentadas en derredor das cestas. Nalgunhas vilas levaban á sancristía a parva: pan e viño, para os sacerdotes que viñan de lonxe, e noutros, os dereitos pagábanse en viño.

"No pobo de Buscalque... concello de Lobios, existía aínda no século actual a cerimonia seguinte: a aldea de Buscalque está separada da súa igrexa matriz polo río Limia; os seus veciños teñen que pasar arreo o dito río nunha barca da súa propiedade; cando había que conducir algún cadáver, o dó acompañábao ata a devandita barca e ó deposita-lo féretro nela, o parente máis próximo ou o encargado de presidi-lo cortexo fúnebre, collía un anaco de pan cocido que poñía sobre o peito do defunto, dicindo con gravidade e compostura: 'para pasa-lo Xordán', continuando a súa marcha logo de tan misteriosas palabras"[10].

8. García Ramos, A. *Op. cit.*, p. 24; Ateneo 1901: III, D, c.

9. Ateneo 1901: III, B, b, 3; III, B, 3, 5; III, D, c. As *Constituciones Sinodales* testemuñan que en diferentes lugares de Galicia a xente nova pedía polas casas o que ían logo comer á igrexa; á acción de pedir chamábanlle *rogas*: *SH*, I, Mond. 22 (1541), 11: 75; Ourense, 18 (1447-1496), 98: (133-134). Por extensión semántica, hoxe en día significa pedimento que un labrego fai a outro, xeralmente conveciño, para que lle preste axuda nunha laboura ou faena, constitúe un servicio de reprocidade e auxilio mutuo entre veciños dun mesmo lugar para os traballos do agro, e tamén o grupo que se forma para un traballo en común.

10. Barros Silvelo, R. "Costumbres de las primitivas poblaciones galaicas arraigadas...", en *Galicia Diplomática*, II, n. 11, 1883, p. 86.

3. O PAN DAS ÁNIMAS

Andan de noite polo medio dos camiños vestidas con camisas brancas, coma albas de cura, que lles chegan ata os pés, e sempre van descalzas; "ninguén viu xamais unha ánima calzada". Ás veces aparécese algunha soa mais, polo xeral, aparécense moitas xuntas, como en procesión. Diante delas vai un vivo coa cruz que segue o itinerario que elas lle marcaron. Ós que encontran na encrucillada invítanos a comer. As ánimas non poden atravesar un río, tampouco a serpe, e por iso precisan a axuda dun barqueiro, e tampouco poden atravesar os límites da parroquia nin entrar nas casas, por iso á "santa compaña" cómprelle a axuda de quen leve a cruz diante da procesión, e vai onde elas lle digan para poder seguilo.

En Cervantes (Lugo), cando facían o pan, botaban un anaco ó lume[11]. En Laza, o domingo de carnaval reparten a *bica* dos *peliqueiros*, un dos personaxes máis coñecidos do carnaval galego, na praza da vila, ó remate da misa parroquial; lévana ata alí nun carro chillón tirado por rapaces vestidos con farrapos. No ramo da festa do 3 de maio, en Laza, vai atada unha *bica*. A composición das *filloas* que se comen os días do entroido e os días da matanza dos porcos é a mesma cá da *bica*: fariña, ovos e leite. Durante os días do entroido os do outro mundo invaden o espacio dos deste, e, entón, comen todos *bica* e carne de porco (os porcos son o soporte simbólico da presencia dos do outro mundo dentro do espacio doméstico) e beben viño en abundancia[12].

Os peregrinos que van a San Andrés de Teixido, as *romaxes* teñen lugar en diferentes épocas do ano pero a auténtica festa celébrase no mes de novembro, mes dos defuntos, botan na fonte do Santo un anaco de pan, rito que se repite en Galicia desde a noite dos tempos; se o pan flota na auga, o santo atenderá a petición do devoto[13], e compran *roscas do santo*, parecidas, pola súa composisicón, á *bica* e ás *filloas*. Os devotos, moitas veces, antes de emprender a peregrinación a San Andrés, van ó cemiterio e convidan a tal ou cal morto para que os acompañe á *romaxe* e trátano coma se estivese vivo. Poden falar co defunto e se se deteñen no camiño hano de avisar porque o defunto oe pero non ve. Á hora de comer invítase a un pobre a que sente á mesa na praza do defunto[14].

11. Murguía, *Galicia* (Barcelona, D. Cortezo, 1888), p. 178.

12. Cocho, F. *O carnaval en Galicia*. Xerais, Vigo, 1989, pp. 113-21; Fuentes Canal, M. "Notas encol da festa de Laza, 3 de mayo", en *Nós* 33, 1920, p. 20; Risco V. e Lorenzo, X. "A festa do 3 de mayo en Laza", en *BRCG*, XXIV, 1945; Taboada, J. "Moros y cristianos en tierras de Laza" en *Revista de Dialectoloxía y Tradiciones Populares* X, 1955, pp. 334-52.

13. Maciñeira. "Las romaxes de San Andrés", en *Arxiu de Tradicions populares*, fasc. IV (s/f), 245.

14. Maciñeira, F. *San Andrés de Teixido*. Roel, A Coruña, s/f e "Las romaxes de San Andrés de Teixido", *Arxiu de Tradicions populares* fasc. IV s/f, pp. 241-47; Gondar, M. *Romeiros do alén*. *Op. cit.*, p. 216; Fraguas, A. *Romarías e santuarios*, Galaxia, Vigo, 1988, pp. 33-44; Benveniste, E. *Le vocabulaire des institutions-européennes* (Minuit, París, 1969), I, p. 212.

Era frecuente, aínda entre os adultos, saír de casa levando un anaco de pan nos petos porque podían atoparse coas ánimas e eran obrigados a comer con elas o pan nas encrucilladas; se comían do pan que levaban no peto poderían, logo do convite, seguir o seu camiño pero, se comían do delas, estaban obrigados a seguilas. "Na Gudiña e nalgunhas aldeas, como Punxeiro e outras, conservan a práctica de coloca-lo día de defuntos no cemiterio, sobre a sepultura dos mortos, un pan de dúas libras e unha xerra de viño". "Nuns lugares póñenlles comida, noutros —Tui— o día dos Fieis Defuntos botan un gran toro ó lume para que as ánimas teñan onde quentarse". Nas misas celebradas con ocasión da oitava ou do cabodano da morte, en Cabia algún familiar deixaba derriba dun dos altares da igrexa un pan envolto nun mantel[15].

Os labregos non botaban xamais o pan ó lume; se lles cae un anaco ó chan na cociña, cólleno de seguida, límpano, bícano como bican o que lle dan ós pobres, e se queda en bo estado, cómeno; se atopan un anaco no camiño, cólleno, bícano e colócano nun lugar onde ninguén o poida pisar[16]. A noite de Nadal, pola contra, deixaban a mesa sen recoller e botaban cachos de pan ó lume para que os comesen as ánimas dos devanceiros que viñan quentarse; o pan desta noite podíase gardar todo o tempo que se quixese porque non se puña reseso. Nalgunhas vilas de Galicia facíaselles unha praza na mesa ós mortos recentes, e limpábase ben o fogar e acendíase un lume que, teoricamente debía durar todo o ano[17]. Todos os anos, por Pascua, a madriña regalaba ó seu afillado unha *rosca.*

4. O PAN HOXE

Hoxe en día todos estes traballos fanse mecanicamente. "En Loureses y en todos estos pobos (fala un home de Loureses) cáseque ninguén sementa nada de centeo y o pouco que se sementa seméntase con tractor, y recollese ca cosechadora. Acabouse aquelo de andar detados o longo do suco como as lebres mais suxos que pau de galiñeiro. Os turistas i toda isa xente que vén por eiquí nos veráns dice: que pena que todo aquilo se acabara, a seitura, a sega da herba era unha cousa moi bonita. Y nos decimos: Dios vaya coelas. Eran moi bonitas para ver pero, andar arrastras ¡mandaba carallo!, non tiña nada de bonito".

"Agora nós, como os da capital, comprámoslle o pan ó panadeiro. Fai moito tengo, cando aínda non había estyrada nin viñan os coches,

15. Tenorio. *La aldea gallega.* Cádiz, 1914, p. 110; Ateneo 1091: III, D, d. 1; Murguía. *Op. cit.*, pp. 229 e 234.
16. Rodríguez López. *Op. cit.*, pp. 130-31.
17. *SH.* Op. cit., p. 74.

xa viña un panadeiro pero só paraba a mula didiante das casas que tiñan unha boa galería y un bon canastro. A mula xa sabía onde tiña que parar. Oxe en día para no cruceiro i ond'o pozo (fala un home de Loureses) i todas as casas cómpranlle o pan". Pero, ademais, encárganlle os roscos, as bicas e as empanadas. No fondo, sae máis barato comprar as cousas que facelas. Moitas das terras de pan levar están ermas; noutras nacen toxos, medran pinos ou carballos. A densidade de gran por hectárea traballada non compensa o esforzo; "só se fai por necesidade pero non para ganar unha cadela". A festa do bautizo, a da primeira comunión e a voda fanse nun restaurante. "Os velorios aínda se fan nas casas pero non dan a copa nin reparten pan á saída da igrexa nin hai banquete de enterramento".

Por outra banda, estase a dar unha recuperación de tradicións que se estaban botando a perder, como as roscas de tal ou cal santo, as filloas da matanza e do entroido. Sen dúbida, moitas das tradicións que volven, volven sen o sentido original, pero, no fondo, "a xente fai esas cousas para seguir faguendo o que fagía a xente de antes. Hai moita xente que está farta do pan que se compra i torna a facer ela o pan no forno do patio da súa casa ou no forno comunal". Moitos fornos industriais, dándose conta disto, volveron facer pan tradicional; "así pódese comer pan de sempre de Xinzo en Madrid, Barcelona e hastra en París".

5. CONCLUSIÓN

O pan, ademais de cumprir una función alimenticia de primeira orde, está revestido dunha significación simbólica importante[18]. O pan durante a vida axuda a pasar os límites, a dar o paso, a integrarse entre os cristiáns por cousa do bautismo e a integrarse no grupo dos homes e mulleres co adaxo da voda, pero o pan axuda, sobre todo, a pasar o río Xordán, que é, sen dúbida o límite que separa este mundo do outro; a serpe e as ánimas constitúen un límite e o pan facilita o seu paso. O pan está intimamente ligado á vida do home galego e de xeito especial ós de pasaxe. Os mortos en Galicia non morren senón que emprenden unha viaxe e van comendo pan e castañas. O calendario popular galego é incomprensible se antes non se estudiou a fondo o

18. Bouza-Brey, F. "Ritos agrarios del espíritu de la tierra en Galicia", *Revista de Dialectoloxía y Tradicións Populares*, IX, 1953, pp. 66-68; Lis Quiben, V. "Los ensalmos de la elaboración del pan", en *Revista de Dialectoloxía y Tradicións Populares* IX, 1953, pp. 525-32; Mandianes, M. "Los muertos de Galicia se van de viaje comiendo pan", en *L'Uomo* III, 1990, pp. 75-83; Llinares, Mª. del M., *Mouros*, Op. cit., pp. 146-56, 160-61. Tamén se pode dicir que comen castañas (Mandianes, M. "Les morts de la Galice mangent des chatâignes", en *Ethnologie européenne* 6, Bruselas, 1988-89, pp. 142-44 e que se emborrachan (Mandianes, M. "Los muertos se emborrachan", *CEG*, XL, 105, 1992, pp. 189-95).

significado do pan e mais das castañas. As castañas cómense case sempre asadas e o pan cocido. Son as mulleres as que asan as castañas e cocen o pan. As castañas consúmense durante o primeiro período do ano e o pan durante os dous; o consumo ritual das castañas está determinado polo calendario, mentres que o do pan vén dado principalmente polo ciclo de vida do individuo.

F. M. A.
M. M.

Shusaku Endo, un novelista cristián no Xapón

Victorino Pérez Prieto

Unha necrolóxica de *El País* tróuxome hai agora un ano a triste nova: "Shusaku Endo, un dos máis célebres novelistas xaponeses, morreu onte [29 de setembro de 1996] ós 73 anos de idade, como consecuencia de complicacións respiratorias causadas por unha hepatite". Sabía da súa enfermidade por unha amiga profesora na universidade xaponesa de Aichi-Nagoya, que coñecía o meu interese por este grande escritor, e que lle fixera chegar un comentario que publicara eu sobre o seu último libro *Río profundo*; esta novela levoume ó reencontro apaixonado cun escritor que lía e admiraba desde había anos. O agradecemento do autor polo meu breve escrito, agrandou o meu interese por el, e prometía unha ben interesante relación, favorecida polo vehículo lingüístico e cultural do francés; pero esta relación truncouse coa súa enfermidade no último ano e logo coa morte[1].

O meu interese centrábase en dous aspectos que son fundamentais en toda a obra de Endo: a súa declarada fe católica, ben formada, moderna, aberta e progresista, nunha cultura secularmente impermeable ó cristianismo; e a súa vontade de colaborar no proceso cara a un cristianismo realmente inculturado e descentralizado, que respecte as peculiaridades de cada cultura en algo máis que a tona, o que nos achegaba a cristiáns xaponeses e galegos nunha teima común. Todo

1. No verán do 96, estando o escritor xa no leito da dor, chegoume unha carta da súa sobriña Amiko Nakasu, á que a común amiga lle fixera chegar o meu artigo para o seu tío. A carta manifestaba a alegría do novelista polo aprecio e a sintonía coa súa obra nun lugar tan lonxe do seu país, "especialmente porque *Río Profundo* é a suma dos seus pensamentos". As breves letras concluían cunha alentadora frase: "¡Que magnífico poder partir da mesma idea, aínda que esteamos separados por tanta distancia!".

isto sumado ós valores literarios excepcionais da súa escrita, que levan a devorar os seus libros e que fan del un dos meirandes escritores xaponeses e un dos mellores novelistas actuais. Cando digo o eufemismo "un dos meirandes", estou falando, neste caso, literalmente dun pequenísimo grupo de escolleitos. Non só polo recoñecemento que tiña no seu país, no que a súa obra recibiu a meirande parte dos premios literarios, senón pola súa repercusión no exterior e polo recoñecemento internacional da súa obra. Ningún outro autor xaponés foi tan traducido, nin sequera os Nobel Yasunari Kawabata (1968) ou o recente Kenzaburu Oé (1994). É posible que Endo non acadara o Nobel simplemente pola súa condición de católico, ou porque non estivera "na onda" da Academia Sueca; alguén falou do "anacronismo" da súa fe militante. Pero no seu país, o seu nome era frecuentemente posto ó pe do outro grande das letras xaponesas contemporáneas: Yukio Mishima, coñecido en Occidente polo seu suicidio en 1970, facéndose o *harakiri*, pero tamén porque as súas obras xa apareceron traducidas ó inglés e mesmo ó castelán[2]. Con todo, Endo recoñece que hai unha gran diferencia entre ambos, e asegura que pensan de xeito distinto verbo de moitas cuestións. Entre outras cousas, ademais da súa fe cristiá, Endo tiña moito máis sentido do humor que Mishima, e os seus traballos humorísticos e grotescos foron parellos ós serios e relixiosos.

Este eco acadado fóra do seu país debíase, tal como recoñecen moitos críticos, ademais de ós seus valores literarios, ó interese que ofrecía a súa visión do Xapón, país do que presentaba unha perspectiva única pola mestura harmónica entre a súa fe cristiá e a súa fidelidade ás raíces, ó seu país coa súa cultura. O mesmo escritor recoñece que gran parte do interese dos seus lectores está en saber qué pensa un xaponés cristián sobre o cristianismo.

APUNTE BIO-BIBLIOGRÁFICO

Shusaku Endo naceu en Tokio o 27 de marzo de 1923, pero pasou os primeiros anos en China, por razóns do traballo do seu pai. En 1933

2. Ademais das obras de Endo e Mishima, de Kawabata (que tamén se suicidou) e Kensaburu Oé, hoxe poden atoparse en español novelas de Hisako Matsubara, Yasushi Inoué, Kazuo Ishiguro, Junichiro Tanizaki, etc. Algunhas menos en portugués. *Le Point* publicaba recentemente un bo e documentado artigo que manifestaba a fascinación occidental pola literatura nipona: "A xaponesa é unha fermosísima e magna literatura... Un mundo para descubrir, cheo de escritores soberbios, que tratan as cuestións esenciais, pero dunha maneira diferente, asombrosa. Á vez próxima e cunha insondable estranxería. Máxica. Todos, ou case, expresan un esgazamento, a nostalxia do antigo orde e o horror que sucita un Xapón posmoderno, alucinado. Tristura e fermosura, violencia e tenrura..." Jacques-Pierre Amette, "Romanciers du pays de neige", *Le Point* 1277, 8 de marzo de 1997. En francés, como en inglés, pódese atopar traducida moita máis literatura.

volveu de adolescente ó Xapón, coa súa nai, tras da separación do matrimonio. A súa nai está moi presente nas obras de Endo, dunha maneira ou doutra; foi por medio dela como chegou ó cristianismo á idade temperá de once anos, algo do que lle estaba sumamente agradecido.

A súa mala saúde evitoulle facer o servicio militar e a participación bélica na II Guerra Mundial, que, con todo, tamén aparece cruamente na súa última obra. Licenciouse en Literatura Francesa primeiro na Universidade de Keio (1949-1950), unha das universidades privadas máis famosas do Xapón, e logo na de Lyon (1950-1953), cunha bolsa de estudios do goberno. Con esta ocasión foi un dos primeiros xaponeses en ir a estudiar ó estranxeiro tras da Guerra; botou dous anos e medio en Lyon, que o levaron a coñecer a cultura europea, os lugares e a as xentes dos que sabía polos seus estudios da literatura francesa. Era, particularmente, un especialista na obra de François Mauriac, cousa que tamén queda ben reflectida na súa última novela citada máis arriba. Soubo captar ben a idiosincrasia e mentalidade europea, tan distinta da do seu país, e atopar as razóns polas que, a pesar dos máis de catrocentos anos da chegada do cristianismo á Illa do Sol Nacente, este a penas acadou unha pequena penetración e un escaso enraizamento na súa cultura, aínda que no Xapón existan prestixiosas universidades católicas, apreciadas polos xaponeses e con gran afluencia de estudiantes. As obras do noso escritor foron traducidas en máis de trinta países e desde comezos dos 80 era numerario da Academia das Artes do Xapón.

Endo empezou a escribir como crítico literario, como especialista e investigador da literatura, pero cando alguén lle dixo que iso de criticar novelas o podía facer calquera e que o difícil era escribilas, decidiuse a facer literatura el tamén; foi o resorte que o levou a escribir a súa primeira novela, como confesou nunha entrevista. Nesta mesma ocasión dixo que, aínda que a temática da súa obra é variada, "o filón máis inesgotable e máis profundo é sempre o binomio xaponeses-cristianismo", pois "encerra moitas veces a problemática do xaponés e o europeo"[3]. A súa primeira obra foi *Problemas dun escritor católico* (1949), pero estreouse como novelista en 1955 con *O home branco*; e o mesmo ano saíu *O home amarelo*, ambas sobre os problemas raciais; aquela primeira novela xa foi galardoada co prestixioso Premio Akutagawa, un dos máis codiciados polos escritores xaponeses. Desde entón, cada obra do noso escritor foi un éxito seguro, e moitas acompañadas dun premio de prestixio.

En 1957 publica *O veleno e o mar* (Premio Shincho e Premio Manichi), denuncia da falla de conciencia moral dos médicos do seu país que reali-

3. Prieto Nogueira, Paz. Profesora de español na Universidade de Aicho-Nagoya, "Shusaku Endo, novelista católico japonés", *Crítica* 634, 1976, pp. 18-20.

zaron varios experimentos cun piloto americano prisioneiro de guerra. Dous anos despois ve a luz *Obakasan* (que aparece na edición inglesa co título *Wonderful Fool, "Un tolo marabilloso"*); o argumento céntrase na persoa dun estranxeiro singular que foi ó Xapón, que non vén simbolizar a outro que a Xesús de Nazaret mesmo, e na que xa aparece o tema recorrente en Endo do can abandonado[4]. En 1966 o escritor da ó prelo *Silencio*[5] (Premio Tanizaki), a súa primeira obra que acadou de contado un grande eco tanto dentro como fóra do seu país; con ela foi nomeado escritor do ano, e a novela foi un *best-seller* de vendas durante moito tempo. Graham Greene dixo dela que era "unha das máis fermosas novelas do noso tempo" e Martin Scorsese converteuna nunha das súas películas. Con todo, Endo foi tamén desde aquela o autor máis discutido do seu país; cuestionouse a súa ortodoxia nipona e cristiá[6], cuestionouse tamén a verdade histórica dunha novela que quere ser histórica e formula un problema moi grave da historia do Xapón, como foi o da persecución implacable dos cristiáns xaponeses e os misioneiros portugueses no século XVII, tras gozar de varias décadas de extraordinaria acollida. A novela, sobre a que volveremos logo, foi levada á pantalla co mesmo título, aínda que con cambios importantes no argumento.

Pouco despois aparece *O país dourado*, obra dramática co mesmo tema que *O silencio*: os sufrimentos e a valentía dos mártires cristiáns xaponeses, que preferiron perder a vida antes que renegar da súa fe, xunto coas fraquezas dalgúns que cederon ante as torturas e apostataron da fe que profesaban; a obra foi representada con moito éxito no seu país. En 1969 ve a luz *A casa rosa*, obra na que Shusaku Endo afronta tamén problemas morais e relixiosos. Polos anos 70 e 80 publica, entre outras obras, *A vida de Xesús, Preto do Mar Morto, Dores exquisitas, Escándalo*[7], *A muller que abandonei*... Co comezo desta

4. "Na intención do autor, *Obakasan* é, en parte, símbolo de Cristo; aínda que a palabra Cristo non aparece en ningunha das páxinas da novela. Sen embargo, a meirande parte dos lectores xaponeses quedaron co símbolo e non descubriron a outra parte". Prieto Nogueira, P. "Lenguaje simbólico en *Obakasan*", *Kiyo*. Faculty of Foreign Studies Aichi Prefectural University 13, 1980, p. 178. A autora precisa o diferente significado entre as palabras xaponesas *baka*="tonto" e *obakasan*="tontiño". *Vid.* tamén p. 181, na que a autora establece o paralelismo Xesús=Gastón (o estranxeiro)=can. Este "tontiño" volve aparecer na novela *Río Profundo*, nun hospital ó pé dunha moribunda.

5. A edición inglesa saíu só tres anos despois, en 1969. A primeira edición en castelán foi *Silencio*, Sígueme-Atenas, Salamanca, 1973. Recentemente saíu unha nova edición en PPC. Eu citarei máis adiante a obra pola magnífica edición portuguesa.

6. "O libro e a tese de Endo foron extremadamente contestados no seu país; a súa voz dificilmente pode ser tomada como a do Xapón cristián", comenta o prologuista do libro, que fala da indignación dos vellos cristiáns. William Johnston, Prefacio, *Silencio*, Lisboa 1990, p. 20.

7. Edición castelá *Escándalo*, Edhasa, Barcelona 1989. É a historia dun novelista católico xaponés, respectable, a quen unha anónima muller acusa de ignorar a verdade verbo de si mesmo. Isto lévao a cuestionar toda a súa vida, ameazado pola desacougante figura do "impostor", que se lle aparece unha e outra vez.

última década, sae á rúa unha das súas obras mais salientables, e posiblemente a máis coñecida, *Samurai*[8] (Premio Noma), que representou un salto á fama internacionalmente, máis aínda que *Silencio*. En propia confesión, esta novela ten tanto que ver con España, que Endo veu á peninsula Ibérica, na compaña da súa sobriña aludida máis arriba, para ambientarse mellor. O argumento trata dun samurai que, na compaña doutros tres, foi enviado a España a comezos do século XVII en calidade de embaixador, e que no trafego das viaxes acabou converténdose ó cristianismo; pero o bo do samurai, xunto cos seus compañeiros, acabou pagando coa súa vida tal ousadía, pois no seu país os cristiáns estaban sendo perseguidos. A obra vén ser unha profunda exploración da fe, pero tamén da fraxilidade, a ambición e a lealdade humanas, a través dos seus personaxes.

A profesora Paz Prieto publicou un estudio comparativo entre *El Samurai* de Shusaku Endo e outra obra de título semellante *Samurai*[9], da novelista Hisako Matsubara, pero situada a comezos do século XX. A pesar de ser esta última unha escritora pouco coñecida no seu país, a edición española da súa novela reeditouse tres veces seguidas en pouco máis de dous anos, o que expresa o interese suscitado; non en van a obra é unha clásica traxedia xaponesa. A diferencia fundamental, a parte da situación histórica e da escala social dos samurais nas que se encontran os protagonistas de ambas novelas, está sobre todo na diferente perspectiva entre ambos novelistas. Endo, varón e cristián, identifícase co samurai protagonista, Hasekura; en troques Hisako Matsubara, muller na que está ausente a problemática cristiá, identifícase con Tomiko, a filla do samurai, e co seu mundo feminino, marxinado nunha sociedade machista gobernada só por homes, e na que só estes teñen verdadeiros dereitos. Por outra banda, fronte á temática recorrente de Endo, na que aparece constantemente a relación entre cristianismo e xaponesismo, atopamos a atmosfera sintoísta de Matsubara, presente tamén en toda a súa obra, unida ós problemas de relacións humanas, racismo e dereitos humanos[10].

A última novela de Endo foi *Río profundo* (1994), un exercicio de encontro coa morte e consigo mesmo, a través do camiño dunha serie de personaxes da actualidade; desta obra falaremos logo máis polo miúdo, pois o mesmo autor recoñeceu que era o seu verdadeiro testamento, a novela que resume toda a súa obra.

8. Edición castelá *El Samurai*, Edhasa, Barcelona, 1987. Esta novela, que viu a luz en xaponés en 1980 e só dous anos despois na edición inglesa, é a primeira de Endo publicada en España.

9. *Samurai*. Tusquets, Barcelona, 1982.

10. Prieto Nogueira, Paz. "Algunas diferencias entre dos samurais", *The Journal of the Faculty of Foreign Studies Aichi Prefectural Universiada*, I (nº 22) e II (nº 27), 1995.

O GRAHAM GREENE XAPONÉS

> De Shusaku Endo se tem dito que é o Graham Greene japonês. Se com tal se pretende significar que Endo é um novelista católico, que os seus livros são problemáticos e controversos, que a súa escrita é intensamente psicológica, que o tormento da fe e a misericordia de Deus são nele uma constante, então a asserção é certamente verdadeira[11].

As palabras de William Johnston, ensaísta e profesor na Universidade Sophia de Toquio, un xesuíta especialista en San Juan de la Cruz e na espiritualidade oriental, gran coñecedor da obra de Endo, sitúannos na vea da obra do novelista xaponés. Graham Greene, que ten sido considerado repetidamente coma o mellor escritor británico deste século, foi loado sempre non só pola súa perfección literaria, senón polo coñecemento teolóxico que manifesta a súa obra, ó afrontar temas tan conflictivos coma o ben e o mal, a gracia divina e a fraqueza humana... Verbo do xenial escritor inglés cómpre lembrar aquí algo que dixo del outro dos mellores novelistas contemporáneos, no que tamén o tema relixioso aparece frecuentemente, o francés François Mauriac:

> Ten un don de sorprender "a presencia oculta de Deus nun mundo ateo", e unha arte para seguir na pegada dos movementos sutís e soterráneos da gracia operando fóra da órbita da Igrexa temporal. A importancia de Greene para a xeración de Sartre e de Camus derívase de que á profesión existencialista do absurdo universal opón o misterio do Amor infinito[12].

Para unha mellor empatía con Shusaku Endo, cómpre lembrar que Graham Greene (1904-1991), como resulta ben coñecido, tamén é un converso; fíxose tardiamente católico, en 1926, e esta conversión marcou toda a súa obra. Desde aquela sentiuse intelectualmente atraído máis e máis polo estudio da teoloxía, ata o punto de dicir que "A teoloxía é a única forma de filosofía que disfruto lendo"[13]. Este estudio, dálle unha seriedade e fondura excepcional ó tratamento espiñento do tema relixioso nas súas novelas. O coñecido bispo anglicano e teólogo John A. T. Robinson dixo de Greene nun libro que tivo un grande eco: "Acada unha

11. Johnston, William. do Prefacio de *Silencio*. Op. cit. p. 9

12. Mauriac, F. *Oeuvres complètes*. París, 1950-1956, vol 7. Cita tomada de Leopoldo Durán, *La crisis del sacerdote en Graham Greene*, BAC, Madrid, 1974, p. 4.

13. *Ibidem*, nota 6. *Vid.* tamén o magnífico estudio de Charles Moeller na súa obra xa clásica *Literatura del Siglo XX y cristianismo*, Vol. I, Gredos, Madrid[4] 1961, pp. 325-74. O autor marca a peculiaridade de relixiosidade de Greene desde a súa conversión: "Está obsesionado pola presencia de Satán: a gracia, a bondade, o poder de Deus están de tal xeito mergullados no océano do mal, que Deus semella estar morto, crucificado unha vez máis nun mundo cego e perverso", pp. 325-26.

reiteración firme e unha linguaxe fresca, intelixente e contemporánea da fe entregada ós santos noutro tempo"[14]. Outra das teimas do novelista británico é precisamente a indagación psicolóxica na realidade dos seus personaxes, e o gusto polos individuos atormentados e ás veces sinistros. Por iso, non é de estrañar que no achegamento á teoloxía se sentira particularmente atraído polos temas que se prestan á dramatización e á caracterización humanas; é por esta razón, tamén, pola que o crego católico estivo sempre tan presente nas súas novelas.

Como Graham Greene, a conversión ó catolicismo marcou toda a obra de Shusaku Endo; moitas veces de forma dramática, como confesaba nunha entrevista:

> Fun bautizado de neno; noutras palabras, o catolicismo foi para min unha especie de vestido para o momento... Podía dicir se o podería adaptar á miña persoa, ou liberarme del para buscar outro que me sentase mellor. E houbo momentos nos que tiven o desexo de liberarme do meu catolicismo, pero sempre fun incapaz de facelo. A razón era porque, despois de todo, el volvérase en min unha parte de min mesmo...
>
> Durante moito tempo sentinme atraído por un nihilismo total, e cando, por fin, caín na conta do baleiro pavoroso que había nel, fun vencido unha vez máis pola grandeza da fe católica[15].

Ademais, igual que o novelista británico, os temas que máis semellan preocupar a Endo son os referentes ós problemas humanos fondos, a fidelidade e a traizón, o amor e a liberdade... pero tamén outros tan estraños no seu país e tan pouco habituais na literatura dos últimos lustros do século XX como son a fe en Deus, o pecado, a apostasía e o martirio. En fin, como Greene, Endo busca constantemente unha interiorización psicolóxica na realidade dos seus personaxes, nun salto constante do presente ó pasado e viceversa.

XESÚS DE NAZARET VISTO POR UN XAPONÉS DE HOXE

O primeiro que lin de Shusaku Endo, hai xa quince anos, foi un libro que me resultou sorprendente e engaiolante, unha fermosa e orixinal obra sobre Xesús de Nazaret; o seu título na edición castelá era sinxelamente *Jesús*[16]. A pesar de non ser escrito por un especialista en teoloxía

14. Robinson, J. A. T. *Sincero para con Dios*. Ariel, Barcelona, 1971.

15. Dunha entrevista na revista *Kumo*. Collo a cita do Prefacio de *Silencio*. Op. cit. pp. 17-18.

16. *Jesus*. Sal Terrae, Santander, 1980. O título en xaponés, e logo en inglés, ven ser máis amplo "A vida de Xesús". A obra viu a luz no seu país no ano 1973, e tivo a súa orixe nunha serie de artigos de revista destinados a presentar a figura de Xesús ós xaponeses non cristiáns.

nin en ciencias bíblicas, manifestaba un coñecemento excepcional da Biblia, da persoa de Xesús, a súa mensaxe, a vida do seu país e mesmo os lugares por onde andou. Pero, ó lado desta fidelidade á mensaxe e á persoa de Xesús, tan terxiversada por outros que se achegan e ela desde escuras e sospeitosas perspectivas, o autor falaba cunha frescura e unha actualidade tal de Xesús, que resultaba engaiolante, mesmo para o lector que descoñecera totalmente o tema; por iso, este volume da miña biblioteca está tremendamente gastado de tanto emprestalo.

Logo souben que cando Endo empezou a escribir polos anos 50 non había ningún novelista xaponés cristián, e non sei se aumentaría moito a cantidade desde aquela ata hoxe, aínda que o noso autor afirmaba que si vai habendo xa novelistas xaponeses que se fixeron católicos. El, un xaponés que medrou nun ambiente cristián, cunha sensibilidade cristiá, atopábase co reto de escribir tocando o tema cristián nunha cultura que o descoñecía totalmente, mesmo nos seus símbolos e os seus relatos máis elementais. Este reto obrigábao a buscar formas novas, cunha calidade literaria que captara o interese do lector, a pesar do *handicap* inicial:

> Se eu escribía coas palabras que de verdade a min me gustaría empregar, os lectores non me entenderían e as miñas obras non serían lidas... Por iso pensei que un escritor cristián en Xapón tiña que escribir de tal maneira que, desde o punto de vista literario, as súas obras puidesen competir coas dos outros escritores xaponeses. Tarefa nada doada. Ó comezo sufrín moito. Non atopaba a técnica adecuada para introducir os lectores xaponeses no mundo do cristianismo, ámbito para eles inexplorado[17].

Pouco a pouco, a creatividade de Shusaku Endo foi dando co camiño adecuado, a pesar das dificultades, tal como el mesmo expresa na entrevista citada:

> No canto de nomear directamente a Xesús Cristo, elixía metáforas que resultasen comprensibles ós lectores, e ó mesmo tempo, que puidesen ser unha imaxe de Cristo: un paxaro, a ollada dun can rexeitado por todos... Os meus lectores tomaban a metáfora pola imaxe real; e así, *o can abandonado* que na miña intención quería ser o *símbolo de Xesús abandonado e desprezado,* para os xaponeses era simplemente o can abandonado, porque eles carecían de sensibilidade cristiá. Isto obrigoume a repensar e refacer a técnica das miñas novelas. E pouco a pouco coido que fun mellorándoa.

Esta idea do can mallado, como imaxe de Xesús, aparece tamén repetida en *Río profundo*[18]. Fai alusión á coñecida imaxe cristiá que

17. Na entrevista citada.
18. *Río Profundo.* PPC, Madrid, 1995.

presenta a Xesús Cristo coma o "Servo de Iavé", unha imaxe do Xesús aldraxado, maltratado e crucificado, "coma ovella levada ó matadoiro", figura tomada dos "Cantos do Servo" que veñen no libro do profeta Isaías (Is 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9 e 52,13-53). Esta era unha imaxe moi querida polos primeiros cristiáns, tamén incomprendidos e maltratados ata a morte, e aparece no libro dos Feitos dos Apóstolos coma ocasión dunha das primeiras conversións non palestinas, na persoa do eunuco etíope, tras do seu encontro co apóstolo Felipe e a explicación bíblica e catequética que este lle deu, explicación que acabou en bautizo (Feit 8, 26-39). Na novela aparece repetidamente un can maltratado, e unha das protagonistas, a escéptica Misuko, atopa un dos textos aludidos de Isaías ó abrir casualmente a Biblia na capela da universidade católica na que estudiaba; a súa reacción expresa esta impotencia da que falaba Shusaku Endo, para comunicar o cristianismo nunha sociedade como a xaponesa, á que as cousas da Biblia lle din moi pouco:

> A capela estaba deserta. Sentouse na parte de atrás, o máis lonxe que puido para estar fóra do campo de visión da porta de entrada... Uns cantorais, perfectamente coidados, uns libros de oración e algunhas biblias estaban distribuídas nos bancos. Cun bocexo abriu unha gran Biblia que descansaba fronte dela e empezou a ler: *"Non tiña aparencia nin presencia; vímolo e non tiña aspecto que puidesemos estimar. Depreciable e rexeitado polos homes, varón de dores..."* Mitsuko cubriuse a boca coa man e boquexou de novo. Estas palabras non lle dicían ren[19].

A Endo non lle seduce a idea dun Xesús forte e milagreiro, senón precisamente a súa *debilidade*. É o home pobre e desprezado, preto da xente e entregado ata a morte por amor. Esta tenrura débil de Xesús posibilita a súa manifestación do perdón incondicional de Deus como nunca antes se fixera. A Endo impresiónalle particularmente a entega da noite de Getsemaní e as verbas de Xesús na Cruz: "¡Meu Pai! Nas túas mans entrego o meu espírito" (Lc. 24,46).

Volvendo ó libro sobre Xesús, o escritor ten manifestado que a idea que máis se propuxo mostrar ós xaponeses foi o amor de Cristo. É algo que queda claro desde as primeiras páxinas, na contraposición que fai entre o estilo de Xoán o Bautista, duro e intransixente, e o estilo de Xesús, acolledor e tolerante, máis disposto a perdoar que a condenar. Na imaxe de Deus que presentaba Xoán predominaba a ira, o xuízo e o castigo, sobre todo contra os corruptos saduceos e os hipócritas fariseos; era a imaxe dun "Deus irado e castigador, co pano de fondo da fin do mundo e o xuízo universal". En troques, a imaxe que Xesús daba de Deus era a do agarimo de Deus Pai, "unha imaxe de Deus

19. *Ibidem*, p. 54.

moito máis semellante á da nai afectuosa". Por iso di Endo ó final do primeiro capítulo:

> O que faltaba no deserto era amor. Tanto o grupo de Qumram coma o grupo de Xoán predicaban o arrepentimento e a ira de Deus, pero non dicían unha palabra do amor... Pero Xesús adoptou o punto de vista contrario, reivindicando a imaxe dun Deus do amor, capaz de experimentar en si mesmo os padecementos da humanidade[20].

Certamente, a vontade de Xesús de manifestar o amor de Deus é o *leitmotiv* de toda esta obra de Endo. Xesús anuncia o amor de Deus, pero sente tamén a incapacidade da xente para entendelo:

> Ninguén tiña ollos para ver que *o seu auténtico obxectivo consistía en dar testemuño do amor de Deus*... É doado falar do amor de Deus e do Deus do amor, pero resulta que os seres humanos, que se ven atrapados na cruel realidade da vida, o que perciben é o glacial *silencio de Deus*, máis que o amor dese mesmo Deus... Naturalmente que Xesús se daba perfecta conta desta incongruencia. Por descontado que no seu corazón ardía a fe no amor de Deus; pero esa fe non lle impedía ignorar as contradicciónsn[21].

O novelista xaponés soubo captar ben a esencia da mensaxe de Xesús, que outros despois, como Kazantzakis non souberon facer (e menos o Xesús obsesivo e desequilibrado da versión cinematográfica da novela que fixo Martin Scorsese en *A última tentación de Cristo*). Shusaku Endo tiña moi claro desde había moitos anos, que o amor incondicional de Deus era a gran mensaxe de Xesús, dificilmente comprendida ata daquela, e moi mal comprendida despois na historia mesma do cristianismo. En *Río profundo,* Otsu, un dos protagonistas, que ten certos trazos autobiográficos (xaponés convertido de pequeno ó cristianismo por obra da súa nai e que estudiou nun centro católico, indo a ampliar estudios a Lyon; aínda que alí acaba facéndose xesuíta), escríbelle á Mitsuko, antiga compañeira de estudios:

> Deus sérvese non soamente das nosas boas accións, senón tamén dos nosos pecados para salvarnos... Desde a miña mocidade, gracias á miña nai, *a soa cousa que fun capaz de crer foi na calor.* A calor da súa man cando mantiña collida a miña, a calor do seu corpo cando me arrolaba, *a calor do seu amor,* a calor que a levaba a non abandonarme endexamais. A miña nai díxome todo sobre a persoa que ti chamas a miña Cebola [Deus], e ensinoume que *esta Cebola era a acumulación máis inmensa do poder desa calor.* Noutras palabras, *o amor mesmo.*

20. *Jesús.* Op.cit., pp. 27-29 e 32-33.
21. *Ibidem,* p. 52. O subliñado é meu. O problema do *silencio* deste Deus de amor, é precisamente o tema doutra gran novela de Endo co mesmo título.

> Penso que o amor é o corazón do mundo... O amor é o que máis falla nos fai no noso mundo moderno. É algo no que xa ninguén cre... *A miña confianza está posta na vida de Cebola* [Xesús], que sufriu un auténtico tormento por causa do amor, que mostrou todo o seu amor por nós[22].

De novo no *Xesús*, Endo sabe ben que a mensaxe do Nazareno se resume no anuncio da Boa Nova (*Evanxeo*) do Reino de Deus, ou o que é o mesmo, "o que Deus quere que sexa este mundo"; este anuncio do proxecto que nace do amor de Deus comeza a ser realidade coa chegada do Mesías, o Cristo. O anuncio de Xesús está condensado no sermón do monte, onde foi resumido por este nunha serie de Benaventuranzas, que aparecen no libro cada poucas páxinas. O problema de Xesús era cómo dicir de xeito convincente: "Ditosos os pobres... Ditososo os que choran". "Xesús sentía que Deus o enviara ó mundo para responder a esta pregunta"[23].

Xesús anunciou ese amor de Deus non só coas súas palabras e as súas obras, senón con toda a súa persoa, un anuncio condensado para Shusaku Endo na mirada do nazareno. Xesús comparte a suor e as miserias dos pobres, pero son sobre todo os seus ollos tristeiros os que manifestan para o novelista xaponés ese amor fondo pola xente e o sufrimento que nace da compaixón *(padecer fondamente con)* polas humillacións de homes e mulleres: "Xesús non era máis que un xove carpinteiro [...] O único que o distinguía era o seu rostro [...] e a súa mirada, na que se revelaba a sombra dunha intensa dor"[24].

O éxito desta novela, un *best seller* con 400.000 exemplares vendidos en pouco tempo no seu país, e numerosas edicións fóra del, garantíalle ó escritor que fora atopando a técnica de comunicación das súas vivencias cristiás ós seus irmáns xaponeses que el buscaba; o éxito de vendas manifestaba que si é posible mostrar de xeito fascinante a figura de Xesús na afastada Illa do Sol Nacente. Tampouco faltou, na banda católica, quen dixera que ese non era o verdadeiro rostro de Xesús. A miopía dalgúns que cren ter boa vista é realmente grave.

22. *Río profundo.* Op. cit. pp. 147-48. O subliñado é meu.

23. *Ibidem,* p. 68.

24. *Jesús.* Op. cit., p.15. En *Silencio,* o Padre Sebastião Rodrigues, misioneiro protagonista, lembra tamén, no cárcere, a imaxe de Cristo e a súa mirada: "Desde a infancia que o rostro de Cristo era o confidente de todos os seus sonhos e aspirações... Nem sometido aos mais atrozes sofrimentos esse rostro perdera beleza. Os seus olhos doces e límpidos, que penetravan as profundezas mais recônditas do ser humano, estavan agora fixos nele. Era um rostro que nada nem ninguém podia atingir ou humilhar". *Op.cit.,* p. 133. Por iso, o momento da apostasía deste misioneiro resulta particularmente dramático: "Sente uma dor paralisante no pé. Era ben mais do que uma pura formalidade! Ia pisar o que de mais belo tinha sonhado na vida, o que de mais puro havia na súa fe...", p. 206.

O SILENCIO DE DEUS

O silencio de Dios trócase en brétema
e pésame nas pálpebras. Pregunto.
Unha parede inmensa limita as voces dos que choran lama.

Estes coñecidos versos de Celso Emilio Ferreiro en *Longa noite de pedra*[25] condensan un eterno problema que o home moderno e o de sempre atopou na súa relación con Deus: o seu silencio. Ante este silencio de Deus, a persoa sente no mundo un desamparo radical, sobre todo ó experimentar o sufrimento dos máis débiles e indefensos. Ante un Deus aparentemente impasible fronte ó sufrimento dos nenos e os inocentes, Albert Camus declárase ateo; sobre todo na súa obra mestra *A peste.* Outros non chegan a tanto, nin o mesmo Celso Emilio que citabamos[26]. Este tema recorrente na literatura e no pensamento non podía pasar desapercibido a un novelista como Shusaku Endo. E foi un *leitmotiv* que se repite ó longo dunha das súas mellores novelas, *Silencio.* É o silencio de Deus ante o sufrimento dos inocentes, que resulta incomprensible e angustioso para o protagonista, un misioneiro xesuíta portugués.

O silencio de Deus está tamén presente en toda a obra de Graham Greene: "A impotencia aparente de Deus estala nas súas novelas cunha forza endexamais igualada ata de agora. A tentación meirande é aquí a desesperación ante o silencio de Deus"[27]. Moeller non chegara a ler o *Silencio* de Endo... Pero, este silencio está tamén moi presente na obra de André Gide, Julien Green e Georges Bernanos, autores que Shusaku Endo coñece ben. A Julien Green cítao repetidamente na súa última novela, *Río profundo.* Particularmente en Georges Bernanos, outro dos máis sinalados novelistas católicos contemporáneos, no que o tema relixioso está moi presente na súa obra (*Diario dun cura rural, Baixo o sol de Satán...*), o silencio de Deus é unha constante recorrente. O párroco que protagoniza o *Diario dun cura rural,* na súa loita contra a forza do mal aparece repetidamente batallando coa desesperación e sumido na escuridade, que lle impide sentir a proximidade de Deus:

> Noite de espanto. En canto pechei os ollos sentín un arrepío de anguria...
> Na miña alma, nada. Deus cala. Silencio[28].

25. Ferreiro, Celso Emilio. *Obra completa I.* Akal, Madrid,1978, p. 186.
26. *Vid.* o meu libro *Galegos e cristiáns,* SEPT, Vigo, 1995, pp. 123-28. Para Camus *vid.* Ch. Moeller, *Op. cit.,* pp. 35-129.
27. Moeller, Charles. *Op. cit.,* p. 326. *Vid.* tamén a cita da nota 13. O Vol. I da obra de Moeller leva precisamente o subtítulo "El silencio de Dios", e estudia a obra de Camus, Gide, A. Huxley, Simone Weil, G. Greene, Julien Green e Bernanos.
28. Bernanos, G. *Diario de un cura rural.* Barcelona, 1961, pp. 76 e 109.

En *Silencio* —novela clave na obra de Endo, tal como se dixo— o protagonista, o misioneiro portugués Sebastião Rodrigues, debátese entre a fidelidade á súa fe e o desconcerto ante o silencio incomprensible de Deus, aparentemente insensible ó sufrimento e á miseria da xente. Ollando a aldea dos labregos cristiáns que vivían miserablemente, arrasada polos samurais por non ter apostatado da súa fe, cavila: "A única pregunta que me acudía ao espírito era esta: 'Mas porquê tudo isto, porquê?'" (p. 89). Resoaban nel as palabras sen resposta dun cristián renegado, Kichijiro: "Padre, porque é que Deus nos manda tantos sufrimentos? Que mal fizemos nós" (p. 79). Ante o axustizamento no mar de varios humildes cristiáns, confesa:

> Do fondo da minha memoria, de novo se levantou subitamente o bramido do mar, o mesmo que de noite me resoava aos ouvidos quando, con Garpe, permanecía escondido no monte. ... A obstinação desas ondas a abaterenm-se toda a noite sobre os rochedos... como tudo era tão absurdo, tão sem sentido! Eran essas mesmas ondas que, insensiveis, tinham lambido os cadáveres de Mokichi e Ichizo, as mesmas que despois se espraiavam insensíveis, inalteraveis... E *Deus* —ele também!— *insensível como o mar, sempre obstinadamente calado!*..." E se, por hipótese, Deus não existisse mesmo?" Hipótese aterradora! Se Deus não existisse, tudo se tornaria ridículo! Que drama absurdo teriam sido as vidas de Mokichi e Ichizo... E os missionarios... E que absurda situação a minha... O pecado maior contra Deus é o desespero, bem o sabia, mas *o silêncio de Deus é que não me dava para entender*... Por que motivo se cala o Señor, porque não diz uma única palavra para salvar estes cristãos? (pp. 93-94).

Esa pregunta obsesiva polo silencio de Deus repítese unha e outra vez: "Senhor, porque te calas? Porque te obstinas no teu silêncio?" (p. 121). No cárcere, o P. Rodrigues chega a interpelar a Deus, oíndo as pregarias dos condenados: "Será que finalmente vas romper o silêncio? Ou irás ficar calado para sempre?" (p. 134). E resultaralle insoportable ese silencio tras da decapitación dun dos labregos cristiáns, nunha reacción impresionante, na que a mestría do novelista queda patente:

> O seu desconcerto não provinha da cena inesperada que acabava de presenciar. O que não lle cabia na cabeça era o sossego daquel patio, era o canto da cigarra, o zunido da mosca. Morria un homem e, lá fora, o mundo continuava a girar como se nada tivera acontecido. Que outro absurdo maior podia haver? [...] "E porque te calas? Sabes que um camponês meio cego morreu por ti (sim, deves sabe-lo...) e não te ralas! Porque consentes esta paz... esta loucura toda, esta monstruosidade? E desvias o rosto, de nada te importando..." (p. 150).

Certamente, a teoloxía deste misioneiro, resúltanos hoxe pobre. A reflexión teolóxica deu importantes pasos ó afrontar o problema da dor

no mundo e dese "silencio de Deus". En realidade, Deus non é o que "manda" desgracia algunha, pois está incondicionalmente da nosa parte. Entre nós, Andrés Torres Queiruga teno afrontado repetidamente nos seus libros: "Deus soporta connosco as nosas cruces e identifícase coas nosa pobrezas"[29]. O P. Rodrigues remata por apostatar da súa fe, impotente para comprender aquel silencio e a inutilidade da evanxelización naquel país: "O cristianismo morreu aquí, mas não por ter sido proibido ou perseguido. Algo ha neste país que impede totalmente o crescimento do Cristianismo" (p. 186), confésalle o P. Ferreira, outro misioneiro portugués que apostatara anteriormente. Esta tese foi moi contestada a pouco de saír a novela: "Non foi o pantano xaponés o que os venceu, foi tan só a súa fe sociolóxica...Os mártires oíran a voz de Cristo, mais para Ferreira e Rodrigues esa voz non se fixo oír. ¿Non será que eses padres xa non tiñan fe desde o comezo?"[30].

O DRAMA DO CRISTIANISMO XAPONÉS. O RETO DA INCULTURACIÓN

A inculturación do cristianismo nunha cultura tan diferente como a xaponesa é outro dos problemas fundamentais do pensamento e a obra de Shusaku Endo, por non dicir "o" problema: cómo vivir a fe cristiá sen perder a fidelidade ás propias raíces culturais, ben diferentes do Occidente no que naceu. O problema non é "convencer ás masas", senón buscar unha adaptación rigorosa e crible do Evanxeo á mentalidade xaponesa, marcada particularmente polo sintoísmo nacionalista e o budismo (relixión sen un Deus persoal). Hoxe marcada tamén por un ateísmo funcional, indiferente e individualista, como recoñece Shusaku Endo.

Botemos primeiro unha rápida ollada histórica. Como é sabido, o cristianismo foi levado ó Xapón polo basco San Francisco Xabier, no ano 1549. O santo misioneiro escribía entusiasmado a pouco de chegar a Kagoshima: "Este pobo que tan lonxe viñemos encontrar é o mellor que ata hoxe foi descuberto, e paréceme que xamais atoparemos outra raza comparable á xaponesa". Pero o verdadeiro artífice da evanxelización do Xapón foi o italiano Alexandre Valignano, que aparece nas primeiras páxinas da novela de *Silencio*. Cando este xesuíta chegou ó Xapón en 1579, xa atopou unha florecente comunidade de 150.000 cristiáns; abriu seminarios e escolas, ansioso de poder entregar a Igrexa nacente ó clero

29. *Vid. Recupera-la salvación.* Vigo, 1977; tamén *Creo en Deus Pai,* Vigo, 1986 e o máis recente *Recupera-la creación,* Vigo, 1996.

30. O profesor Yanaibara, da Universidade Protestante de Doshisha. Citado por W. Johnston. *Op. cit.* p. 20.

local; e pronto se multiplicaron os cristiáns, mesmo entre a nobreza feudal. "Desde 1570 ata 1614, os misioneiros mantiveron na corte unha posición tal de prestixio que as súas cartas e relatorios constitúen hoxe a principal fonte de información dun período histórico do que as fontes xaponesas contan ben pouco"[31]. Nesto deuse a explosión xenófoba do soberano Hideyoshi, e no ano 1597 son crucificados os primeiros misioneiros; pero a persecución non se endurece ata o ano 1614, con Ieyasu, sucesor deste soberano. A pesar de que había daquela en Xapón máis de 300.000 cristiáns, a persecución foi tan implacable que pronto se acabou con todos os misioneiros. "A caza dos cristiáns e os seus padres fíxose tan sistematicamente desapiadada que non tardaría en varrer por completo calquera rastro visible de Cristianismo"[32]. Desta época data a historia de *Silencio*, e refírese a un grupo de misioneiros que chegaron ó Xapón no ano 1643 e que apostataron despois de ser cruelmente torturados.

Mesmo así, as raíces do cristianismo tiñan penetrado demasiado fondo para seren erradicadas, e miles de cristiáns mantiveron oculta a súa fe; organizados secretamente, foron transmitíndoa xeración tras xeración, como conta Endo na súa novela. Cando en 1865, o Xapón abriu de novo as portas, estes cristiáns saíron das catacumbas, e mantivéronse aferrados á súa fe ata hoxe.

A tese de Endo en *Silencio* xa era que o Cristianismo fallou no Xapón por ser tan obstinadamente occidental: "Padre, o sehor não foi derrotado por min —di victorioso Inohue a Rodrigues— foi derrotado por este pantano que é o Xapón". E o P. Ferreira engádelle logo: "O arbusto [a fe cristiá] que eu trouxe para aqui apodreceu, rapidamente até as últimas raízes, neste pântano que chamam Japão". Sen tomarse á letra a novela, cousa que non quere facer nin o mesmo Endo, o caso é que esta é reflexo do conflicto entre a sensibilidade xaponesa e o cristianismo occidental-helenístico que lle foi transmitido: non se pode sacar de Europa a planta do Cristianismo helenizado e trasplantala sen mais a un Xapón de tradición cultural completamente diferente. Así o ten recoñecido o mesmo Shusaku Endo noutras ocasións:

> Tiven desexos de liberarme do meu catolicismo, pero era incapaz de facelo [...] O feito de me ter penetrado tan profundamente na miña mocidade era, pensaba, un sinal de que en parte se tornara intrínseco en min. Aínda, no meu íntimo perduraba a sensación de que *se trataba de algo emprestado* e comecei a interrogarme sobre cál sería a miña verdadeira identidade. Este é, creo, *o "pantano de lama" xaponés* dentro de min. Desde que comecei a escribir ata hoxe, esta *confrontación entre a miña identidade católica e o estrato que sub-*

31. Johnston, W. Prefacio de *Silencio*. Op. cit., p. 10.
32. *Ibidem*, p. 13. O autor cita repetidamente a obra de C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan*, California, 1951.

> *xace* resoa e continuará a resoar en min como a cantiga obsesiva dun tolo. Sentín que debía atopar a maneira de reconciliar ambos[33].

Este pantano é o Xapón que absorbe e transforma todo tipo de ideoloxías, como fai coa tecnoloxía occidental e [...] coas guitarras españolas e o flamenco. Este pantano, para Endo é a causa do drama doutros moitos intelectuais cristiáns xaponeses que non acolleron no seu fondo a fe cristiá e acabaron por deixala; pensa que de ser un cristianismo menos irreductiblemente occidental, as cousas poderían ter sido doutro xeito. De feito, Endo pensa que esta historia pódese cambiar, e o cristianismo ten unha capacidade de adaptación infinita, que el expresa fermosamente deste xeito:

> Teño para min que o catolicismo non é un só, senón unha sinfonía [...] Se teño fe no catolicismo é por atopar nel, máis que en ningunha outra relixión, posibilidades meirandes de acadar a sinfonía completa da humanidade [...] Só o catolicismo se presenta como unha sinfonía completa[34].

En *Río profundo*, un Endo maduro retoma os seus eternos ideais, sobre todo a través de dous personaxes ben diferentes: Naruse Mitsuko, unha moza que aínda que estudiara nunha universidade católica "xamais considerara a posibilidade de crer en ningunha das ensinanzas cristiás, e ata odiaba escoitar os sermóns"[35]; e Otsu, compañeiro da mesma universidade, pero cristián, que acaba facéndose xesuíta, aínda que ten unhas concepcións moi particulares da fe cristiá, que o levan a confrontacións graves cos superiores da súa orde. Mitsuko, na que Endo retrata un prototipo xeneralizado de xaponés/a[36], ata lle molestaba, cando era estudiante, a fe do seu compañeiro Otsu: "Ponme enferma pensar nun home que vén a un sitio coma este e cae de xeonllos para rezar".

Máis adiante, feita Mitsuko unha muller casada e Otsu un novicio xesuíta, dille contundemente en Lyon, ó pé do Ródano, cando o seminarista lle fala da súa experiencia de Deus: "¿Podes deixar de empregar esa palabra, Deus? Ponme nerviosa, non podo relacionala con nada, non me di nada. Desde que facía o bacharelato, sentinme totalmente alonxada desa palabra Deus que empregaban os sacerdotes estranxeiros"[37]. Ó novicio xesuíta, de mente ampla, a pesar da súa timidez, non lle importa cambiar o nome de Deus polo de "Cebola". Pero máis grave é outra acusación que lle dirixe Mitsuko ó seu antigo compañeiro e amante: "Es xaponés ¿verdade? Faime renxer os dentes pensar que ti,

33. Dunha entrevista na revista *Thougt*. Cita collida do Prefacio de *Silencio*. Op. cit., p. 18.
34. *Ibidem*, p. 19.
35. *Río profundo*. Op. cit., p. 45.
36. Noutro capítulo da novela, di Endo, falando doutro personaxe, que "carecía de toda convicción relixiosa, como a meirande parte dos xaponeses", p. 26.
37. *Ibidem*, p. 77.

un xaponés cres todos eses absurdos do cristianismo europeo". Pero a resposta de Otsu é rotunda:

> Eu non creo no cristianismo europeo... Non podo entender a clara distinción que estes europeos fan entre o ben e o mal...
>
> Pero a miña maneira de pensar é considerada herética na Igrexa... Dinme que Deus non é así [...]
>
> Quero atopar unha forma de cristianismo que estea de acordo coa mentalidade xaponesa[38].

As diferentes concepcións entre os europeos e os orientais vaillas dicindo o xesuíta á muller, xa aburrida do seu matrimonio, en sucesivas cartas. Mentres a fe dos europeos é "consciente e racional", rexeitando todo o que non caiba nos seus esquemas racionais e lóxicos, o oriental cre que con ese racionalismo "ignoran a gran forza da vida que existe na natureza", aínda que o acusen de panteísta. E vaille expoñendo a súa idea de Deus; un Deus que está dentro do ser humano, que é a forza que o envolve a el á natureza toda... a calor-amor que envolve a vida. Este Deus-Amor é polifacético, capaz de encarnarse en cada cultura e mesmo en formas relixiosas diferentes:

> Non creo que o cristianismo europeo teña un valor absoluto [...] Paréceme perfectamente natural que moitas persoas elixan ó Deus no que poñen a súa esperanza coa base cultural, as tradicións e o ambiente do seu lugar de nacemento...
>
> Deus ten moitas caras diferentes. Non penso que Deus exista exclusivamente nas igrexas e capelas de Europa... Como xaponés creo que o cristianismo foi capaz de expandirse tan fortemente coma o fixo porque dentro del existen moitos elementos diferentes[39].

Con todo, Otsu non quere abandonar nin o cristianismo nin a Igrexa: "Non podo abandonar a Igrexa. Xesús seduciume".

É aquí onde queda de manifesto como o pensamento persoal de Shusaku Endo se expresa a través das palabras deste xaponés que tamén veu aprender a Europa, pero que non quere renunciar ás súas raíces. O problema que formulaba Endo máis arriba, e a solución que empezou a esbozar, non nos resulta tan estraña ós desta beira do mundo: ou o cristianismo é capaz de expresarse de xeito novo nas canles da mentalidade moderna, científico-técnica e secular, ou non terá futuro, ancorado en vellas concepcións filosóficas e antropolóxicas periclitadas. Se o concepto de Deus e a maneira de relacionarse con el (relixión) debe ser reformulado no Xapón, tamén deberá selo no Occidente de hoxe. Ese é o esforzo de toda a mellor teoloxía cristiá contemporánea.

38. *Ibidem*, pp. 79, 80 e 81.
39. *Ibidem*, pp. 150-51.

Pero esta teima de Endo ten tamén moito que dicirnos ós cristiáns galegos, e particularmente á Igrexa galega. A necesidade dun cristianismo inculturado na nosa terra xa era arelada polo mesmo Castelao, cando en *Sempre en Galiza* suspira por un cristianismo galego "con fondo ecuménico e forma catalá", e dicía: "¡Ai! cando xurdirá unha relixión que nos dea azos par ascendermos e achegarmos a Deus"[40]. Por iso, el e os seus compañeiros románticos da revista *Nós* tiñan mitificado a Prisciliano como creador dun cristianismo mesturado coas raíces galegas, aínda que heterodoxo. Castelao non dubida en cualificalo simultaneamente de "esgrevio galego" e "esgrevio teólogo", e aínda pai dunha Igrexa galega diferente, onde poden acubillarse todos os galegos:

> O priscilianismo botou raíces tan fondas na ialma mística de Galiza que, a pesares da pauliña dos cregos, o noso pobo aldeán sigue sendo heterodoxo[41].

O mesmo Otero Pedrayo, sempre fiel á súa ortodoxia católica[42], chega a afirmar que o priscilianismo é un movemento fondo na relixiosidade galega, mesmo un movemento étnico: "un movemento de adaptación da relixiosidade céltica ao mundo católico, e non un ensaio de doutriñas estrañas". E Prisciliano, "unha poderosa individualidade, a maior tal vez que Galiza xenerou", tiña "unha formación celta, galega", e "quixo adaptar a Galiza e o Occidente a unha forma de cristianismo máis próximo dos vellos sentimentos celtas do mundo"[43]. As de Castelao e Otero son unha visión romántica do priscilianismo, pouco fiel á realidade, pero expresión lexítima dunha saudade por un cristianismo galego realmente inculturado na realidade da nosa terra e o noso pobo.

Ramón Piñeiro dicía de Torres Queiruga na resposta ó seu discurso de ingreso na Real Academia Galega: "É un teólogo do seu tempo, e por eso pode ser, é, un teólogo da súa terra"[44]. Hai xa ben anos que Torres Queiruga publicaba un estudio primeirizo, pero xa maduro sobre a "Teoloxía do galeguismo" nas páxinas desta revista[45]. En

40. Castelao. *Sempre en Galiza*. Akal, Madrid, 1976, p. 244. *Vid.* o meu libro *A xeración "Nós". Galeguismo e relixión*. Galaxia, Vigo, 1988, pp. 218-44.

41. *Ibidem*, p. 51.

42. Non está de máis lembrar aquí que tamén don Ramón foi acusado de panteísmo, pola dimensión cósmica e telúrica da súa relixiosidade, cun xeito de particular mística galega. Xa aclarei noutro lugar a particularidade deste "panteísmo" de Otero, que ten máis que ver co vencellamento afectivo á terra, que coa negación do Deus persoa do monoteísmo cristián. *A xeración "Nós"*, op. cit., pp. 66-67.

43. Otero Pedrayo, R. *Ensaio histórico sobre a cultura galega*. Guimaraes, Lisboa, 1954, pp. 52 e 54. *Vid. A xeración "Nós"*, op. cit., pp. 80-85.

44. Queiruga, A. Torres. *Nova aproximación a unha filosofía da saudade*. Vigo, 1981, p. 77.

45. "Nota pra unha teoloxía do galeguismo", *Grial* 9, 1965. Cf. o meu *Galegos e cristiáns*, op. cit., pp. 171-73.

Teoloxía e sociedade xa afirma con máis elaboración científica que o papel que debe cumprir a teoloxía en Galicia non pode ser outro que "axudar a que Galicia tome conciencia de si mesma, recobre o seu sentido de dignidade e empuñe o temón do seu destino histórico", para superar a "esquizofrenia da alma galega" na que aparecen confrontados galeguismo e cristianismo[46].

O crego e antropólogo Marcial Gondar dicía tamén no limiar a un memorable libro de Chao Rego: "A fidelidade ás raíces non é nin luxo, nin capricho, nin chochén de vello, senón simplemente unha necesidade"[47]. Esta teima está presente en toda a obra deste outro teólogo galego; particularmente nos seus artigos publicados na revista *Encrucillada*[48]. Chao Rego faille á Igrexa unha dura denuncia profética, que seguramente lle gustaría ter lido a Shusaku Endo: "A humanidade non soporta por moito tempo máis todo este imperialismo capitalista no sentido económico e simbólico (que aplasta o capital simbólico dos pobos)".

Na teima de Shusaku Endo, e na teima de don Ramón e de Castelao, estamos hoxe, ademais de Torres Queiruga e Chao Rego, unha boa parte da Igrexa galega, para acadar un cristianismo máis enraizado na realidade desta terra, deste pobo, desta cultura. Un cristianismo mergullado na fala e a realidade simbólica galega, nos seus costumes, nos problemas cotiáns, na súa realidade sociopolítica e na súa realidade máis fonda. Un *cristianismo galego*, no que a liberación cristiá estea fondamente incrustada nas propias raíces sociais e culturais, tal como fixo o vello pobo de Israel.

V. P. P.

46. *Teoloxía e sociedade.* Vigo, 1974, p. 52.
47. Chao Rego, Xosé. *Para comprendermos Galicia.* Vigo, Galaxia, 1987, p. 10.
48. *Vid.* "Crear unha simbólica galega", *Encrucillada* 5, 1977; "Remoendo a galeguidade", *ibidem* 6, 1978; "¿Igrexa nacionalista?", *ibidem* 11, 1979; "¿Igrexa autonómica? *ibidem* 18, 1980; "A débeda da Igrexa coa galeguidade", *ibidem* 32, 1983...

LIBROS

LITERATURA: **DOLORES VILAVEDRA.** HISTORIA: **XAVIER CASTRO.** CIENCIA: **MANUEL RODRÍGUEZ. GUSTAVO A. GARRIDO.** FILOSOFÍA: **CARLOS FERNÁNDEZ.** LINGÜÍSTICA: **HENRIQUE MONTEAGUDO.** CIENCIAS SOCIAIS: **XAN BOUZADA.** POLÍTICA E DEREITO: **ÁLVARO X. LÓPEZ MIRA.** ECONOMÍA: **XOAQUÍN FERNÁNDEZ LEICEAGA.**

Un xogo de apócrifos

● XOSÉ C. CANEIRO. *Un xogo de apócrifos*. Edicións Xerais, 1997.

Por fin chegou ás mans dos lectores *Un xogo de apócrifos*, a obra gañadora do Premio Torrente Ballester 1996, da autoría de Xosé Carlos Caneiro. Trátase, como moi ben se encarga de reiterar o propio Caneiro ó longo das páxinas da novela, dun texto insolitamente extenso no actual panorama da narrativa galega (aínda que cómpre non esquecer certas obras recentes de Casares, Alcalá e Freixanes, sen ir máis lonxe). Pero esa lonxitude parece, máis ca unha esixencia da propia estructura da obra, un desafío que o autor se autoimpón, levado do seu afán de contravir as leis fixadas por un mercado literario que afirma desprezar. Quero dicir que a novela ten case catrocentas páxinas, pero que igual podería ter duascentas e non cambiaría nada, agás as supostas oportunidades de atopar pracer que con cada liña de menos perdería o lector.

Temos que partir dunha concepción do literario como algo "contrario ó benestar", e negarlle á literatura a capacidade de procurarnos "evasión e conforto", para podermos albiscar o porqué da teima do Caneiro escritor en atentar "directamente contra os dogmas asumidos pola sociedade". Digo a teima de Caneiro porque de todos é coñecida a súa vocación de *outsider* e a súa faceta de francotirador. Pero, claro, o que nós lemos é unha colección de contos de Herminio Parente-Silesio Braun, e deles non se pode dicir o mesmo: estes se nos amosan, máis ben, como alumnos avantaxados e respectuosos de Borges e Cortázar, de Kafka, de Pessoa e Neruda, figuras que pairan omnipresentes sobre cada páxina da novela; tanto, que o lector terá que esforzarse en ser xeneroso e considerar o truco fácil da obriga de ler ó comezo o capítulo final como unha simple e sinxela homenaxe a *Rayuela*. E se digo que terá que esforzarse é porque ás veces o xogo intertextual escora perigosamente cara ó eido da parodia desmitificadora, deixando o lector un tanto indeciso ante a actitude a adoptar, por exemplo, ante un asasino resistente "como un piñeiro perto da ribeira".

Xa que logo, é comprensible que a heterodoxia na que milita Caneiro non atravese a soleira de *Un xogo de apócrifos*. Non tiña porque ser así, posto que o libro non é del senón o resultado da sólida ensamblaxe que o autor implícito realiza entre os contos de Herminio Parente e os comentarios

que o proceso de corrección deses mesmos relatos lle suxire ó seu refacedor, o frustrado dramaturgo Silesio Braun, obsesionado cunha inacabada novela sobre Bach que chega a facerse omnipresente na súa propia vida e á que alude reiteradamente nas súas anotacións. E non debemos ver no feito de que o protagonista dos contos de Herminio se chame Silesio Braun máis ca un deses caprichos xeniais do azar, aínda que xa resulta demasiada casualidade que ambos compartan úlcera, gusto polos caramelos de laranxa e condición de escritores, de sorte que ó lector lle entra un certo desacougo empirista por dilucidar se se atopa ante un caso de desdobramento da personalidade literaria. Mais axiña tal preocupación se desintegra —necesariamente— no xogo especular que os relatos van construíndo, a modo de prisma: Silesio Braun é un, dous e moitos, tantos que calquera de nós podería ser el. E por iso todos os seus amores son os últimos, os definitivos, e por iso sempre se lle presenta unha nova oportunidade para atopar esa circularidade que nos garante a inmortalidade (¿e non é Caneiro quen proclama como obxectivo, facer literatura para a posteridade?). Así, a novela sitúanos sutilmente ante a imposibilidade de distinguir entre realidade e ficción e, se tal distinción está de seu condenada ó fracaso, entón temos que concluír que todo é —felizmente— mentira. Caneiro rebélase pois ante os excesos especulares que coutan as posiblidades de moita da actual literatura galega, para propornos reinventar a falsidade, o xogo, o simulacro, como patrimonio literario, e deixar as certezas para xuíces e xornalistas.

Dicía eu antes que Silesio Braun (¿ou Herminio Parente?) non comparte a vocación de marxinal literario que parece posuír Caneiro, pois os relatos desenvolven asuntos eternos, os que lle suxeriron e lle suxerirán sempre ó ser humano as grandes preguntas, as eternas dúbidas, os inevitables desacougos que o precipitarán pola vórtixe da súa propia humanidade. E a novela, malia non ter —aparentemente— grandes pretensións de orixinalidade, si pretende ser unha novela brillante: se tomamos como premisa a afirmación que nela se fai de que "todas as novelas brillantes son novelas de amor", e recoñecemos que o amor é unha das claves da obra, entón temos que deducir (ramplona pero irremediablemente) a súa brillantez. Mágoa que ese brillo se apague paseniñamente coa reiteración dunha fórmula narrativa que remata por resultarlle ó lector unha repetitiva táboa de ximnasia literaria. Para compensar, hai relatos que nos deslumbran, que nos deixan estantíos, fascinados pola perfección que deles emana: "Brétema lucente, opalescencia" ou "Seductor, discreto, busca ocupación" son dignos de figurar en calquera antoloxía.

A carón do amor (ou, máis ben, da imposibilidade do amor) hai outras claves temáticas coma o absurdo de vivir, o fracaso, as fronteiras entre independencia e marxinalidade, etc. que engarzan coherentemente esta novela con *O infortunio da soidade*, ese "infortunio noxento" ó que se alude en varias ocasións nas páxinas de *Un xogo de apócrifos*. O libro resulta ser, ó final, unha estructura coidadísima, captivadora, artellada sobre o antedito e enfiada con sutís fíos estilísticos, que a percorren de principio a fin —coma o arrecendo que desprenden esas uvas maduras, doces, das que tanto parecen gostar o(s) narrador(es)— e que, sen que o

lector se percate, avalan a autoría, mellor dito, a coautoría dos relatos. Tamén as alusións ó lector, ben dosificadas, constitúen un elemento integrador non só do discurso narrativo, senón que reiteran a xa comentada vocación intertextual da novela na medida en que retoman sen complexos unha vella estratexia literaria.

A novela, en fin, proponos un outro xogo: identificar quén podería ser o asinante das citas (apócrifas, por suposto) que encabezan cada capítulo. Caneiro pasou o traballo de inventar textos coherentes cos gustos, inclinacións e personalidade dos supostos autores, de xeito que non é difícil identificar quen se agocha baixo algunhas das siglas como R. L., D. X. C., U. E., R. C. C., D. V. (*sic*) e, por suposto, X. L. M. F. O xogo, sendo coherente coa defensa implícita da mentira que o texto asume, non pasa de ser unha ocasión de rexouba crítico-literaria que ás veces o lector valora como unha inoportuna invasión do mundo empírico nun plano ficcional que se xustifica por si mesmo e que non agradece, dada a súa coherencia extrema, o intrusismo. Pero iso si, ten a súa gracia.

DOLORES VILAVEDRA

Un fillo como un poema

● XELA ARIAS. *Darío a diario*. Edicións Xerais. Vigo, 1996.

O embarazo, a maternidade, non foron tradicionalmente materia literaria e menos materia poética. Como di Carme Riera, de todas as viaxes existentes é precisamente a viaxe cara á vida, o embarazo, a menos literaira, a menos cantada na poesía. Unha análise das razóns desta ausencia excede o propósito destas liñas, aínda que sen dúbida a predominancia do falante lírico masculino debe ser unha delas, así como unha identificación da muller como obxecto máis que suxeito do poema, e principalmente obxecto de desexo, rapaza, doncela, carácter ideal que perdería co embarazo e a maternidade. Son as poetas estadounidenses como Anne Sexton e Sylvia Plath as que nos anos 60 introducen nos seus poemas o parto, a maternidade —e tamén a menstruación, o aborto— o que lle reportaría a Sexton diatribas de críticos que a acusaban de "recrearse nos aspectos patéticos e noxentos da experiencia corporal". O texto que desenvolve con máis profundidade o tema da maternidade é —creo— o belísimo *Tres mulleres* de Sylvia Plath escrito en 1962, longo poema radiofónico para tres voces, tres mulleres na maternidade: unha que tivo un fillo, unha que o perdeu, unha terceira que vai entregar a súa filla en adopción.

Aínda hoxe son escasos os poemas, e máis os poemarios, nos que unha muller fala do seu embarazo, nos que unha nai se dirixe a súa filla, a seu

fillo. Poderían ser máis numerosos e este libro de Xela Arias seguiría merecendo atención porque é fermoso, pero ademais a escaseza engade orixinalidade a outros valores intrínsecos do libro.

Falando de sentimentos como os que unha nai experimenta polo seu fillo recén nacido ou aínda por nacer é fácil esvarar cara ó tópico, e ata parece que se xustificarían palabras melindreiras. Sen embargo Xela Arias vadea con destreza nas difíciles augas sentimentais, facendo gala dunha contención que, por outra banda, é coherente cos seus libros anteriores: *Denuncia do equilibrio* e *Tigres coma cabalos*. Un exemplo pode ser o poema que resume a unión entre nai e fillo como "Cun ratiño unha vez fun universo".

Nunha entrezona da miña barriga había un rato pequeniño
que ollabamos só nas pantallas do doutor.
[...]
Non había texto posible, rei, que eu escribise,
incapaz de anota-lo sentimento no instante ¿sabes?
É que contigo era xa aquel o poema enorme.

En varios poemas Xela Arias enfróntase ós tópicos da relación nai-fillo para negalos abertamente así ó amor posesivo: *"Nada que ver coa posesión/ Non te posúo nin quero"*, ó convencemento de que a nai sempre ten razón e sabe o que lle convén a seu fillo, *"asumir que me equivoco e seguir investigando"*, e ata ás raíces do cariño na continuidade biolóxica *"Non sangue do meu sangue/ Non carne da miña carne"*. Unha forma de sentirse nai diferente doutras nais —presente de xeito explícito no poema que comeza "Por gracia de diferencias"— e que probablemente é a forma que lle corresponde a unha muller que asegura noutro poema que non xogaba de nena con peluches nin bonecas. Pero é que as nenas e os nenos de verdade, de carne e sangue, non son bonecas nin están feitos de felpa ou peluche, por máis que algunha propaganda intente transmitir esta imaxe. Criar nenos e nenas é vivir momentos de arroubo, pero tamén conflictos, conflictos que a poeta, a nai, sabe que han producirse:

E hame custar
verte optar
se non o que propoño.

ou cando se pregunta se o saberá disciplinar:

Lembro tantas que rompín, outras que esquezo xa.

Un libro, en definitiva, fermoso, diferente. Un libro que pon palabras novas a estas relacións humanas nai-fillo que criamos tan coñecidas e que, por descontado, pode ser apreciado por moitas persoas sexan ou non nais, sexan ou non mulleres.

MARILAR ALEIXANDRE

O hipertexto cunqueiriano

● REXINA RODRÍGUEZ GONZÁLEZ. *Álvaro Cunqueiro: Unha poética da recreación*. Edicións Laiovento. Santiago de Compostela, 1997.

A colección Ensaio de Edicións Laiovento volve acoller a publicación dun estudio sobre a obra do escritor mindoniense. Trátase, neste caso, do traballo gañador do certame "Carvalho Calero" 1995, na súa modalidade de *Investigación Lingüística e Literaria*. A obra é unha análise dun dos aspectos que máis chamou a atención dos estudiosos que se ocuparon da narrativa cunqueiriana: a intertextualidade como peza fundamental na construcción dunha *poética da recreación*, por empregarmos as palabras da autora.

A escritora abordara xa o corpus narrativo do fabulador de Mondoñedo no seu libro *Os outros feirantes de Álvaro Cunqueiro* (1993), "guía de lectura" orientada implicitamente ó alumnado de C.O.U. Na súa nova entrega abandona o enfoque didáctico polo discurso ensaístico, botando man, como metodoloxía fundamental para a súa investigación, do marco teórico proposto por Gérard Genette.

A autora do traballo pretende "aprofundar na dimensión intertextual da novela cunqueiriana, dando conta dos múltiples procedementos cos que o autor recrea os materiais literarios" (p. 13). Seguindo, como xa apuntamos, o aparato teórico de Gérard Genette, especialmente o exposto no seu libro *Palimpsestes*. O estudio procura tamén "elaborar unha sucinta taxonomía das operacións de reescritura apuntando as posibles funcións que estas cumpren dentro da estratexia narrativa do autor" (p. 13). O obxectivo final do ensaio é, polo tanto, sistematizar unha das estratexias máis importantes da narrativa de Cunqueiro. A súa fidelidade ó paradigma genettiano determina a estructura, se acaso excesivamente academicista, da obra.

Así, o libro, logo dalgunhas consideracións introductorias, dedica un capítulo ó que a autora denomina, seguindo a Genette, *intertextualidade restrinxida*. Nel estúdianse as diferentes manifestacións que a cita e a alusión teñen na poética cunqueiriana. A autora detense en aspectos como a autoridade da cita, a dimensión metaliteraria dos personaxes, a función narrativa do *discurso do outro* e, en xeral, nas consecuencias textuais da apropiación deste discurso. A investigadora exemplifica, en todo momento, a lectura *genettiana* de Cunqueiro con pasaxes concretas da súa obra. Cómpre, neste punto, salientar a atención que lle presta á narrativa en castelán, ignorada, con relativa frecuencia, nos estudios sobre o escritor feitos en Galicia. En ocasións, a autora detense especialmente no comentario dalgúns fragmentos concretos. Así ocorre coa nota a pé de páxina na que lemos unha disertación sobre as fontes literarias en *Vida e fugas de Fanto Fantini*.

É este o esquema que a escritora reproduce nos capítulos seguintes, dedicados á "imitación dos xéneros" e á "transformación de textos singulares", respectivamente. Neles, abandona o tratamento da intertextualidade

para introducirse no estudio de manifestacións cun enfoque máis global, que pertencen de cheo ós dominios da *hipertextualidade*. Á hora de estudiar este texto derivado (ou hipertexto), a investigadora ten en conta, seguindo unha vez máis o paradigma de Genette, unha dobre perspectiva: a da imitación e a da parodia.

Polo que respecta á práctica da imitación, Rexina Rodríguez Vega sinala a preferencia cunqueiriana por modelos pertencentes á "literatura popular, de consumo, que se desenvolve no período comprendido entre o século XVI e XVII, e na que se atopa a xénese da novela occidental" (p. 45). Esta oportuna observación semella embazarse ó lembrar a querencia do escritor pola "cultura popular", demostrada tanto na súa triloxía de relatos —*Escola de menciñeiros, Xente de aquí e de acolá* e *Os outros feirantes*— como na elección de subxéneros da literatura popular. Tal afirmación, que require, ó noso xuízo, unha matización do termo *cultura popular*, conclúe cunha interesante interpretación da narrativa cunqueiriana, fugazmente apuntada, que merecería un maior desenvolvemento:

> A nosa hipótese, necesitada dun máis amplo comentario, apunta á posible correlación entre o conto oral, abordado como revelador da cosmovisión do home rural galego na triloxía de relatos breves, e subxéneros, como os da novela de cabalerías que, na súa narrativa, son dotados dunha dimensión de emblema das arelas e soños humanos elementais (p. 47).

No capítulo que estamos a comentar analízanse as manifestacións textuais desta vontade mimética asumida pola voz narrativa: a proxección dos personaxes en modelos literarios, a conciencia da imitación, os comentarios metatextuais e a tensión entre fidelidade e traizón.

A mesma factura presenta o capítulo dedicado ó estudio da parodia, no que a autora incorpora ó seu traballo unha das achegas á eséxese da obra cunqueiriana: as investigacións de Xoán González Millán. Ó longo do mesmo identifícanse os procedementos paródicos máis habituais do discurso cunqueiriano, ó tempo que se insiste no carácter subversivo da narrativa de Cunqueiro, xa sinalado por González Millán, e no seu ludismo, estudiado por Anxo Tarrío. O ensaio insírese deste xeito na tradición de estudios sobre a narrativa do escritor.

Rexina Rodríguez Vega leva a cabo un traballo necesario sobre unha das cuestións que están no cerne da poética cunqueirirana. O traballo combina o rigor coa claridade expositiva. Con todo, os dous obxectivos que o ensaio pretende harmonizar, o da análise —coa aplicación dunha metodoloxía a un corpus concreto— e o da interpretación gardan un difícil e por veces descompensado equilibrio. Son precisamente os momentos interpretativos os máis meritorios do estudio. Neles, a autora comenta, por veces con detalle, fragmentos das diferentes obras, achegando interesantes lecturas, feitas a miúdo desde enfoques escasamente transitados polos estudiosos de Cunqueiro.

Finalmente, cómpre lamentar algunha ausencia notable na bibliografía máis recente, que cremos debida á demora na publicación dunha obra que,

cando menos, se remonta ó ano 1995. Por outra banda, sorpréndenos o feito de que a autora limitara o seu corpus de traballo á novela, se temos en conta os coñecementos que demostrou posuír sobre a narrativa curta. A observación non supón ningunha crítica a respecto da escolla, á que máis arriba loubamos polo seu carácter aberto no que atinxe á lingua. Esta vén motivada polo feito de parecernos o corpus de narrativa curta (denominación que preferimos antes que a de *triloxía*) un constante exercicio hipertextual, con textos tan arquetípicos dos seus procedementos como "Tristán García", relato que, na nosa opinión, ilustra unha boa parte das estratexias estudiadas pola profesora Rexina Rodríguez Vega no seu libro.

MARÍA XESÚS NOGUEIRA

Historia externa, sociolingüística e ortografía da lingua

● XOSÉ RAMÓN FREIXEIRO MATO. *Lingua galega: normalidade e conflito.* Edicións Laiovento, Santiago de Compostela, 1997.

O libro xira arredor de dúas intencións fundamentais, unha divulgativa e outra de invitación á reflexión. Na primeira parte efectúase un repaso da historia externa. Máis adiante ofrécesenos unha panorámica do camiño cara á consecución dun estándar unificado con interesantes observacións sobre o momento actual. Coméntanse ademais algúns prexuízos sociolingüísticos, en especial os xurdidos da presencia da materia de Lingua Galega e Literatura no sistema educativo.

É a palabra *normalidade* do título a que distingue a primeira etapa da historia da lingua —*galego antigo*— que se estende desde a súa aparición arredor do século IX ata fins do XV. A este longo período sucedería o de conflicto, que caracteriza as etapas restantes: *galego medio* (XVI-XVIII) e *galego moderno* (XIX-XX). Referencias xa clásicas únense a visións actuais, algunhas moi recentes, para dar luz sobre o noso pasado histórico combatendo vellos estereotipos colonizadores.

Un dos apartados máis importantes do libro é aquel no que o autor efectúa unha rápida visión das diferentes tendencias xurdidas para o estándar escrito. Remóntase na súa panorámica ata a distribución das grafías medievais, pero centra o comentario no conflicto que se viviu nos tempos próximos á oficialización da normativa vixente. A este repaso segue unha reflexión sobre a situación actual da cuestión e as súas perspectivas de futuro. Esta parte suscita en nós dous comentarios básicos.

Por unha banda cuestionamos a escolla que se efectúa sobre o texto base dunha futura revisión da actual normativa. Non consideramos que as *Normas*

ortográficas do idioma galego (non *ortográficas e morfolóxicas* como se citan na p. 122) elaboradas pola Comisión de Lingüística da Xunta no ano 1980, sexan o documento máis indicado para tal fin. Aquela era, como o autor non oculta, unha dobre normativa. O feito de que, dentro da disidencia ortográfica, fose a solución chamada de mínimos a que, entre as posibilidades que aquel texto ofrecía, resultase maiormente aceptada, non o redime da súa ambigüidade real. Citariamos, de entre propostas que consideramos próximas á empregada polo autor, a denominada AS-PG 80. Sen embargo, o texto básico seguen a ser as *Bases pra unificación das normas lingüísticas do galego*. As reunións que conduciron á elaboración daquel texto constitúen un fito non repetido no proceso cara á fixación do estándar e continúan recibindo un trato inxusto desde o ámbito da heterodoxia ortográfica.

Pola outra, unha das propostas máis valentes do libro é a de trasladar de ámbito o debate sobre a norma. Lusista convencido, recoñece sen embargo que o debate normativo resultou en gran medida improductivo. E esta esterilidade é a que conduce o autor a manifestarse en contra de *prolongar un conflito en si mesmo desmobilizador e daniño para o futuro do idioma* (p. 130). Afirma que hoxe só dúas normativas semellan ofrecer estabilidade: a galega oficial e a portuguesa e, sen abandonar unha liña de discurso descalificatorio (fala, por exemplo, de *falta duns criterios claros e coherentes* nas NOMIG do 1982, p. 127), rexistramos nel un achegamento ós postulados ortográficos maioritarios. Achegamento que conserva *pontos, vítimas, meados...* pero que supón a continuación dun proceso que saudamos con esperanza.

A parte final do libro ocúpase dalgúns dos argumentos estereotipados que en contra do galego circulan socialmente. Detense en particular naqueles xurdidos da implantación do galego no ensino, desmontando intelixentemente a súa esencia de opinións preconcibidas sen base real.

Despois de todo, como nos recorda o autor citando a García Negro, *os galegos e as galegas somos as persoas que mellor falamos galego no mundo.*

SERAFÍN ALONSO PINTOS

Homenaxe á profesora Pilar Vázquez Cuesta

● RAMÓN LORENZO e ROSARIO ÁLVAREZ (coords.). *Homenaxe á profesora Pilar Vázquez Cuesta*. Universidade de Santiago de Compostela, 1996.

Diversos moitivos foron aprazando a publicación das colaboracións remitidas para este volume desde o ano en que a profesora se xubilou e pasou a ser nomeada Catedrática Emérita. O pasado 1996, coincidindo co seu septuaxésimo aniversario, saíu por fin.

Os estudios recóllense, no canto da usual orde alfabética, agrupados en bloques temáticos. Primeiro os que se ocupan da lingua. Dentro destes, os de carácter xeral sobre o galego preceden ós adicados á historia da lingua, fonética dalgunhas falas, morfosintaxe, lingua medieval ou lexicografía. Nos traballos que versan sobre contidos literarios, sitúanse primeiro os de carácter xeral e a seguir os que estudian a literatura galega, portuguesa ou castelá. Atopamos aínda algún traballo sobre historia. A obra remata con dous artigos sobre a biografía da autora.

As colaboracións máis interesantes para o público galego son en xeral as publicadas polos seus compañeiros e compañeiras da Facultade de Filoloxía de Santiago. De entre as demais, salienta exoticamente a comunicación que chega desde Macau ou aqueloutra remitida desde a Universidade Eötvös Loránd de Budapest, mostra da relación da profesora cos países da Europa do Leste.

Saída de Galicia no distante 1931, Pilar Vázquez Cuesta non regresa definitivamente ata 1988 para ocuparse, ata a súa xubilación en 1991, da recén creada Cátedra de Portugués da Facultade de Filoloxía de Santiago. A súa actividade profesional oriéntase desde os seus inicios cara ó ambito da lingua e literatura portuguesas en toda a súa ampla extensión. Desde o portugués chegará á cultura galega coa que mantén unha especial relación fundamentalmente desde os anos setenta. Os froitos desta relación recóllense en forma de diversas colaboracións en Galicia e fóra dela, pronunciando conferencias ou dando clases universitarias de Literatura Galega en Madrid ou Salamanca, onde organizou ademais diversas xornadas sobre literatura e cultura de Galicia.

Os seus vínculos coa lusofonía —esa *cadeia do afecto*, como a denomina M. Ferreira— co recoñecemento profesional que nese mundo ten, aproveitounos tamén para difundir a nosa literatura (e a nosa lingua e cultura en xeral) no extenso campo dos nosos parentes máis universais. Unha das súas últimas colaboracións neste sentido cristalizou no Encontro de Escritores Galegos e Portugueses celebrado en Compostela no ano 1991.

Toda unha vida de traballo vinculada ó ámbito universitario desta muller que, desde a lusofilia, que determinou a súa traxectoria académica xa desde a década dos corenta, foise achegando lenta pero cordialmente á colaboración co galeguismo a través dun camiño que acabaría por traela a rematar a súa carreira profesional na propia Galicia.

SERAFÍN ALONSO PINTOS

O nacionalismo español

● JOSEP SORT I JANÉ. *O nacionalismo español.* Edicións Laiovento. Santiago de Compostela, 1997.

O nacionalismo está de moda nos albores do século XXI. Nun inmenso paradoxo, na globalidade macluhiana as aldeas —algunhas ignotas— son cada día máis reivindicativas á hora de manter, aínda máis, de acentuar as súas identidades, sen importar o tamaño. A cultura única avanza de forma paralela co agromar imparable de pequenas comunidades ou nacións con signos diferenciados que, conscientes desa diferenciación, queren facela notar, dignificala, e reclaman un papel no xadrez mundial. A mocidade galega castelán falante impulsa ó nacionalismo político cara a cotas non moi altas pero sen antecedentes históricos.

Xustamente, desde Galicia, non se pode observar o fenómeno con indiferencia ou frialdade. E libros como o do catalán Sort i Jané axudan a deslindar conceptos que os poderes mediáticos, defensores sempre dalgún tipo de interese, ocultan, terxiversan ou corrompen. Existe un nacionalismo español, cultivado desde hai séculos e vigoroso hoxendía, e non só uns nacionalismos catalán, basco e galego nun mosaico indiscutible chamado España. Pola propia natureza definitoria da ideoloxía nacionalista, a confrontación (política) entre un e os outros resulta inevitable, por moito que se agache ou apraze.

O mero feito de enfocar os nacionalismos periféricos españois como *problema,* implica unha visión peneirada por un funil estreito de miras e nada inocente. Se é un problema hai que buscarlle unha solución, e a apelación final á razón de Estado pode xustificar calquera.

Este reduccionismo é recorrente ó longo da historia política española e a habilidade da manipulación ideolóxica, neste caso, consiste en que un nacionalismo expansivo (violento cando se considera necesario) consegue esvaerse, ser *bo*, ó mesmo tempo que acusa ós nacionalismos defensivos galego, basco e catalán de ser agresivos, e logra que se estimen como *malos* fronte á suposta bondade intrínseca da unidade estatal, alcúmese Estado español ou España, tanto ten. O estudio do desenvolvemento do nacionalismo español viuse historicamente "dificultado ou obstaculizado polo feito de que a miúdo se tendeu a enmascaralo tras a construcción racional e tecnocrática do propio Estado [...]. Efectivamente, na maior parte das ocasións o nacionalismo español escóndese detrás de posicionamentos que fan apelación á razón e á técnica, porque parten dunhas estructuras políticas consideradas preexistentes, que poden ser melloradas nun sentido ou noutro, pero que en todo caso nunca son cuestionadas".

Aínda que unicamente fose por salvar esta carencia, manifestada mesmo entre pensadores de toda índole, un libro co título de nacionalismo español parece moi recomendable, aínda que neste hai moito máis. Rachar con certa inercia ou preguiza intelectual á hora de contar a historia é cada vez máis imprescindible; recentes obras como *El problema español* de Alberto Arana ou os artigos históricos

de Camilo Nogueira introducen un sopro de frescura absolutamente necesario, cando aínda se segue afirmando a existencia dunha suposta España prerromana, nada menos. Obsérvese como alén do Padornelo causaron sorpresa e ata *shock* os recentes resultados electorais de Galicia: obviamente descoñecer a historia, ou interpretala de forma interesada e nesgada, implica descoñecer a realidade presente e incapacita para analizar o futuro posible.

Un fío continuado de Sort nesta obra é a súa argumentación, demostrada con múltiples citas, acerca de que non fai falla ser de dereitas, faccioso e nin sequera pouco intelixente para ser un acérrimo nacionalista español. A Xeración de 1914, con Ortega y Gasset á cabeza, puxo as bases do nacionalismo español das últimas dúas décadas, "sobre todo a través de ideas-forza tales como a europeización, a modernización e a nacionalización do Estado español". O propio Manual Azaña chegou a escribir verbo da necesidade de bombardear Barcelona cada cincuenta anos como "una ley de la historia de España". Obsérvese esta continuidade na liña seguida desde os rexeneracionistas, a Xeración do 98, a refacción de España de Azaña, o xove nacionalista español González e a súa dignificación a través de grandes fastos e infraestructuras (vertebradoras de España na liña orteguiana) de España e a reivindicación do rexeneracionismo e da figura de Azaña por parte de Aznar. Ata en detalles puntuais como o que Sort, agudamente, denomina actitude tacticista respecto da cuestión catalana, as circunstancias do presente son recorrentes noutras xeiras históricas: "foméntase cando se está na oposición e combátese cando se está no poder", xa que os grandes partidos españois son antes españois que socialdemócratas ou demócrata cristiáns.

A diferencia co recente pasado franquista estriba en que este discurso, o combate contra as forzas particularistas e disgregadoras, debe presentarse mediante métodos formalmente democráticos, "potenciando ó máximo un nacionalismo español moderno, liberal, europeo e universal". E é xustamente na democracia onde, cremos, as contradicciónns da mensaxe fanse insalvables: ¿como impedir, *democraticamente*, a autodeterminación de determinados pobos do Estado se estes a desexan e o manifestan a cotío? Aquí os recursos son numerosos, pero un dos principais radica en que baixo a expresión *interés general* se encontra un indisimulado nacionalismo español, acochado baixo o palio do altruísmo e a xenerosidade: non só é neutral (non así os outros), senón que posúe un ideal superior porque vela polas necesidades de todos e, polo tanto, resulta máis defendible, fronte ó egoísmo arcaico e non racional dos nacionalismos *particularistas*.

O patriotismo constitucional (as leis das Cortes falan de Goberno da Nación, con maiúsculas, para distinguir) é o escudo para eludir que se defina un Estado como plurinacional[1], xa que a existencia de España é previa (mesmo anterior e

1. Debemos reseñar que a verba *nacionalismo* ten menos que ver co concepto de nación que co de opresión global dunha comunidade sobre outra. Ninguén discute no Reino Unido que as nacións de Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda son distintas, pero só os nacionalistas reivindican un arredamento político para afirmar a propia identidade e a mellor defensa dos seus intereses. Non son nacionalistas en Galicia certos partidos da esquerda estatal polo feito de recoñeceren a identidade nacional galega, e incluso a existencia dunha opresión nacional e un teórico dereito de autodeterminación: son explicitamente non-nacionalistas polo feito de considerar todo isto secundario e subordinado a transformacións sociais e políticas máis xerais (en España ou en Europa).

superior á Constitución) e, por conseguinte, non pode entrar a discutirse. Asentado isto, as protestas das Comunidades Autónomas (reduccionismo das nacionalidades nun conglomerado informe) hai que presentalas como reaccións egoístas "que soamente se poden resolver mediante a intervención racional, neutral e obxectiva do poder central". Claro que así se explican as sorpresas que causa o reverdecer do sentimento nacionalista galego, posto que se non se asimila a existencia de feitos nacionais diferenciados non caben, consecuentemente, explicacións racionais; daquela é malo que o nacionalismo catalán medre e se apela a Bosnia; se o nacionalismo galego sobe, cómpre cambiar o sistema electoral para poñer freo a tanto desatino. "É precisamente esta dialéctica entre o todo e as partes, a que o neonacionalismo español intenta consolidar".

Na última parte do libro, o autor sinala como o ano 1992 foi un fito importante porque nel cumpríase unha década desde o ascenso ó poder dunha fornada de políticos que profesaban explicitamente un nacionalismo español, desde unha perspectiva liberal e europeísta, seguindo as formulacións dos intelectuais anteriores ó franquismo. "O éxito máis rotundo destes gobernantes foi o saberen transmitir á sociedade unha mensaxe de orgullo patriótico español, non soamente rompendo coa identificación entre españolismo e fascismo, senón tamén logrando presentar perante a opinión pública 'española' ós nacionalismos periféricos como movementos reaccionarios, desleais e egoístas", pre-modernos. Xa que logo, "o renacemento do nacionalismo español parece indicar que, despois duns anos de dinámica centrífuga marcada pola construcción do Estado das Autonomías, nos atopamos arestora ante un movemento centrípeto, de renacionalización española do discurso político. Así o indica a progresiva polarización da vida política entre dúas opcións estatais que loitan encarnizadamente por presentárense como 'patriotas españolas', e máis a progresiva demonización dos nacionalismos 'exacerbados', en particular do catalán".

Observemos unha entrevista realizada a José María Aznar nun recente número da revista *Time* (17 de novembro), cando se lle pregunta qué significa para el o termo nacionalista no contexto de España: "España es un país plural en su construcción. En algunas de nuestras *regiones* gobiernan fuertes *partidos nacionalistas*. La pregunta a hacerse es si esto es o no es compatible con la integración *nacional*. Para mi, no lo es si hay *un ejercicio radical de nacionalismo*. Pero esto no es lo habitual *en España*. Digo esto desde unha posición *no-nacionalista*. *Yo me siento profundamente español*. Estoy orgulloso de serlo, *pero no soy nacionalista*. *Conceptualmente yo no comparto el nacionalismo, pero sé distinguir entre nacionalismos que son capaces de convivir integradamente y compartir proyectos comunes, y aquellos nacionalistas radicales*. (Os subliñados son nosos).

Fácil resulta decatarse da insostible *cientificidade* da argumentación, aínda que, seguramente, estea meditada e sinceramente crida, primando a apelación ó sentimento e a profesión de fe nacionalista que non é nacionalista. No fondo é unha pura competencia ideolóxica ou política: o nacionalismo dominante, precisamente por ser nacionalista (chámese británico, canadiano ou ruso) tenta situar como frontispicio do seu discurso ós *outros* nacionalismos como proscritos; non é un enfrontamento igualitario porque suprime a competencia política. Sen embargo, si está permitido o nacionalismo dun Estado establecido

contra o nacionalismo doutro Estado, como se observa a cotío no ámbito da Unión Europea; ese si é un nacionalismo *lícito*, aceptado, forma parte do estatus, abonda que se amolde ós marcos dun Estado xa existente na baralla (ou nin iso, como amosou hai pouco o nacionalismo alemán superando a división entre dous Estados). Os outros que queren selo teñen que loitar politicamente, pero o debate estatuído exclúe certas cláusulas das regras do xogo; xa falamos antes da autodeterminación.

Que haxa que poñer empeño en conseguilo merece que se lle preste atención ás advertencias de Sort i Jané; pero habería que engadir como os nacionalismos *posmodernos* non son forzados nin moito menos, son fluídos, versátiles á hora de buscar un sitio no concerto mundial e, enriba, democráticos; ¿como deostalos desde unha perspectiva constitucional que se quere democrática senón desde un discurso simplificador e maniqueo, en definitiva, pouco racional cando sitúa a súa principal crítica xustamente na irracionalidade?: saharauis si (tal vez), cataláns non; Tibet si, Kurdistán non (en Turquía, claro). Neste sentido e no contexto xeopolítico das democracias occidentais, pensamos que a situación é distinta xa que, alomenos con mecanismos democráticos, galegos, cataláns e bascos serán o que eles queiran ser, sobrepoñéndose ós obstáculos desde logo, que os haberá. Outras alternativas non son pensables.

ÁLVARO X. LÓPEZ MIRA

Desde esta América en triángulo. Poesía actual de muller

■ SUSANA REISZ. *Voces sexuadas. Género y poesía en Hispanoamérica.* Asociación de Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos/ Universitat de Lleida, Lleida, 1996.

A Susana Reisz xa a coñeciamos entre nós polos seus artigos sobre poesía de muller no *Anuario de Estudios Literarios Galegos* (cunha análise da obra de María Xosé Queizán) e mais no *Boletín Galego de Literatura* (co seu traballo sobre o indixenismo feminista na peruana Clorinda Matto de Turner). Agora volve recuncar na poesía hispanomericana con este libro, no que nos ofrece oito achegamentos á producción recente de muller e mais un gorentoso estudio sobre a anulación da diferencia xenérica na obra de César Vallejo. Trátase, logo, dunha panorámica explicativa da actualidade da poesía hispanoamericana útil e informativa.

De entrada cómpre salientar tres atractivos importantes no estudio.

O primeiro é o de ofrecer un retrato de conxunto da heteroxeneidade de propostas que se espallan desde México ata Arxentina, presentándonos as actitudes máis rechamantes, orixinais e subversivas que agroman nas

xeracións poéticas recentes. E velaquí que calquera que coñeza minimamente a producción das nosas poetas atopará un inevitable paralelismo entre algunhas voces hispanoamericanas e certas voces galegas. Eu non puiden deixar de pensar en Chus Pato cando lía nos versos de Susana Thénon, coa súa escrita de ventrílocuo onde se mesturan as linguas e os rexistros coas referencias culturais (e non só culturalistas) e mais a narratividade. Lembrábame tamén de María Xosé Queizán cando topei coa reescritura dos mitos de Alicia Genovese e cando achei a figura de Alfonsina Storni, co seu labor de pioneira. Logo fun vendo que Rocío Silva Santiesteban tiña un certo parecido con Olga Novo, pola súa utilización do corpo, e mesmo con Lupe Gómez nas súas visións perante o espello. E así podería seguir fiando paralelismos puntuais alén e aquén do Atlántico, porque hai moitas semellanzas entre estas voces, e isto non é máis ca unha proba da actualidade e a modernidade dunha parte do discurso literario galego. Semellanza, non intercambiabilidade, porque as nosas poetas escriben desde unha dobre marxinación, a xenérica e a nacional.

> La cultura es el espacio de las luchas sociales, donde los oprimidos se esfuerzan por apropiarse el lenguaje para alcanzar su propia liberación; una lucha por la liberación que encarna los rasgos de poder (asimétrico) no establecido y apunta a la inversión social y a la subversión antihegemónica del poder monológico. Esta risa paródica, esta ambivalencia que afirma y niega, sepulta y vivifica, es el discurso privilegiado de los oprimidos; es una percepción del mundo que liberará del miedo. (Iris Zavala. *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica.* Espasa-Calpe, Madrid, 1991. pp. 185-86).

Con todo e iso, o máis rechamante deste paralelismo non son os motivos puntuais nos que as iberoamericanas e as galegas se imitan senón a coincidencia da elección do espacio literario, a poesía. De sempre a poesía foi un discurso mellorado onda nós, e a forza de actuar como o marco de referencia inescusable do galeguismo trocouse nun espacio ritual (mesmo litúrxico) e daquela foi perdendo poder. Coas novas poetas (aínda que non só con elas) o verso volve cargarse de significado e de funcionalidade. O verso volve ser un espacio de combate consonte se vai desarrimando da aura resesa para entrar en combate, sen medo a achegarse á fronteira da arte eficiente, porque de feito gusta de xogar con ela e alí artella os seus xoguetes máis divertidos e máis inmediatos, aqueles que se estenden ata as incongruencias do entorno sociocultural. Nesta nova tensión cara á realidade e á historia, a poesía, palabra gobernada polo xogo cos silencios, o poder do misterio e a capacidade de suxerir é a que mellor fai os retratos do cotián e os transforma en visións dunha nova proposta de diálogo entre a escritora e o seu redor, artellada sobre a deconstrucción dun legado e proxectado cara á vertebración dun novo imaxinario e dun novo discurso.

O segundo atractivo do libro é o seu enfoque, que o fai apto para a lectura de especialistas e de persoas interesadas no tema pero pouco afeitas ó discurso crítico. Partindo das lecturas de Bakhtín, Susana Reisz profunda no funcionamento común destas voces, tan distantes entre si na súa praxe

poética e mais no seu entorno. As propostas teóricas do crítico ruso vanse debullando con naturalidade, fuxindo do cripticismo e combinándose coas aportacións doutros estudiosos rusos. Así aparecen conceptos como *outredade, dialoxismo, sometemento do heroe, polifonía, silencio, parodia, construcción de voces ficcionais...* tan habituais agora entre os críticos. Sen renunciar á necesidade do discurso metacrítico, non se pode menos que agradecer o esforzo pola eséxese transparente (ou, cando menos, suxerente) da autora. Canda Mikhail Bakhtín, nun segundo plano, aparecen outras voces teóricas coma Gilles Deleuze e Félix Guattari (co seu concepto da *desterritorialización* e a *articulación do individual no inmediato-político*), Pierre Bourdieu (co seu concepto do *capital simbólico*) ou Dana Crowley Jack (quen analiza o *discurso típico da melancolía feminina* como unha mostra de alienación).

E o terceiro atractivo do libro (permítaseme a febleza) é o esforzo por lle dar cabida a un marco de referencias máis amplo, que nunca pretende ser exhaustivo, senón máis ben indicativo. Por mor deste esforzo a autora aquela algúns buraquiños para facer referencia á poesía de muller galega.

O debullo das discordancias que afronta a muller perante a escrita e perante o mundo, as súas actitudes e mais as súas respostas son os eixes do libro. Segundo afirma Reisz, a cuestión da identidade feminina xorde nas poetas hispanoamericanas (como nas galegas, engado eu) a partir dos anos oitenta. As escritoras atópanse coa necesidade de interrogarse e definirse a si mesmas, e de aí xorden novos conflictos que van ir aparecendo ata os nosos días. Unha delas é a tensión entre autorrealización e maternidade que se lle aprendera á muller como un deber sagrado (e que ata a publicación do *Darío a diario* de Xela Arias non se resolvera no discurso galego sen precisar da parodia nin do distanciamento). Outra é a relación co corpo. Entre a beleza e a pornografía hai moitas incongruencias que resolver e revirar. Esta loita está relacionada con aqueloutra loita pola reivindicación dos espacios discursivos vedados e mais dos marxinados (extrapoéticos) que tradicionalmente se viñan considerando como territorio exclusivamente feminino. A cuestión da beleza, pertencente ó ambito do feminino, vén da man dos conflictos que xera a idade e, sobre todo, da loita contra os modelos impostos, e daquela convértese nun elemento primordial para resolver os interrogantes da identidade. Esta mesma explicación serve para entender a presencia da cociña na poesía (en galego pódese resumir en tres versos, os de Chus Pato, en *Urania: "¿Calma? / Tan só esta navegación mentres pelo as xudías / co mesmo pánico co que me cortaría os dedos."*).

> La sutil maniobra subversiva consiste en aceptar el ámbito de lo privado y de lo casero-sin-importanica como el medio "natural" y "adecuado" para el desenvolvimiento de la mujer y, al mismo tiempo, remodelar y ensanchar ese espacio hasta el límite de lo reconocible o desfamiliarizado hasta volverlo inquietante. (Susana Reisz 1996, p. 82)

A relación co corpo complícase. As poetas máis mozas e arroutadas, superadas xa as primeiras etapas do conflicto coa beleza, apostan por unha utilización do seu corpo como ferramenta subversiva e útil para a deconstrucción. A pornografía na poesía non ten nada que ver co mercado senón que é unha estratexia antidiscursiva que se comeza a pór de moda cando se reivindican tamén os espacios malditos asociados á muller (como diría a peruana María Emilia Cornejo "Soy la muchacha mala de la historia"). O corpo emprégase como provocación con indubidables resultados e ó tempo significa a recuperación dunha parte de si mesmas que lles estaba vedada, e da que poden dispor con enteira liberdade, xogando coa sinceridade e co finximento para sorprender ó discurso agardado polo lector e cuestionalo. A mesma liberdade que lles permite un achegamento interdiscursivo a todo o seu arredor e que lles permite xogar parodicamente co plaxio da cultura popular e dos xéneros menores, a miúdo formas destinadas ás mulleres (rancheiras, tangos, anainas...), coa relixiosidade ou con outros ámbitos alleados da convención. O carácter metaliterario de moitos dos poemas, a apropiación do discurso e do imaxinario para autorrepresentarse son outras constantes nesta poesía. Apoderarse da palabra, ter voz propia, é unha necesidade para as que xorden do silencio.

Afonda tamén Susana Reisz na conciencia xenérica das autoras, que aínda agora arrastra polémicas e posturas encontradas. A autora deixa claro que, malia as diferentes posturas que van desde poesía feminista a poesía de muller, cómpre considerar toda esta escrita como un exemplo de literatura menor (dobremente menor no caso da galega) e por iso a súa escrita e a súa recepción obriga a unha toma de postura ideolóxica.

> En el ámbito de la literatura "femenina", lo genérico-sexual constituye el núcleo de la identidad "minoritaria" —es decir, desvalorizada, amenazada de dispersión y carente de poder— que las obras problematizan y afirman a la vez. La politización de los tópicos literarios ha de entenderse, en consecuencia, como la reacción de las escritoras frente a la política sexual dominante en su sociedad. (Susana Reisz 1996, p. 28)

Voces sexuadas é un magnífico informe da actualidade poética feminina en Hispanoamérica que en moitos casos semella estar a falar do caso galego. As voces que alí se recollen son sinceras, sorprendentes, rabiosas ou sarcásticas. Gusten ou non, en ningún caso se pode pasar por estes versos con indiferencia. A provocación e a subversión obrigan ós lectores a tomar postura perante esta poesía, perante a situación da muller e perante as convencións. En Hispanoamérica, elas (nós) tamén navegar.

HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Unha literatura particular

■ VALENTÍ PUIG. *Una literatura particular*. El País-Aguilar, Madrid, 1997.

Desde o derradeiro trimestre de 1995, cada xoves, no "Quadern", suplemento en catalán da edición barcelonesa do diario *El País*, o escritor mallorquín Valentí Puig entrega a súa crónica "Els llibres de la tribu". Hai pouco, baixo o título *Una literatura particular*, apareceu unha escolla delas en volume; sesenta e tres, para ser exactos.

Nun pequeno prólogo Puig explica cales foron —e son, xa que as crónicas continúan— as súas miras ó se facer cargo da sección: a) independencia, b) predisposición a ler por pracer, e c) compartir este pracer cos lectores do diario no canto de buscar a complicidade doutros críticos ou dos autores. Ademais de todo iso, o libro é, segundo o autor: "unha aposta pola crítica intelixible, en contra dos argots submetidos á idolatría dun método e á ambiguidade dos que nunca ousan dicir se un libro paga a pena ou non". E aínda máis. No substancioso prólogo (nin tres páxinas), Puig, que quere ser considerado máis como un crítico de libros que como un crítico literario, sinala as súas intencións: (apreixar) o pacto de sombras dun poema, o movemento dunha frase, a primeira cabalgada dun escritor novo, o xesto secreto dun escritor fundamental, desinflar falsos prestixios, respectar os monumentos da intelixencia e —aínda que pareza ingrato— lembrar ó lector que a lingua catalana ás veces aínda é un *no man's land*, con poucas referencias á tradición literaria". O programa, aínda que poida parecer humilde, non o é. Mais o que importa saber é se o autor consegue levar a cabo os seus planos. Para quen isto asina, e antes de entrar en materia, si.

As sesenta e tres crónicas (nas que normalmente se fala de dous libros) que axunta o volume, axiña darase conta o lector, gozan dunha particular estructura (ou feitura). Unha introducción que, aparentemente, nada ten a ver co que vai vir. A reseña do primeiro libro: Puig aproveita a ocasión para pórmonos en antecedentes históricos e literarios do autor —e da época, se é unha reedición—; vén logo o segundo libro, reseñado da mesma maneira que o primeiro, e nun brillante movemento de regate, une os dous libros, valorándoos, e acaba case sempre de maneira planiana (un movemento de humor, unha frase "boutadesca", un chisco de ollo irónico, que adoitan arrancar o sorriso).

Puig, nas súas crónicas, máis que reseñando, vai narrando. Desprega toda a súa cultura, mais non pedantescamente, senón intentando procurar o antecedente, a tradición das que proveñen libro e autor, dar coa frase sinuosa en aparencia pero que vai directa ó ámago do libro. Foxe de tecnicismos e aparatos críticos ou métodos "científicos" que non son senón unha maneira máis —e unha maneira va...— de odiar a literatura. Métodos e aparatos que adoitan usar unha xerga que non se dan conta, como dicía Adorno —por citar un nome nas antípodas ideolóxicas, que non culturais, de Puig—, do "perigo que se corre cando se usan nun eido dado termos

emprestados doutras esferas no canto de crealos en función da observación efectuada no noso eido".

Á parte de todo isto, nas crónicas de Puig descóbrese, un profundo sentimento do humor, unha forte ironía, unha gran cultura e moita información. Polas dúas últimas características, *Una literatura particular* vén ser algo así como unha contra-historia da literatura catalana, porque —tamén— se é certo que nas intencións do escritor mallorquín está o respectar os monumentos da intelixencia (que os respecta cando existen: Pla, Villalonga, Espriu como narrador, Vicens Vives, Gabriel Ferraté —quizais o autor máis citado, J. M. de Sagarra e pouco máis), as máis das veces dedícase a desinflar prestixios, de Joaquim Molas a Josep Vallverdú, pasando por Montserrat Roig ou Martí Pol ou (*ai las!*) o mesmo Riba. E todo porque para Puig a gran literatura é aquela que, por dicilo coas súas propias palabras, intenta "describir o volcán en erupción que ten perante súa", polo que non ten de estrañar que os nomes de Balzac, Stendhal, Proust, etc., sexan os que máis se ven desfilar. Unha literatura que crearon as clases sociais modernas, clases sociais que en Cataluña —en palabras de G. Ferraté— non a produciron, xa que se dedicaron a outras cousas.

Neste volume, que debería ser cáseque de lectura obrigatoria para aqueles que sobre literatura escriben nos periódicos, o autor entrega, tamén, obras mestras do artigo literario. Por citarmos tres, número emblemático: "L'altra realitat del realisme", sobre o primeiro tomo das obras completas do crítico e inútil como marxista, aínda que o segundo pouco lle interese a Puig, que se move noutros parámetros ideolóxicos. (Sería curioso constatar que o escritor mallorquín leu ben mellor a Lukács do que este seu falso discípulo). "Els llibres que no llegirem per Nadal", ucronía na que o autor fala de libros que nunca se editarán en catalán, escritos por determinados autores cataláns, e que serían de agredecer; e "Un tàndem molt fraternal", excelente artigo no que se demostra como se debe escribir sobre un autor nada lido —Cícero— e, tal vez, difícil de ler, para un periódico de gran tiraxe.

Una literatura particular é un sopro de aire fresco no mundo literario, e na crítica, ben que o autor quizais non guste do substantivo, catalán; algúns dirán que un esgarrio. Sobre todo porque o autor non ten medo a dicir as verdades: as grandes novelas sobre Barcelona están escritas en castelán; demasiados poetas que escriben en prosa e non saben moi ben se teñen algo que contar caen, "com diria un crític *à la page* de fa dos dies —en la temptació 'hipertextual', tan pròpia d'ells"; aplaude a fuxida do *telquelisme* e do *textualismo* de narradores como Miquel de Palol e Biel Mesquida; chatéase de escritores como Margarida Aritzeta, Xulio Ricardo Trigo ou Josep Maria Espinàs, de biografos de Pla como Cristina Badosa, que máis ben conta a vida, desde o punto de vista dela, da súa compañeira Adi Enberg; dóese de que a última novela de Jaume Cabre, *La sombra de l'eunuc*, non cubra as expectativas que deixaban entrever as súas obras anteriores; afirma, como Josep Yxart, e outros, que as pontes entre a literatura catalana e a castelá son perfectamente naturais; apoia novos valores —como Joan-Lluís, xove escritor da Cataluña Francesa, debedor máis de tradición francesa que da catalana; dá clases de liberalismo, político e

económico, ós recén chegados a tales ideoloxías desde as ribeiras do marxismo, como Miquel Porta Perales; reivindica nomes semi-malditos, por cuestións políticas máis que literarias, como Josep Carner ou Gaziel; e entrevé o pre-fascismo de Joan Salvat-Papasseit sen chegar a analizalo (o prefascismo de Salvat é a ponte directa que vai do comunitarismo nacional á ideoloxía do fascio, pasando polo vivir perigosamente).

Ó chegar á páxina 284, o remate do volume, o lector acabará sabendo moitas cousas sobre literatura catalana, verá caer falsos ídolos e erguerse outros que estaban ocultos —Jordi Rubió i Balaguer—, saberá que hai novelas que fan pasar de moda a historia, que sempre nos quedará París, das vantaxes de facelo curto, que unha *ranchera* nunca soará como un *blues*, e que a "experiencia da sociedade tamén fai o novelista, sempre que exista a calidade de prosa indispensable para garantir o *fair play* entre o estilo e a substancia. E poderá, o lector, pensar ou soñar que se György Lukács nacese en Mallorca, en 1948, fixese crónicas literarias, desde outra perspectiva ideolóxica, tal vez estas foran as súas.

X. G. G.

Paixón sen compaixón

■ GEORGE STEINER. *Pasión intacta*. Siruela, Madrid, 1997.

Se é verdade que o xudaísmo é a única cultura onde a mesma palabra designa "coñecer" e "amar"; onde outro único verbo expresa "comer" e "aprender", non parece casual que o libro que nos ocupe leve por título *Pasión intacta*. Moitas cousas se lle poden obxectar a G. Steiner, mais non o seu irreductible e nutricio amor polo coñecemento, tautolóxica paixón que tingue os seus escritos dunha quentura especial, lindante case co encantamento. É difícil, en efecto, distanciarse da arrebatada palabra de Steiner. Pero quizais iso non sexa, nun primeiro momento, posible; nin sequera conveniente. Se o ensaio consiste en achegarse á cousa e, ó mesmo tempo, en deixala ser —imposible tentativa que o emparenta coa investigación por un lado e coa literatura polo outro—, a parcial anulación da mirada vixiante do lector, a súa inicial derrota como crítico, é o triunfo do poeta que todo bo ensaísta é e quere ser. Mais un ensaio non sería tal senón esixise ademais unha aprobación ou desaprobación do lector. Todo ensaio dá que pensar e, eventualmente, que escribir; tanto que o propio Steiner, mestre de ensaísmo, define ó intelectual —e todo lector potencialmente o é— como ese especial lector que cando le ten un lápiz na man. Aceptada a victoria do poeta, este lector que agora escribe acepta con gusto o triunfo do pensador, a súa cortés invitación a entrar no significado das súas palabras, e para demostralo, toma distancia.

Wittgenstein escribiu que "toda teoloxía é unha gramática", lembra Steiner. As crenzas relixiosas son, como os xogos da linguaxe, mundos autorreferidos que se poden xogar ou non, mais non deducir dun principio exterior nin validar ou invalidar desde unha verdade allea á propia crenza. A afirmación de Wittgenstein —autor que Steiner utiliza contra Shakespeare— é outra maneira de formular aquilo de "do que non se pode falar é mellor calar". Se o propio Wittgenstein, foi, en parte, inconsecuente coa súa afirmación —pois algo dixo, aínda que só fose que había que calar— toda a obra de Steiner é un intento por nomear o innomeable, por dicir aquilo que está suposto en todo dicir. Iso non dicible pero presente en toda gran literatura e pensamento, constitúe para Steiner o sentido do sentido, a plenitude semántica, a identidade de signo e significado, a unidade orixinaria anterior a Babel que todo dicir procura, que toda palabra presupón. Perténcelle a Wittgenstein o mérito de pensar o fondo autodefinido da crenza; non reparou, sen embargo, en que toda gramática é, no fondo, teoloxía.

O de menos é que Babel existise, suxire Steiner; o de máis é que esa aspiración ou referencia ó Outro constitúe unha "presencia real" que — ese é o destino da literatura da nosa época— ás veces aparece no modo da ausencia. As pegadas do sentido ausente atópanse no estructuralismo e na deconstrucción, en Shakespeare e en Becket, en Nietzsche e en Heidegger, na petrificada vida dun *Stradivarius* nos "arquivos do Edén" e no aparentemente absurdo sacrificio da *Shoa*. O Sentido é para Steiner Deus. Mais non calquera Deus —e esta é a novidade desta obra respecto das anteriores del— senón o Deus bíblico, o da alianza e da *silveira ardente*, o da *Torá* e o *Talmud*, o mesmo que condenou os xudeus ó exilio da Historia. A patria dun home é o seu país; a do xudeu, a verdade. A verdade que cren, o Libro que lían resignados antes de entrar no forno crematorio, o libro que escriben, o libro que len, o libro. De aí a súa especial aptitude para o pensamento. De aí que Benda escribise *A traición dos intelectuais* contra o xuízo de Dreyffus e a favor da verdade. De aí que Europa, suxire Steiner, deba dialogar coas súas orixes xudías para non caer no "delirio" nacionalista no que tamén caeron os propios xudeus ó darlle á verdade unha patria, a Deus un estado.

Moitas son as cousas que suxire Steiner e non todas ó seu favor. Algunhas xa tivemos ocasión de expoñelas nun anterior comentario a *Presencias reais*; outras merecerían un espacio que aquí non dispoñemos. Conservador, poderíase dicir, pero non sería dicir nada nun tempo no que a necesidade de conservar a alta cultura é unha evidencia. Aristocraticismo espiritual, desde logo, pero todo amante do saber e da cultura o é ou o debe ter, sobre todo hoxe. Relixiosidade trasnoitada; quizais, pero a noite é o testemuño dos noctámbulos. Unha sensación despréndese, sen embargo, da súa lectura. Toda a calor que inflama a súa palabra ó describir a ausencia de Deus na literatura convértese en frío cando fala do mal, dese mal tan inescrutable, arbitrario e xélido como o metafísico Deus que misteriosamente o tolera. Admitamos que o sentido de todo sentido se achante debaixo de toda grande obra; concedamos incluso, por simple estratexia

retórica, que iso escondido sexa Deus, e que non teña, nin poida, nin deba ter nome. Pero os males do mundo e dos homes si o teñen, e a Steiner se lle esquece nomealos. Sóbralle a Steiner paixón; fáltalle compaixón. Quizais sexa moito pedir a calquera crítico literario, obrigado unicamente coas palabras que escribe, co texto que le. Non a quen fai do mal o seu único e exclusivo texto, a pedra angular do seu pensamento.

G. Steiner, sempre brillante, deléitanos unha vez máis co vigor e a orixinalidade que lle caracterizan. Pechado na biblioteca, traballa entusiasta para transmitir as mensaxes veladas, as pegadas borrosas, as presencias ausentes. Cando descobre ese pálpito na vida do libro, é o poeta quen fala, o teólogo da gramática, o rastrexador do sentido. Cando as pegadas se perden na xeografía concreta do mal, no tanxible e caótico libro da vida, un certo frío invade ó lector, un frío administrativo, aínda que quen o contaxie sexa un poeta que —ás veces dá esa impresión— pretenda exercer de "funcionario do Absoluto".

CARLOS FERNÁNDEZ

TEATRO

Teatro clandestino no Festival Iberoamericano de Teatro

Entre o 16 e o 25 de outubro celebrouse en Cádiz, como todos anos desde hai doce, o Festival Iberoamericano de Teatro. Tamén como cada ano, a organización outorgoulle o papel protagonista a un país: México, nesta xeira. Iso presupón que, entre compañías arxentinas, colombianas, españolas, ecuatorianas e peruanas, as mexicanas van ter unha importante —cuantitativa e cualitativamente— presencia, arrequentada por unha serie de exposicións que completarán a visión que os espectadores teñan, unha vez finalizado o evento, da realidade teatral mexicana.

Pois ben, México volve ás andadas, a unha concepción do teatro como mecanismo de denuncia e incidencia social que moitos crían xa definitivamente superada, e faino por medio da inqueda actividade de "La casa del teatro", unha sorte de escola de formación e cooperativa de producción que foi fundada polos grandes persoeiros do teatro mexicano coa idea de garantir non só a súa supervivencia senón o seu desenvolvemento. Nese fértil terreo naceu o "Teatro clandestino", unha iniciativa promovida por Vicente Leñero e lanzada como manifesto a toda a sociedade civil. ¿Que quere ser o *teatro clandestino?* Pois un teatro de urxencia, empeñado en implicar vitalmente os espectadores reflectindo de xeito implacable os problemas que os agobian. Non se trata tanto dun teatro xornalístico coma dun teatro do xornalístico, que se alimenta do cotián da realidade do mexicano medio; isto é, a corrupción política e xudicial, o EZNL de Chiapas, o desemprego asoballador, o consumo e tráfico de drogas, os "espaldas mojadas", os suicidios no metro, os asaltos en plena rúa... a vida mesma.

O devandito manifesto convocou a todos os dramaturgos dispostos a escribir nun breve e limitado período de tempo unha peza sobre algún dos temas que fornecía a sociedade mexicana. Tiñan que ser pezas susceptibles de seren representadas nun único (e sobrio) espacio escénico, e por un máximo de catro actores. Unha vez listos os textos, as obras montábanse en quince días, baixo a orientación dos máis prestixiosos directores e contando coa actuación de actores e actrices de sona. A partir de aí, circulaba por espacios reducidos, ás veces case improvisados, co obxectivo de chegar ós públicos máis dispares e menos privilexiados. Tamén o tempo de representación era e é limitado. Por suposto, todos traballan *gratis et*

amore: desde os dramaturgos ata as estrelas da interpretación, pois entenden que esa é a súa aportación, o seu compromiso coa sociedade da que forman parte. E non vaian pensar que estamos a falar de afeccionados, ou de debutantes que procuran un xeito de darse a coñecer. Non, a estratexia esixe contar cos mellores, cos máis célebres, co obxectivo dobre de dignificar subliminalmente a súa mensaxe e atraer o público ás salas. Trátase, en definitiva, de que a mensaxe chegue coa máxima eficacia. E esa eficacia lógrase polo alto nivel de calidade artística das pezas representadas, como non podía ser doutro xeito: a fórmula "bos textos-bos directores-bos actores" ten sempre o éxito asegurado, por riba doutras limitacións, e disto dá fe o espectáculo de *teatro clandestino* que este ano puidemos gozar en Cádiz: *Los ejecutivos* de Víctor Hugo Gascón, en versión de Sergio Celis e dirixida nada menos que por Luis de Tavira. Un texto de factura impecable e un impresionante e sólido traballo actoral para conducir o espectador polas diferentes reaccións que nun grupo de altos executivos bancarios provocan os despidos, a inflación, as manifestacións e a violencia nas rúas da capital mexicana.

O "Teatro clandestino" aliméntase de obras escritas ó abeiro do inmediato e rexeita a vocación de permanencia, ignorando voluntariamente o senso da palabra "posteridade" e apostando polo efímero nun mundo no que esa é a lei que goberna as vidas de moitas xentes. Mais, paradoxalmente, sendo un teatro que nace destinado ó esquecemento, algunhas das obras incumpriron o programa orixinal e coñeceron un éxito insólito, ata o extremo de que *Los ejecutivos*, por exemplo, leva máis de dous anos en escena. Claro que, se o pensamos un pouco, non é tan paradoxal: se a realidade, terca, non muda, ¿por que van perder estas obras a súa vixencia?

Teatro do melloriño para espectadores non alienados. Ante isto, unha non pode menos que preguntarse se esa, ou algunha outra semellante, non será a saída para moitos dos adurmiñados teatros europeos, se non será unha boa estratexia para reconciliar esa parella que cada vez se comunica menos e peor, a formada por escenarios e público. E pregúntome tamén se a sociedade civil non terá que comezar a procurar vías coma esta, alternativas e imaxinativas, para burlar os tentáculos dun poder, duns poderes, progresivamente máis invasivos e restrictivos. A reacción ante a restricción taimada das liberdades de expresión e información non pode ser outra, nunha sociedade civil honesta e madura, que a procura de novos espacios onde exercer unhas liberdades a miúdo dolorosamente conquistadas. A derradeira cuestión é: ¿quen estaría disposto a dar o paso adiante? Sería bo que todos respostasemos, cando menos ante nós mesmos, a este interrogante.

DOLORES VILAVEDRA

A noiva da medianoite

Na Semana de Cine de Valladolid, celebrada no pasado mes de outubro, presentouse na sección paralela a primeira longametraxe do galego Antonio Simón: *A noiva da medianoite*. Antonio Simón Álvarez (A Coruña, 1949) é un veterano dos tempos heroicos do cine galego dos setenta no que destacou coa súa curtametraxe *Fendetestas* (1975), adaptación de *El bosque animado* de W. Fernández Flórez, onde conseguiu manterse fiel ó espírito da novela. A súa traxectoria posterior permanece, sen embargo, máis vencellada ó espectáculo teatral e á dobraxe, incidindo de novo na creación audiovisual nos noventa coa curtametraxe *Un café de ollos verdes*, realizada seguindo unha idea orixinal de Lino Braxe.

Para *A noiva de medianoite* Simón contou de novo con Braxe para adaptar un dos moitos guións inéditos de Luis Buñuel, escrito en colaboración co exiliado galego Xosé Rubia Barcia (1914-1997). Rubia coñeceu ó director aragonés en Nova York en 1944, ambos acabados de represaliar polos aires premacarthistas que planificaban xa a "guerra fría". Buñuel acadou un contrato en Hollywood —coa Warner Brothers para facer as chamadas dobres versións— e chamou o seu amigo galego para colaborar nestas cintas destinadas ó mercado español e latinoamericano. Ó ano e medio cesa a producción das dobres versións e, de novo, quedan sen traballo. Como solución desesperada ós seus problemas económicos, deciden escribir un guión "enteramente comercial" para intentar venderllo a algunha productora. En dez días rematan "La novia de los ojos deslumbrantes", rexistrado por Buñuel en 1945 co título de "La novia de la medianoche". Frustrada a venda e os intentos de introducirse no cine americano, Buñuel partiu cara a México a reconstruír a súa traxectoria como cineasta e Rubia Barcia permaneceu, non sen moitos problemas coas autoridades de inmigración, nos Estados Unidos cun contrato como profesor na Universidade de California. A amizade común seguiu fresca gracias a unha profusa correspondencia e os sucesivos encontros en Europa e México. O guión quedou esquecido ata que Rubia Barcia o publicou no seu libro *Con Luis Buñuel en Hollywood y después* (Ediciós do Castro, 1992).

Neste punto, aparecen Lino Braxe e Antonio Simón e conseguen os dereitos para reelaborar este drama gótico —trasladando a situación orixinal de Bretaña á Galicia de finais do século XIX— e a colaboración finan-

ceira tanto da Xunta como da Televisión de Galicia. A rodaxe transcorreu por distintas localizacións de Cangas, Redondela e Caminha (Portugal) baixo a producción e dirección de Simón e a participación na fotografía dun veterano como o portugués Acacio de Almeida. Os papeis principais recaeron nos curtidos actores Paco Rabal, Esperanza Roy e Juan Diego xunto co galego radicado en Madrid Nancho Novo.

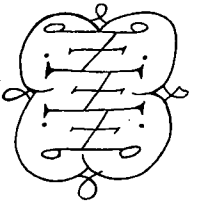
Poucas veces —ou máis ben nunca— un director tivo no cine galego un cúmulo de activos tan favorables *a priori* para materializar a súa primeira longametraxe: guión orixinal nada menos que asinado por Luis Buñuel, actores de calidade contrastada, director de fotografía experto, financiamento xeneroso e expectativas comerciais. Xa non hai lugar ás desculpas ou ás reivindicacións tantas veces escoitadas nos foros do noso cine; todo está a favor do autor, do director, a pelota está na man —no ollo— de Antonio Simón, só ante o perigo. Pero o cine está cheo de trampas, tanto para incautos como para temerarios; o cine necesita dunha laboriosa aprendizaxe da dinámica propia da linguaxe visual, da construcción narrativa en imaxes, que, se falta, evidencia na pantalla grande unha amorfa serie de fotogramas sen ritmo. Este é o desgraciado caso de *A noiva da medianoite*, unha cinta que parte dun texto mediocre, un melodrama gótico, onde só un xenio como Buñuel podería facer emerxer das entreliñas do guión chispazos puramente cinematográficos —como pode comprobarse nos filmes da súa etapa mexicana—. Simón cae na trampa do simple enredo e converte a película nunha sucesión de escenas sostidas exclusivamente nos diálogos dos actores que, por enriba, están mal dirixidos, son náufragos da torpeza en trazar o itinerario emocional, non hai interrelación dos intérpretes sobre os tempos e os espacios. Falla, en definitiva, a columna sobre a que Simón pretende vertebrar este drama fóra de época e sen ningún interese contemporáneo. As escasas secuencias de contido exclusivamente cinematográfico, cheas de planos visualmente estériles e resoltas de forma abrupta, denotan tamén unha grave falta de oficio e son toda unha manifestación das deficiencias crónicas do cine galego, condensan case que todos os exemplos posibles dun repertorio de tropezos cinematográficos para estudiantes de imaxe.

Resultado: a película non é crible en ningún momento. O pazo e os misterios pechados entre os seus muros, un mundo propio que hai que descubrir, non xera a tensión adecuada para levar ó espectador cara ó desenlace do filme, a cinta segue unha traxectoria lineal, con algún susto disposto para incautos, ata un final tan evidente como convencional.

O gran erro de Antonio Simón foi concibir un proxecto onde o productor, Antonio Simón, actúa como director. Moitas veces, e a historia do cine está chea de exemplos, a creatividade está na producción, en conseguir artellar as diversas pezas que levan a construír unha película. Ese mesmo guión, adaptado e renovado por un equipo profesional, e rodado por un director experto e con ganas de riscos, podería acadar, co aval comercial de contar co nome de Luis Buñuel nos créditos, unha película que sería galega pola producción —o único criterio admisible para a nacionalidade do cine— e un producto exportable ás pantallas europeas. Agora o que queda é un montón de cartos e suores depositados nunhas

latas prateadas en espera do óxido e do vinagre. Os rechazos sufridos nas seleccións previas dos festivais de Donostia e Ourense son todo un síntoma do final que lle espera a esta aventura sen sentido onde sobra de case todo e falta o que falta: cine.

XOSÉ LUÍS CABO



A reforma ortográfica da lingua alemana

Ás veces os intentos de cambiar algo son malentendidos como atentados a institucións sagradas. Nun país que atravesa graves problemas económicos estructurais resulta alomenos curioso que a enerxía da opinión pública non vaia dirixida á solución das dificultades concretas, que deixan no paro a máis de catro millóns de persoas, senón que se perde nunha polémica ó redor dun modesto proxecto de reforma de algo aparentemente tan secundario como pode ser a ortografía. De feito, isto é o que está a ocorrer nestes meses en Alemaña. E aínda que as emendas proxectadas se refiren a meros detalles, os galegos poderán lembrarse da discusión sobre o seu propio idioma. Como se ve, estas cousas non se limitan ás linguas chamadas minoritarias.

A reforma, por ser un compromiso, non satisfai nin ós que querían un cambio máis radical nin ós tradicionalistas. Pero, iso si, constitúe unha mellora con respecto á situación anterior xa que reduce o número de 300 regras a 230. Algo é algo. Será máis doado escribir tanto para alemán-parlantes como para estranxeiros. Unha imaxe da que moito se bota man na prensa e na televisión no contexto das protestas contra a nova ortografía é a dun alumno diante dun encerado escribindo a palabra "Schifffahrt" ("navegación") na nova ortografía que aquí reproduzo. Os críticos sosteñen que a reforma o que fai é producir palabras "feas" coma a antedita. É lícito contestarlles que a anterior regra para a combinación de consoantes en palabras compostas, había que aprendela mentres que a nova se caracteriza por non existir. Explícome. Cando unha palabra composta remataba en dobre consoante e a seguinte empezaba pola mesma, sendo a letra seguinte vocal, omitíase a consoante da segunda palabra. A palabra reproducida arriba escribíase, daquela, "Schiffahrt" ("Schiff"-"barco" e "Fahrt"-"viaxe"). Ben. Cando, non obstante, a segunda letra da segunda palabra era consoante, a primeira letra non se omitía (exemplo: "Sauerstoffflasche"-"botella de osíxeno"). Como se ve perfectamente, o resultado non é menos "feo" que o exemplo aducido polos críticos.

Vexamos outro exemplo máis. A letra "ß" reservarase, segundo a reforma, para aquelas palabras nas que s xordo segue a vocal longa ("Muße"-"lecer"). Palabras coa combinación vocal-curta/s-xordo escribiranse,

en consecuencia, con dous "eses", como é o caso da terceira persoa de singular do verbo "müssen" ("deber, estar obrigado, ter que"): "sie/er muss" ("ela/el debe", fronte ó anterior "muß"), ou na conxunción "dass" ("que", fronte ó anterior "daß"). Esta nova regra é máis lóxica cá anterior e permite, ademais, deixarse guiar pola intuición. Curiosamente, en Suíza non se usa nunca a letra "ß" —sen que iso causase malestar ningún—. Outra das excepcións que se eliminan son as moitas locucións na que aparece un adxectivo substantivizado que ata o de agora, e en contra da regra xeral que rexe letra maiúscula para substantivos, se escribía con minúscula, por exemplo "im Allgemeinen" ("en xeral", fronte ó anterior "im allgemeinen"). Como se pode comprobar, tamén neste caso a regra resulta máis fácil, aínda máis se se ten en conta que poucas persoas hai que na actualidade coñezan ben toda a problemática minúscula-maiúscula fóra dos substantivos e comezos de frase. Outros puntos da reforma son, por exemplo, o uso máis libre do guión para palabras compostas ou a adaptación ás pautas alemanas dalgunhas palabras estranxeiras. Quen queira pode consultar todo no libro *Die neue amtliche Rechtschreibung: Regeln und Wörterverzeichnis nach der zwischenstaatlichen Absichtserklärung vom 1. Juli 1996*, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1997.

A reforma non é, en todo caso, ningunha revolución. Á parte da adaptación e da aprendizaxe que trae canda si calquera cambio, esta nova ortografía non presenta grandes dificultades e, a longo prazo, mesmo todo o contrario.

Para entender o desacougo ortográfico alemán cómpre expoñer, entón, todo o proceso desde o principio. Xa en 1955 os ministros de cultura dos estados federados alemáns (*Kulturminister der Länder*) decidiron encargarlle a unha comisión de especialistas a preparación dunha reforma das regras ortográficas establecidas a comezos do século; regras que desde aquel momento, por certo, foron ampliadas ou complementadas, sen intervención do Estado, por unha redacción de lingüistas contratados pola editorial Duden, por mor da non-existencia dunha Academia da Lingua Alemana. Tardáronse 41 anos ata que finalmente os representantes de Alemaña, Austria, Liechtenstein, Suíza (e outros países con poboación alemana) asinaron o 1 de xullo de 1996 unha "declaración de intencións verbo da reforma da ortografía alemana". Nela prevese para os ámbitos da competencia do Estado —administración e ensino— a introducción obrigatoria das novas regras a partir do 1 de agosto de 1998 nos países en cuestión, aínda que, nos máis dos casos, os alumnos das escolas xa agora aprenden a escribir coa ortografía reformada. Durante todo este proceso de preparación, que incluía un espacio dun total de nove anos para posibles suxestións e modificacións, o interese da poboación, por un asunto tan abstracto e máis ben molesto que representa a "escrita correcta", era nulo.

As protestas empezaron despois da sinatura do convenio: pais, escritores, profesores fundaron asociacións "non á reforma ortográfica", redactaron escritos, manifestos etc., e recorreron ás institucións xudiciais. E no entanto, xa son numerosas as sentencias que han de decidir se o convenio multilateral constitúe unha "intervención esencial de ámbito constitucional"

na vida dos cidadáns e se, polo tanto, é necesario que se paralicen todas as medidas ó respecto ata que os parlamentos se teñan pronunciado. Os tribunais administrativos de 12 estados federados xa dictaron cadansúa sentencia (sete a favor, cinco en contra) e mais cinco tribunais administrativos supremos (catro a favor, un en contra). Un estado, Baixa Saxonia, parou a reforma no ensino, e para a primavera cóntase cunha decisión pola parte do tribunal constitucional de Alemaña.

Resulta sorprendente que poucas veces se teña reparado, no curso desta polémica, no feito de que o asunto non é exclusivamente unha cuestión alemana. Non se pode cualificar esta actitude senón de mestura de provincianismo e arrogancia prusiana, xa que non entran en consideración os outros países tamén afectados pola reforma e co-responsables da súa posta en práctica. A súa paciencia é admirable, pero xa hai mostras de intranquilidade. A discusión que ocupa a Alemaña levou recentemente a un funcionario suízo a presentar un recurso pedindo que se suspendan todas as medidas de introducción da reforma ata que haxa unha decisión concluínte pola parte dos alemáns. Se ó final resulta que se require unha votación parlamentaria, isto pode significar un duro golpe para o proxecto. Como a cultura e o ensino son competencias dos estados federados (*Länder*) e a Federación (*Bund*) está implicada tamén a través das institucións e a administración federais, serían 17 os parlamentos —¡só en Alemaña!— que terían que poñerse de acordo. Unha cousa pouco menos que imposible.

Os investimentos das editoriais —en diccionarios, libros de texto e outras publicacións— que xa ascenden a moitos millóns de marcos converteríanse, no caso do rexeitamento definitivo, en perdas que inmediatamente provocarían unha chea de preitos reclamando indemnizacións. Estas, emporiso, tería que pagalas o Estado, ou sexa o conxunto dos contribuíntes, e non soamente os adversarios da reforma. Cómpre non esquecer, ademais, o desgusto que todo significaría para os outros países afectados, desgusto que facilmente se podería trocar en crispacións de índole política entre os estados de fala alemana. Sen embargo, non é moi probable que eles, pola súa parte, adoptasen a nova ortografía en contra de Alemaña, tanto por motivos culturais como, naturalmente, económicos.

Sexa como for o resultado, o mundo alemán-parlante non estará en perigo por escribirse unha palabra dunha forma ou doutra. Pero gracias a este proxecto de reforma, e sobre todo gracias ós seus adversarios, asistimos de novo a un magnífico esperpento no ámbito cultural que nos fai perder de vista tanto os desagradables problemas de verdade —que, como se dicía ó principio, causa a ruína económica e social de moitas persoas— como os políticos que deles non se ocupan.

FRANCK MEYER

ÍNDICE DE COLABORADORES

VICTORIA ÁLVAREZ RUIZ DE OJEDA. Licenciada en Filoloxía Hispánica. Realizou a súa memoria de licenciatura sobre a *Lingua de Rosalía de Castro* (1986) e na actualidade prepara a tese de doutoramento sobre a historia da Real Academia Galega. Responsable de varias edicións dos clásicos (Rosalía de Castro, Lamas Carvajal, Blanco Amor), publicou recentemente o estudio *Unha lectura de A esmorga.*

FINA M. ANTÓN. Investigadora do CSIC. Traballa en París co equipo do profesor M. Maffesoli. Realizou a súa tese de licenciatura sobre o ciclo vital da muller galega e a súa tese doutoral sobre *La figura femenina en la religiosidad popular de Murcia.* Autora de varios artigos, boa parte deles publicados polo Consello de Europa, e do libro *La Fuensanta.*

CATHERINE DAVIES. Catedrática se Estudios Hispánicos no Departamento de Español e Portugués da Universidade de Manchester. Realizou os seus estudios na Universidade Complutense de Madrid e na Universidade de Glasgow. Publicou *Rosalía de Castro no seu tempo, Contemporary Feminist Fiction in Spain: The Work of Montserrat Roig and Rosa Montero* e coeditou, con A. Brooksbank-Jones, *Latin American Women's Writing. Feminist Readings in Theory and Crisis.* Proximamente publicará *A Place in the Sun? Women's Writing in Twentieth-century Cuba* e prepara un libro sobre as escritoras en España no período 1845-1995.

MIGUEL FERNÁNDEZ. Contralmirante da Armada. Actualmente é o xefe da misión militar española no SACLANT (Mando Supremo Aliado do Atlántico). Como pintor realizou exposiciones en España e no estranxeiro. É autor do libro de poesías *De pronto los delfines.*

BALDOMERO FERNÁNDEZ RAMOS. Profesor de Lingua e Literatura Española nun centro de ensino secundario de Compostela. Licenciado en Filoloxía Hispánica pola Universidade de Santiago, onde cursou o doutoramento en literatura española e hispanoamericana. Ten participado, como poeta e ilustrador, en distintas revistas e publicacións colectivas.

ANTOINE FRAILE. Doutor pola Universidade de Tours. Profesor de lingua española no Lycée Henri Bergson e no IUFM (centro de formación do profesorado) de Angers. Autor de varios artigos sobre a normalización da lingua galega, realizou a súa tese de doutoramento sobre *Normalización y política lingüística en Galicia (1983-1993): actantes y retos.*

ANXO M. LORENZO SUÁREZ. Vigo. 1964. Profesor do Departamento de Filoloxías Galega e Latina da Universidade de Vigo. O seu traballo como investigador céntrase no estudio das situacións de contacto lingüístico e na análise dos procesos de planificación lingüística. É coautor do *Estudio sociolingüístico da Universidade de Vigo*, e editor do volume *Dinamización e normalización lingüística.*

MANUEL MANDIANES. Doutor en Teoloxía, Antropoloxía e Ciencias Políticas. Director do Instituto de Estudios Sociales Avanzados do CSIC. É autor, entre outros, dos libros *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega*; *Las serpientes contra Santiago*; *El valle de Josafat* e *Peregrino a Santiago.*

JOSU MEZO. Master en Ciencias Sociais polo Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones e doutor en Ciencias Políticas pola Universidade Autónoma de Madrid. Actualmente colabora como investigador en Analistas Socio-Políticos e é profesor asociado na Facultade de Ciencias Políticas e Socioloxía da Universidade Complutense. Entre as súas publicacións salientan un artigo sobre a creación da televisión basca no *International Journal of Political Economy* e un capítulo na obra colectiva *Nationalism in Europe: Past and Present.* É tamén coautor do libro *Política y economía del agua en España. Criterios, alternativas y procesos de aprendizaje*, obra que obtivo o Premio Círculo de Empresarios 1995.

HENRIQUE MONTEAGUDO. Doutor en Filoloxía Galega. Profesor na Universidade de Santiago e membro do Instituto da Lingua Galega e do Consello de redacción de *Grial.* Autor de numerosos traballos de Sociolingüística e de historia social da lingua. Editor de Rosalía de Castro, Castelao e Otero Pedrayo. Coautor da *Gramática galega* e do *Diccionario normativo galego-castelán* e editor do libro *Estudios de sociolingüística galega. Sobre a norma do galego culto.*

VICTORINO PÉREZ PRIETO. Licenciado en Teoloxía Dogmática pola Universidade de Salamanca. Actualmente é párroco de San Xoán de Filgueira (Ferrol). Foi director da revista *Irimia* e é membro do Consello de Redacción de *Encrucillada.* Autor, entre outros, dos libros *A xeración "Nós". Galeguismo e relixión*; *Cristiáns e galeguistas* e *Galegos e cristiáns. "Deus fratresque Gallaeciae".*

XOÁN PAULO RODRÍGUEZ YÁÑEZ. Lugo. 1960. Estudiou Filoloxía Románica na Universidade de Santiago e Lingüística na Université René Descartes-Sorbonne. Doutor en Filoloxía Hispánica pola Universidade da Coruña. É profesor asociado de Lingüística Xeral na Universidade de Vigo. Coordinador do número monográfico da revista *Plurilinguismes* dedicado á

"Sociolinguistique galicienne". Organizou, xunto cos profesores Anxo Lorenzo e Carmen Cabeza, o I Simposio Internacional sobre o Bilingüismo: comunidades e individuos bilingües.

JEAN-PIERRE SÁNCHEZ. Realizou os seus estudios de Literatura e Civilización españolas na Universidade de Toulouse. Profesor da Universidade de Rennes 2. Especialista e investigador en temas americanos, realizou a súa tese de doutoramento sobre *Mitos e lendas da conquista de América.* Así mesmo ten outros traballos e estudios publicados en distintos países sobre a época do *Descubrimento*, da América colonial e do papel do imaxinario no século XVI.

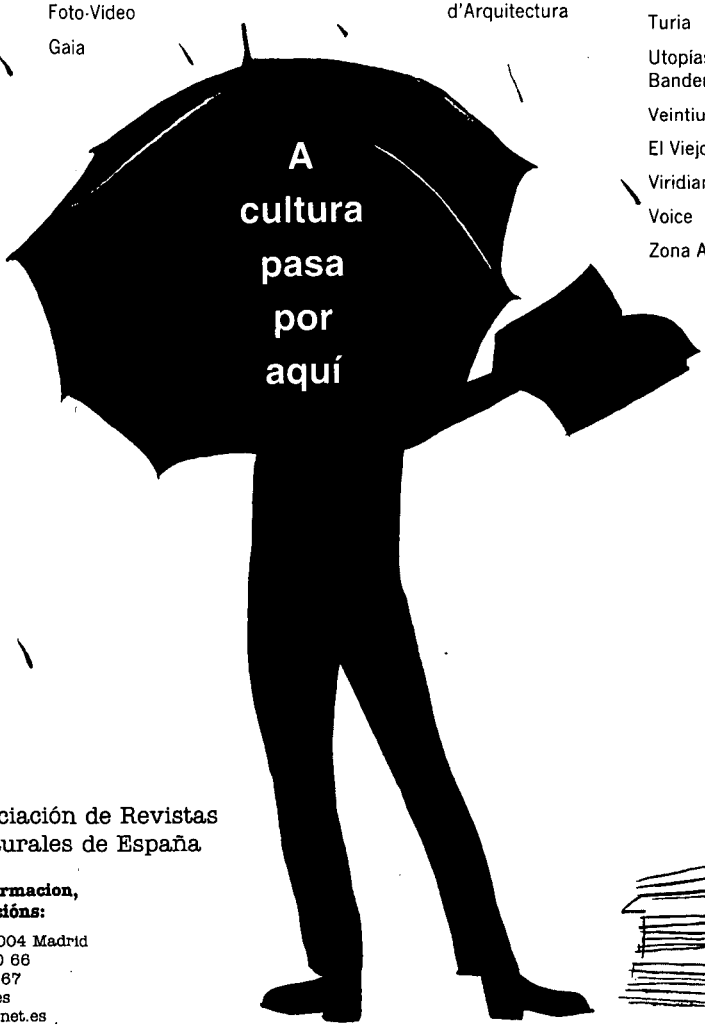
AV Monografías
Abaco
Academia
ADE Teatro
Afers Internacionals
Africa América Latina
Ajoblanco
Álbum
Archipiélago
Archivos de la Filmoteca
Arquitectura Viva
Arte y Parte
Atlántica Internacional
L'Avenç
La Balsa de la Medusa
Bitzoc
La Caña
CD Compact
El Ciervo
Cinevídeo 20
Clarín
Claves de Razón Práctica

CLIJ
El Croquis
Cuadernos de Alzate
Cuadernos Hispanoamericanos
Cuadernos de Jazz
Cuadernos del Lazarillo
Debats
Delibros
Dirigido
Ecología Política
ER, Revista de Filosofía
Experimenta
Foto-Video
Gaia

Generació
GRIAL
Guadalimar
Guaraguao
Historia, Antropología y Fuentes Orales
Historia Social
Insula
Jakin
Lápiz
Lateral
Leer
Letra Internacional

Leviatán
Litoral
Lletra de Canvi
Matador
Ni hablar
Nickel Odeon
Nueva Revista
Opera Actual
La Página
Papeles de la FIM
El Paseante
Política Exterior
Por la Danza
Primer Acto
Quaderns d'Arquitectura

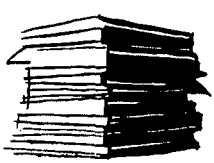
Quimera
Raíces
Reales Sitios
Reseña
RevistAtlántica de Poesía
Revista de Occidente
Ritmo
Scherzo
El Siglo que viene
Síntesis
Sistema
Temas para el Debate
A Trabe de Ouro
Turia
Utopías/Nuestra Bandera
Veintiuno
El Viejo Topo
Viridiana
Voice
Zona Abierta



ARCE
Asociación de Revistas Culturales de España

Exposición, informacion, venda e subscricións:

Hortaleza, 75. 28004 Madrid
Teléf: (91) 308 60 66
Fax: (91) 319 92 67
http://www.arce.es
e-mail: arce@infornet.es



ÍNDICE DO TOMO XXXV

Xaneiro-marzo, abril-xuño,
xullo-setembro, outubro-decembro

1997

	Nº	Páx
Alcalá, Xavier		
Israel, notas de viaxe	133	17
Aleixandre, Marilar		
Un fillo como un poema	136	669
Alonso Pintos, Serafín		
Bloques e áreas lingüísticas do galego	133	120
Historia externa, sociolingüística e ortografía da lingua	136	673
Homenaxe á profesora Pilar Vázquez Cuesta	136	674
Álvarez Ruiz de Ojeda, Victoria		
Un importante documento para a biografía de Rosalía de Castro	136	479
Angueira, Anxo		
Unha nova canle poética	133	112
Antón, Fina M.		
O pan das ánimas	136	639
Arentsen, María Fernanda		
O realismo marabilloso en *Moi Tituba sorcière...* de Maryse Condé	135	353
Barreiro Comedeiro, Moisés		
A obra literaria de Ánxel Fole	134	280
Bermejo Barrera, Xosé C.		
O esplendor da miseria ou paradoxos dunha política actual	135	451
Blanch, Daniel		
As nacións e os nacionalismos. Conversa en Compostela con Miroslav Hroch	134	219
Bragado Trigo, Santiago		
Dinamización e normalización lingüística	135	443

	Nº	Páx
Cabo, Xosé Luís		
A noiva da medianoite	136	691
Casares, Carlos		
Entrevista con Vicente Almazán	133	53
Anotacións persoais a un libro sobre Eduardo Blanco Amor	135	429
Castro, X. Antón		
A situación artística en Galicia: crónica da euforia	135	455
Castro, Xavier		
Memorias dun comunista cabal	134	284
Cortés Gabaudán, Helena		
O destino en Passau	133	73
Davies, Catherine		
O retorno á nai catedral, unha estranxeira en terra de ninguén: Rosalía de Castro a través de Julia Kristeva	136	503
Fernández, Carlos		
Territorio e democracia	134	288
Civilización planetaria e civilizacións	135	419
Paixón sen compaixón	136	685
Fernández, Miguel		
O realismo na tradición pictórica norteamericana. Apuntamentos sobre Winslow Homer	136	601
Fernández Ramos, Baldomero		
Decadencia estética. Decadentismo artístico	136	607
Fraile, Antoine		
Normalización e política lingüística en Galicia (1983-93). Actantes e retos	136	549
García, X. L.		
Anacos do estado da comunicación na fin do milenio	133	129
García Sánchez, Franklin		
Sobre o realismo máxico pictórico	135	335
García Vidal, David		
Unha benvida ós surrealistas portugueses	135	436
Garrido, Gustavo Adolfo		
Entrevista con Vicente Almazán	133	53
Vinganza no Museo Británico	133	131
Vigo, the name on my ticket	135	459
Gaspar, Silvia		
Paseo positivista e fugaz pola literatura fantástica galega	135	311
González Fernández, Helena		
Dos leóns e das baleas que forman o batallón	134	275
Desde esta América en triángulo. Poesía actual de muller	136	679
Grandío Seoane, Emilio		
Dereita e rexionalismo galego na II República: Carlos Ruíz del Castillo	134	185

	Nº	Páx
Harrington, Thomas S.		
Literatura e nación	134	239
Iglesias, Bieito		
Outros ámbitos	133	79
Lama, María Xesús		
Os soños, soños son	133	109
Leyte Coello, Arturo		
Parsifal Express	133	29
López, Xosé		
Libros de periodistas fronte a libros de xornalismo	134	291
López Fernández, Ángel		
Antón Risco: pantasma, excéptico, subversivo, teórico e mestureiro	135	409
López Mira, Álvaro X.		
O nacionalismo español	136	676
Lorenzo Suárez, Anxo M.		
Socioloxía da linguaxe, bilingüismo e planificación. Unha conversa con Joshua Fishman	136	583
Madriñán, Xavier R.		
Todos somos nacionalistas. A asunción acrítica da determinación cultural da política	134	165
Mandianes, Manuel		
O pan das ánimas	136	639
Meyer, Franck		
A reforma ortográfica da lingua alemana	136	695
Mezo, Josu		
Políticas de recuperación lingüística: unha tipoloxía baseada na teoría de xogos	136	559
Monteagudo, Henrique		
Lírica profana galego-portuguesa	134	278
Linguas e nacións en Europa	135	445
Quince anos de política lingüística en Galicia (1981-96). Notas para un balance	136	527
Neira, Hernán		
A urbe como espacio infeliz	133	93
Nogueira, Camilo		
Para unha crítica do castelanismo	134	141
Nogueira, María Xesús		
Cadernos de vida e culturas	133	118
O hipertexto cunqueiriano	136	671
Nogueira, Xaime		
Alfa e omega no país dos soviets	133	126

	Nº	Páx
Núñez Seixas, Xosé M.		
As nacións e os nacionalismos. Conversa en Compostela con Miroslav Hroch	134	219
Ogando González, Iolanda		
A obra literaria de Ánxel Fole	134	280
Palacios, Manuela		
Harvard Square	133	85
Pazó, Noemí		
Ensaio. Un novo espacio para a comunicación teatral na vella Gallaecia	134	282
Pena, Xosé Ramón		
Erros e Tánatos	134	273
Pérez Prieto, Victorino		
Shusaku Endo, un novelista cristián no xapón	136	647
Pomar, Federico		
Os galegos da terceira idade en América	133	124
Reis, Manuela		
A emerxencia dun ollar	133	111
Requeixo, Armando		
Ánxel Fole e o relato fantástico	134	253
Literatura xuvenil con denominación de orixe	135	435
Ríos, Xulio		
Magreb: O Norte do Sur	135	447
Risco, Antón		
Peregrinaxe á India	133	5
Introducción	135	309
En torno ós conceptos de fantasticidade e de literatura mestiza	135	363
Rodríguez Yáñez, Xoán Paulo		
Socioloxía da linguaxe, bilingüismo e planificación. Unha conversa con Joshua Fishman	136	583
Salvador Cunha, Manuela		
A emerxencia dun ollar	133	111
Sánchez, Jean-Pierre		
San Borondón, san Amaro e o paraíso atlántico	136	623
Sen sinatura		
Francisco F. del Riego, Presidente da Real Academia Galega	136	477
Soldevila Durante, Ignacio		
Fantasía e fantasticidade na novela de posguerra. Coa obra de Gonzalo Torrente Ballester en primeiro plano	135	399
Somoza Medina, José		
Irlanda e Galicia ante o cambio cultural	133	122

	Nº	Páx
Soutullo, Daniel		
Darwin, a euxénese e o darwinismo social	134	263
Toro, Suso de		
Un galego na corte do rei Artur	133	39
Trancón Lagunas, Montserrat		
A fascinación polo sobrenatural. O conto fantástico na prensa romántica	135	323
Varela Cabezas, Rodrigo		
Comentario dun conto fantástico: "Las Moscas. Réplica de *El hombre muerto*", de Horacio Quiroga	135	375
Vilavedra, Dolores		
Unha peregrinaxe un tanto errática	134	293
Un xogo de apócrifos	136	667
Teatro clandestino no Festival Iberoamericano de Teatro...	136	689
Villar, Miro		
Ensaios de literatura e política	133	114
Os poetas galegos e Franco	135	439
Viqueira, Miguel		
Sentado nas beiras do infinito en Lisboa	133	67
X. G. G.		
Unha literatura particular	136	683

Se o testemuño de Catherine nos inqueda, este dato tamén o fará: **as mulleres e os nenos constitúen o 80 por cento de todos os refuxiados.**

Neste momento hai uns 35 millóns de persoas por todo o mundo que tiveron que deixar atrás os seus fogares para escapar da cadea, a tortura ou o asasinato por razóns políticas, étnicas ou culturais. A inmensa maioría deles está asentada en países pobres.

En 1996, o goberno español, seguindo a liña dos gobernos anteriores, rexeitou o 95 por cento das solicitudes de asilo. Soamente lles foi concedido o estatuto de refuxiado a 243 persoas. A lexislación e prácticas no noso país non ofrecen suficientes garantías para os que buscan un lugar seguro ante a persecución.

Despois de ser violada, Catherine puido chegar ó campamento de refuxiados. Pero non contou con que alí había soldados para protexela.

Todo comezou cando en 1993 se iniciou en Burundi a guerra civil. Os militares queimaron a súa casa, secuestraron seu marido e seus fillos, e mataron a outros parentes seus. Milagrosamente, ela logrou fuxir.

Intentou escapar a Tanzania, pero no camiño foi arrestada por outro grupo de militares que a torturaron e violaron. Os homes abandonárona crendo que a mataran, pero non foi así.

Catherine puido finalmente cruzar a fronteira e chegou ó acampamento de refuxiados. Pensaba que estaba fóra de perigo. Pero non contou cos soldados e os gardas que se atopaban alí. Para eles, mulleres como Catherine, que están soas, son consideradas propiedade sexual de todos.

Amnistía Internacional traballa para prever as violacións dos dereitos humanos que orixinan as multitudes de refuxiados. E, mentres estes aínda existan, por asegurarlles un lugar onde poidan atoparse seguros. **Traballamos pola vida, a liberdade e a seguridade de cada un deles.**

Desgraciadamente, os refuxiados non só sofren as inxustizas nos seus propios países. No intento de atopar un lugar seguro, son discriminados polos mesmos que deberían darlles refuxio. Os países desenvolvidos poñen cada vez máis dificultades ó dereito de asilo. E España non é unha excepción.

De tal xeito, a gran maioría dos que viñeron a España en busca de protección despois de deixar toda unha vida atrás, seguen sen ter unha nova vida por diante.

Amnistía Internacional segue loitando para que se respecten os dereitos humanos dos refuxiados. Sen partidismos. Coa independencia que lle confire o non estar financiada con diñeiro dos gobernos.

Para acadalo necesitamos a túa axuda..

Quero facerme socio de Amnistía Internacional, por favor envíenme máis información:

Nome: _____

Enderezo: _____

C. P.: _____ Cidade _____

Amnistía Internacional
Sección Española
C/ Barquillo 17, 6º b
28004 MADRID
Tel. (91) 531 25 09

P/ 074

BODEGAS
TERRAS GAUDA
S.A.
O ROSAL - 36760 PONTEVEDRA - GALICIA
MEMBROS DA FUNDACIÓN GALICIA EMPRESA
ABADIA de San campio
TERRAS GAUDA
Adegas das Eiras S.A.

Encrucillada

Revista galega de pensamento cristián

A PALABRA LIBRE
DE JACQUES GAILLOT

Por unha Igrexa ó servicio do mundo
JACQUES GAILLOT

Relixión e Igrexa no futuro da humanidade
JACQUES GAILLOT

Presente e futuro do cristianismo
JACQUES GAILLOT
LUÍS ÁLVAREZ POUSA
XOSÉ LUÍS BARREIRO RIVAS
TAREIXA LEDO REGAL

A razón dialóxica como razón diacónica
X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO

A crítica bíblica e a súa divulgación
MANUEL GUERRA CAMPOS

Número 105
Volume XXI
Novembro/decembro
1997

TEMPOS NOVOS

NÚMERO 7

DECEMBRO 1997

REVISTA MENSUAL DE INFORMACIÓN PARA O DEBATE

TERRAS SECAS

A CONCENTRACIÓN PARCELARIA DESTRÚE PATRIMONIO E TERRITORIO.
NA COMARCA DA LIMIA ESTÁ DESERTIZANDO AS TERRAS

UNHA FUNDACIÓN MOI PARTICULAR

CELA RECIBE OS MILLÓNS DA XUNTA QUE LLES NEGAN A OUTRAS ENTIDADES CULTURAIS DO PAÍS.
INVESTIGACIÓN SOBRE A FUNDACIÓN CAMILO JOSÉ CELA

O BAÑO ATLÁNTICO DO ISLAM

QUÉN SON E CÓMO VIVEN OS INTEGRANTES DA COMUNIDADE MUSULMANA EN GALICIA

LITERATURA PARA INVERNAR

¿POR QUE A LITERATURA GALEGA ENTRA AGORA NAS PRIMEIRAS PÁXINAS DA PRENSA DA MESETA? UN INFORME CRÍTICO

- **Destitucións en el mundo de Galicia**
  FRAGA NEGOCIOU CON PEDRO J. RAMÍREZ
- **Entrevista:**
  FERNANDO ACUÑA
  MANUEL LOURENZO

Escriben: RAMÓN VILLARES, GUILLERMO DE LA DEHESA, XULIO RÍOS, BIEITO IGLESIAS, X. M. NÚÑEZ SEIXAS, DAMIÁN VILLALAÍN, MIGUEL ANXO MURADO, DOLORES VILAVEDRA

Á venda en quioscos e librerías

Apartado 905. Santiago. Tel. (981) 557119. Fax (981) 557117. e-mail: tempos@jet.es

QUIMERA

A mellor revista sobre a mellor literatura

Se desexan subscribirse por un ano (once números) o importe para España é de 6.500 pesetas, Europa 7.500 pesetas, e o resto do mundo 110 dólares USA.

Dirixirse a LITERATURA Y CIENCIA, Aragón, 259 entl. 1º C
08007 Barcelona
Telf. (93) 415 74 94 - Fax (93) 416 05 23

QUIMERA

A mellor revista sobre a mellor literatura

Se desexan subscribirse por un ano (once números) o importe para España é de 6.500 pesetas, Europa 7.500 pesetas, e o resto do mundo 110 dólares USA.

Dirixirse a LITERATURA Y CIENCIA, Aragón, 259 entl. 1º C
08007 Barcelona
Telf. (93) 415 74 94 - Fax (93) 416 05 23

9 770017 418006 00136

galaxia