

LA BIOGRAFIA POPULAR  
DE L'HAGIOGRAFIA AL GOSSIP



□ **A** □ **d** □ **T** □  
**Arxiu de Tradicions de l'Alguer**

# LA BIOGRAFIA POPULAR

## DE L'HAGIOGRAFIA AL GOSSIP

VI SIMPOSI D'ETNOPOÈTICA DE L'ARXIU DE TRADICIONS DE L'ALGUER (2005)  
I TROBADA DEL GRUP D'ESTUDIS ETNOPOÈTICS  
DE LA SOCIETAT CATALANA DE LLENGUA I LITERATURA

a cura de Joan Armangué i Herrero

EDIZIONI



GRAFICA DEL PARTEOLLA

**Arxiu de Tradicions de l'Alguer** – ACTES, 7  
Direcció: Joan Armangué i Herrero

Primera edició: setembre de 2006

© **Arxiu de Tradicions**  
Reg. empresa: 221.861  
Via Carbonazzi, 17 (I-09123-Cagliari)  
Tel. 0039 070 6848000  
arxiudetradicions@libero.it

ISBN-10: 88-89978-13-9  
ISBN-13: 978-88-89978-13-9

Impaginazione e stampa  
*Grafica del Parteolla*  
Via dei Pisani, 5 - 09041 Dolianova (CA)  
Tel. 070.741234 - Fax 070.745387  
e-mail: grafpart@tiscali.it

## PRESENTACIÓ

L'increment i la diversificació que ha experimentat la recerca universitària en el camp de l'etnopoètica catalana en aquests darrers anys va fer que els amics i col·legues de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona, Carme Oriol i Josep M. Pujol, es decidissin a convocar els estudiosos que poc o molt treballàvem en aquest camp arreu dels Països Catalans i fins i tot més enllà. La reunió es va celebrar en l'esmentada Universitat el 7 d'octubre de 2004 i, entre altres coses, es tractà de la possibilitat de crear un grup dedicat a l'estudi de l'etnopoètica dins de la Societat Catalana de Llengua i Literatura, filial de l'Institut d'Estudis Catalans. Aproximadament un any més tard, el 25 de novembre de 2005, també a la Universitat Rovira i Virgili i en el marc de la jornada «La biografia popular: de l'hagiografia al *gossip*», es va constituir formalment el Grup d'Estudis Etnopoètics de la SCLL.

La constitució del grup va permetre visualitzar bona part del conjunt de la recerca duta a terme en el camp de la literatura oral, conèixer-ne amb detall les novetats i detectar les llacunes que caldria omplir. A més, lògicament, el GEE també ha de facilitar la col·laboració entre els investigadors, la difusió de les publicacions i la possibilitat d'emprendre projectes més ambiciosos. Ara, i gràcies a la col·laboració de l'Arxiu de Tradicions de l'Alguer, el lector té a les mans una primera mostra de la feina del GEE, que acordà reunir-se un cop cada any i ja prepara la seva segona reunió, que tindrà lloc a Mallorca. El volum, doncs, és el testimoni de l'inici d'un camí que desitgem llarg i fecund.

August Bover i Font

*Grup d'Estudis Etnopoètics  
Societat Catalana de Llengua i Literatura*



El 7 d'octubre de 2004 va tenir lloc a la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona una reunió preparatòria per a la constitució d'un grup de treball en l'àmbit de l'etnopoètica i el folklore. La reunió, promoguda per Carme Oriol i Josep M. Pujol, del Departament de Filologia Catalana de l'esmentada Universitat, va aplegar un bon nombre d'investigadors de les universitats catalanes.

Un dels acords als quals es va arribar en aquesta reunió va consistir a estudiar la possibilitat de constituir un Grup d'Estudis Etnopoètics dins de la Societat Catalana de Llengua i Literatura de l'Institut d'Estudis Catalans.

La Junta d'aquesta institució va acceptar la proposta i el 25 de novembre de 2005, a l'Aula Magna de la Facultat de Lletres de la Universitat Rovira i Virgili, va tenir lloc la constitució formal del Grup d'Estudis Etnopoètics.

L'acte fundacional del grup va celebrar-se en el marc de la jornada «La biografia popular: de l'hagiografia al *gossip*» (VI Simposi d'Etnopoètica de l'AdT de l'Alguer), que va ser possible gràcies a la col·laboració de la Societat Catalana de Llengua i Literatura, la Universitat Rovira i Virgili, la Diputació de Tarragona i l'Arxiu de Tradicions de l'Alguer.

La jornada es va obrir amb la conferència inaugural *Construir la biografia, ordenar la memòria*, a càrrec de l'antropòleg Jordi Roca (URV), membre del Grup de Recerca Biogràfica. A continuació, es van llegir les comunicacions: *Sant Salvador d'Horta: de l'estigma al mite*, de Joan Armangué; *En Tià de Sa Real, un text hagiogràfic?*, de Josep A. Grimalt; *Sant Vicenç Ferrer a Mallorca: un viatge entre la realitat i la llegenda*, de Caterina Valriu; *Classificació i indexació de l'Arxiu d'Història Oral Joan Miralles (AHOJM)*, de Joan Miralles i Tomàs Vibot; *L'assimilació de l'ethos de les poblacions anteriors en l'hagiografia: el cas de Sant Úrbez a Sobrarbe*, de Josefina Roma; *Notes biogràfiques de Cels Gomis: ideologia i folklore*, d'Emili Samper; i *Ficcions autobiogràfiques: relats-broma en el folklore narratiu*, de Carme Oriol. A més, s'hi va presentar el llibre de Caterina Valriu i Tomàs Vibot *El rei en Jaume I, un heroi històric, un heroi de llegenda* (Palma, Mallorca: Ed. Olañeta, 2005).

En el si d'aquesta jornada, el Grup d'Estudis Etnopoètics va restar formalment constituït i hi va elegir la seva junta, formada per August Bover (president), Joan Anton Rabella (secretari) i tres vocals –un de Catalunya, un de les Illes Balears i un del País Valencià. Així mateix, els assistents van acordar que el grup es reuniria, com a mínim, una vegada l'any en el marc d'una jornada dedicada a un tema d'etnopoètica i folklore. Aquesta reunió de treball es faria de forma rotativa a les Illes Balears, el País Valencià i el Principat de Catalunya. La propera trobada, corresponent a l'any 2006, se celebrarà els dies 24 i 25 de novembre a Mallorca.

Carme Oriol

Universitat Rovira i Virgili





Massimo Arcangeli

*Università di Cagliari*

Le persone schifano l'amicizia de' maldicenti, facendo ragione che quello ch'essi dicono d'altri a noi, quello dichino di noi ad altri.

Giovanni della Casa, *Galateo*

Il pettegolezzo è [...] un liquore da versare in piccole dosi in un orecchio o magari in più d'uno, ma non in troppi, altrimenti cambia di nome.

Primo Levi, *Del pettegolezzo*

### *1. I prodromi: il contributo dell'etnografia, dell'antropologia, della psicologia*

I primi tentativi di costruire una teoria sul gossip che appaia fondata scientificamente risalgono ai primi anni del secolo scorso e si debbono all'opera di etnografi e antropologi (cfr. almeno Ross 1901 e soprattutto Lumley 1925, pp. 211-236) alle prese con le teorie del controllo sociale. Secondo Paul Radin (1927, p. 177 sg.),

primitive people are indeed among the most persistent and inveterate of gossips. Contestants for the same honours, possessors of the sacred rites of the tribe, the authorized narrators of legends, all leave you in little doubt as to the character and proficiency of their colleagues. 'Ignoramus', 'braggart', and not infrequently 'liar' are liberally bandied about;

(i popoli primitivi sono senz'altro tra i maggiori e più pervicaci pettegoli. I concorrenti agli stessi onori, i depositari dei sacri riti della tribù, i narratori autorizzati di leggende, tutti ti lasciano qualche piccolo dubbio sul carattere e sulle capacità dei loro colleghi. 'Ignorante', 'fanfarone', e non di rado 'bugiardo', sono epiteti fatti liberamente circolare).

Per Radin, però, le opinioni di quei ricercatori che pensano che una società tribale sia immersa in un clima in cui si respirano i fumi velenosi dell'odio, dell'invidia, della calunnia, anziché gli aromi benefici dell'amore, della cortesia, della tolleranza, non corrisponderebbero al vero: il frequente sbandieramento di osservazioni malevole, difatti, non fa nascere alcuna ostilità tra i membri della comunità, che riescono anzi a mantenere molto spesso ottimi rapporti anche nei casi di maggiore coinvolgimento nelle vicende di gossip. Secondo l'antropologo americano (di origine polacca), semplicemente, la concezione della libertà di espressione che vige in una società primitiva condurrebbe ciascuno dei suoi esponenti a godere dei diritti di assecondare la maldicenza, il pettegolezzo, la gelosia, etc., come di dare sfogo a comportamenti

più dignitosi; curiosa e un po' semplicistica teoria già fortemente criticata, nei primi anni Sessanta, da una vera autorità nel campo dell'antropologia sociale come l'inglese Max Gluckman.<sup>1</sup>

Proprio in Gluckman va riconosciuto il caposcuola di una delle tre tradizionali linee di ricerca sulla natura del pettegolezzo,<sup>2</sup> a cui alcuni recenti studi in campo psico-antropologico attribuiscono un'importanza decisiva nell'evoluzione sociale e dell'intelligenza umana (Rosnow, Foster, 2005; cfr. Dunbar 1992 e 1996 e Davis, McLeod 2003):

a) quella *funzionalista*, orientata a privilegiarne il ruolo di collante e controllo sociale, di strumento prezioso per consolidare i rapporti tra i membri di una comunità e ribadire il sistema delle norme vigenti al suo interno. Maggiore è l'esclusività del gruppo e la sua coesione interna, più forte è il sentimento di appartenenza ad esso dei singoli membri che lo compongono, più spiccata sarà la propensione generale al pettegolezzo 'interno', che «fornisce al gruppo un permesso indiretto quando un confronto diretto non è possibile» (Marcarino 1997, p. 54). Il suo compito primario sarebbe allora non tanto di esprimere un giudizio di riprovazione morale nei confronti del supposto trasgressore quanto piuttosto di ottenere da lui il rientro nei ranghi (cfr. Bergmann 1993, p. 142);

b) quella *strategica*, che assegna invece al gossip la funzione principale di favorire, attraverso il discredito gettato su un concorrente o un avversario, il perseguimento di un vantaggio personale. Nel più importante dei suoi indirizzi, quello *transazionale*,<sup>3</sup> si inscrivono le teorie di un altro antropologo di fama: Robert Paine. Fin dall'incipit del primo di due ormai classici articoli Paine dichiarava chiaramente quali fossero le sue intenzioni:

Gossip is, first, a genre of informal communication and, second, a device intended to forward and protect individual interests. These are obviously related properties, which provide an explanation for the regulation of gossip. I do not pursue the functional

<sup>1</sup> «Radin's theory was [...] much less acute than his observations of gossip. He may have confused the maintenance of a surface of good relations between leaders with actual good relations, but he clearly detected how they competed through gossip, without being able to weave this into a theory» (Gluckman 1963, p. 307; «La teoria di Radin era molto meno acuta delle sue osservazioni sul gossip. Egli sembra aver confuso il mantenimento di buone relazioni superficiali tra i leader con le buone relazioni reali; ha colto chiaramente i modi in cui essi entrano in competizione attraverso il gossip senza però riuscire a costruirvi sopra una teoria»).

<sup>2</sup> Cfr. Fine (1985). Dell'approccio *epidemiologico* al gossip, più recente, diremo più avanti.

<sup>3</sup> Gli altri, nella classificazione di Marcarino (1997, pp. 55-57), vedrebbero privilegiare l'ottica della *confittualità* («La distinzione fra la prospettiva transazionale e quella di conflitto non è sostanziale: una pone l'accento sulle strategie individuali, mentre l'altra sulle strategie di gruppo», Marcarino 1997, p. 57) o quella dello *scambio*, che «si distingue dalle precedenti solo in quanto si concentra su ciò che viene dato in cambio dell'informazione. Alcuni l'hanno definita come teoria che riflette un modello economico. Il suo sostenitore [Ralph L.] Rosnow [...] afferma che diffondere notizie false e fare pettegolezzi implica uno scambio di altre risorse come informazioni pregiate, giudizi morali, denaro, beni, servizi e anche valori affettivi» (*ibid.*; cfr. Rosnow 1974 e 1977).

explanation of gossip, and find cause to criticise it; nor do I attempt to present an exhaustive explanation of gossip. Rather, I am concerned here with gossip purely as purposive behaviour (Paine 1967, p. 268);

(Il gossip è, innanzitutto, un tipo di comunicazione informale e, in secondo luogo, un dispositivo incaricato di favorire e di proteggere interessi individuali. Si tratta ovviamente di proprietà interconnesse, in grado di fornire una spiegazione alla regolamentazione del gossip. Non mi interessa una spiegazione funzionale del gossip e non mi mancano anzi motivi per criticarla; non ho nemmeno la pretesa di aspirare a una spiegazione esaustiva del gossip. Mi preoccupo piuttosto di considerare qui il gossip come un comportamento del tutto intenzionale);

c) quella *situazionale*, preoccupata soprattutto di valutare le condizioni che rendono possibile la diffusione di un pettegolezzo in un dato contesto. Stando alla *basic law of rumor*, formulata da Allport, Postman (1947) e ispirata a McGregor (1938):

R □ I x A

il numero di dicerie circolanti in un determinato ambiente è il risultato approssimativo del prodotto tra l'interesse dell'argomento che si vuole divulgare (non sempre però determinante) e l'ambiguità dei dati di cui si dispone per farlo: «Se l'importanza è nulla o se l'evento è assolutamente privo di ambiguità, non vi sarà voce» (Marcarino 1997, p. 58).

Spettano nuovamente a un grande antropologo, Melville J. Herskovits, osservazioni sul gossip ancora oggi, a dispetto dell'altezza cronologica in cui sono state sviluppate, di un certo interesse. L'argomento viene affrontato da Herskovits in due distinte occasioni: in un volume (Herskovits 1937) che costituisce il risultato di due anni di ricerche effettuate nel *department* haitiano di Artibonite e in un saggio, scritto a quattro mani, dedicato a un villaggio (Toco) del Trinidad (Herskovits, Herskovits 1947). Nel primo si mostrava come nella comunità haitiana indagata il gossip, attività giornaliera assai piacevole per chi se ne faceva carico, fosse appreso e riprodotto intonando canzoni che lasciavano trasparire i rilievi sui difetti e sulle magagne altrui in modo chiaro ma senza esagerare, per non offrire alle vittime del pettegolezzo l'occasione per eventuali recriminazioni; nel secondo come le accuse rivolte agli esponenti di una setta locale (quella degli Shouters) e il loro conseguente arresto avessero dato origine a storie «with a mixture of relish and sympathy» (Herskovits, Herskovits 1947, p. 185) sulle ragioni che avevano condotto all'ordinanza che impediva loro di riunirsi per gli affari di culto: centrale, a questo proposito, appariva ai due Herskovits il ruolo svolto dalla *vox populi*, in particolare dagli abitanti del villaggio di più basse condizioni sociali ed economiche, i quali avevano diffuso la credenza che le colpe di quella che appariva una vera e propria discriminazione dovessero ricadere sulle confessioni più ricche e potenti, interessate a eliminare «a dangerous rival in the quest for souls».

## 2. Teoria e pratica del gossip: tra semiologia e sociologia della comunicazione

2.1. *'Rumors' e gossip.* Una delle più importanti funzioni delle pratiche comunicative sviluppate all'interno di un gruppo sociale è senz'altro quella di sottoporre a continua verifica il comportamento dei suoi singoli membri e, qualora ritenuto non conforme alle regole della comunità, di intervenire a sanzionarlo. In un contesto del genere, evidentemente, il pettegolezzo *negativo* svolge un ruolo fondamentale per la riaffermazione, e in qualche caso il riequilibrio, dei valori e delle aspettative della comunità:

Se la funzione principale del pettegolezzo è di conservare la conformità sociale, o addirittura di edificarla, è evidente che gli esempi negativi hanno più importanza di quelli positivi, perché questi sono semplicemente banali o si sporgono in maniera rischiosa nella zona dell'eroico e del sovrumano, richiedendo dunque una comunicazione di altezza formale adeguata. La donna che *non* flirta coi vicini, o l'uomo che *non* tradisce sua moglie, dovrebbero apparire semplicemente normali all'etica tradizionale di cui è impregnato il pettegolezzo, e dunque poco interessanti, salvo che debbano resistere a violenze e tentazioni straordinarie (Volli 2005, p. 35).

Come le altre diverse manifestazioni dei *rumors*,<sup>4</sup> già noti come *rumores* nell'antica lingua di Roma,<sup>5</sup> il pettegolezzo rappresenta «una forma di coesione e consenso sociale molto forte e diffusa» (Livolsi 2005, p. 11) che, come ha detto Gluckman (1963, p. 308), può servire «to control aspiring individuals». Questa funzione primaria non ne esaurisce però la forza suggestiva né, come si è visto, le possibilità di individuarne l'esatta natura: un ruolo nient'affatto secondario vi è

<sup>4</sup> Dalle leggende metropolitane al chiacchiericcio mediatico sulle varie vicende dei vip (di cui parlerò nel prossimo paragrafo), che si è ormai ritagliato il suo bravo spazio anche nel mondo dell'informazione (cfr. Livolsi 2005, p. 21 sgg.). Amplessima la letteratura in materia di *rumors*: cfr. Allport, Postman (1947), Shibutani (1966), Knopf (1975), Kapferer (1988), Campion-Vincent, Renard (1992) e (2002), de Vos, Altmann (1996), Coppess Pendelton (1998), Aldrin (2005), Livolsi, Volli (2005), i numerosi lavori dedicati all'argomento da Pascal Froissart (vd. almeno Froissart 2002) e, per le differenze rispetto al gossip, Rosnow, Fine (1976). Sui *rumors* propagati dal web cfr. ancora Border, Harvey (1998), Heiderich (2004), Gasparini, Vittadini (2005); su quelli che si diffondono in tempo di guerra Caplow (1947), Nkpa (1975), Caputo (1977), Fussell (1991), Bloch (1994) e il classico Knapp (1944), che dall'analisi di una nutrita raccolta di dicerie pubblicate nel corso della Seconda Guerra Mondiale sull'*Herald's* di Boston ricavò tre categorie principali: i *boogies or fear rumors*, i *pipe-dream rumors*, i *wedge-driving rumors*; cioè, rispettivamente, «le dicerie fantasma che esprimono paure e ansie ('l'intera flotta fu distrutta a Pearl Harbor)»; le dicerie di fantasia che esprimono il desiderio della gente di realizzare un sogno, sostenendo che gli eventi siano realmente accaduti; le dicerie che portano disaccordo, socialmente nocive, che esprimono pregiudizi» (Marcarino 1997, p. 122 sg.; cfr. anche Rosnow *et alii* 1986, dove la distinzione è tra *wish rumors* e *dread rumors*, e l'analitica classificazione di DiFonzo, Bordia, 2000).

<sup>5</sup> Esempio, com'è noto, il ricorso che vi fece l'opera storiografica di Cornelio Tacito, consapevole, soprattutto, che gli avvenimenti più importanti (*maxima*) fossero anche i più ambigui (*quaeque ambigua sunt*) perché «dum alii quoquo modo audita pro compertis habent, alii vera in contrarium vertunt, et gliscit utrumque posteritate» (*Ann.* 3, 19, 2; «mentre alcuni attribuiscono fede a tutto quello che sentono, da qualunque parte provenga, altri ribaltano la verità nel suo contrario e i posteri, così, finiscono per diffondere entrambe le versioni»).

giocato per esempio da quel particolare piacere che deriva dall'«esercizio di un potere» simbolico (Volli 2005, pp. 34, 37).

Debitrice in gran parte della teoria sociologica del «panico morale»,<sup>6</sup> nella quale trovano accoglienza tutti i «comportamenti collettivi ad elevata imprevedibilità» (Fabbri 1999, p. 10 n. 6), dalle leggende metropolitane ai fenomeni di isteria di massa, che indebolirebbero il senso critico e innalzerebbero a tal punto la soglia dell'incredulità da renderla intangibile, è la posizione assunta da Paolo Fabbri, che associa i *rumors* nel loro complesso al valore assunto dalle *matte* nei vari giochi di carte, e li definisce perciò «*jolly* comunicativi»:

Bisogna evitare che la comunicazione sia pensata nel quadro di una problematica ingegneristica – che Goffman chiamava «contatto tra cabine telefoniche mute» – e schivare le ipotesi funzionaliste e sociobiologiche, che affidano alla chiacchiera un ruolo decisivo nell'evoluzione filogenetica del linguaggio umano [...] o una generica qualità di coesione sociale [...]. Per noi le voci rappresentano invece un curioso esperimento di pensiero per la teoria semiotica e una sociologia 'clinica' del presente. Irriducibili a (pseudo-)leggi gestaltiche, come la legge di base del *rumor* di Allport e Postman e altre semplificazioni comunicative o come il ciclo: produzione, diffusione, controllo di Rosnow (Fabbri 1999, p. 9 sg.).

Di là dalle evidenti forzature o esagerazioni teoriche di alcuni degli esponenti delle varie correnti di pensiero criticate,<sup>7</sup> mi pare però che Fabbri ecceda nella direzione contraria di un relativismo che rischia di sottrarre alla fine ogni strumento all'analisi, di qualunque colore essa sia. O all'opposto, proprio come una *matta*, di fornirgliene troppi, buoni per tutte le occasioni.

*2.2. Pettegolezzi privati.* La vittima prescelta dai *gossipers* appartiene in genere alla comunità che ha scelto di farne l'oggetto dei suoi discorsi; può trattarsi eventualmente di qualcuno che non abbia ancora ben assimilato i comportamenti attesi dal gruppo, magari perché non ne ha avuto il tempo sufficiente, ma assai difficilmente di un estraneo, di un «*altro lontano*, [...] oggetto di ostilità o di indifferenza, di voci maligne [...], nei peggiori dei casi anche di odio e di razzismo, ma non di pettegolezzo vero e proprio» (Volli 2005, p. 30; cfr. anche Morin 1979).

Le figure implicate dall'attività di gossip sono almeno tre (cfr. Bergmann 1993, p. 49): il soggetto che avvia il pettegolezzo (o *iniziatore*: Kapferer 1988); il destinatario al quale ha deciso di confidarlo e a cui chiede di mantenere il segreto;<sup>8</sup> la vittima

<sup>6</sup> Cfr. Goode, Ben-Yeuda (1994) e la panoramica degli studi in materia presentata in Coppess Pendelton (1998).

<sup>7</sup> Come quella rappresentata dal sociobiologo Robin Dunbar, che ha più volte espresso la convinzione che la chiacchiera sarebbe addirittura lo scopo ultimo dell'evoluzione linguistica umana.

<sup>8</sup> «Difficilmente però l'autore del pettegolezzo può tentare di obbligare il destinatario al silenzio nonostante le esortazioni tipiche: 'rimanga tra di noi', 'non lo dire a nessuno', 'lo dico solo a te', 'non dirlo a X'[:]; in genere, queste espressioni servono solo a giustificare in parte gli autori dei pettegolezzi, ma sono poco efficaci, lo dimostra il livello di rapidità di diffusione del pettegolezzo. Questo fa sì che l'autore del pettegolezzo si assicuri almeno [...] che il pettegolezzo venga comunicato solo alle persone ritenute giuste» (Marcarino 1997, p. 48).

presa di mira, in quel momento per lo più assente<sup>9</sup> e, naturalmente, conosciuta da entrambi (in genere legata all'iniziatore da una posizione di non troppo «stretto vincolo familiare»: Marcarino 1997, p. 45).

Le principali componenti che contribuiscono ad alimentare l'intero processo sono invece senz'altro:

a) l'esistenza di un determinato fatto o comportamento (non dimostrabile ma generalmente credibile) in grado di giustificare, per l'interesse che riveste all'interno del gruppo, la diffusione della relativa notizia;

b) la presenza di una catena comunicativa che a partire dall'iniziatore e attraverso una serie di passaggi scanditi dal passaparola (molto spesso amplificante o arricchente di sempre maggiori dettagli l'informazione iniziale) produca gli attesi effetti della progressiva propagazione del pettegolezzo. Secondo un recente orientamento di ricerca sorto in seno al cognitivismo, inaugurato dalla *epidemiology of beliefs* di Dan Sperber (cfr. Sperber 1985, 1994, 1999),<sup>10</sup> tale propagazione non sarebbe poi molto diversa, come per la comunicazione in genere, da quella di una epidemia (cfr. Binotto 2000; Manetti *et alii* 2003) e avrebbe riscontro nel modo in cui si diffondono i *memi*, le unità di base nella trasmissione della cultura:<sup>11</sup>

<sup>9</sup> «Prima ancora che un sistema di valori, sotto forma di attribuzione di qualità generalmente negative, il fenomeno del pettegolezzo è una focalizzazione e una messa in prospettiva. Il silenzio pesante e improvviso che si crea in un gruppo quando entra la persona 'chiacchierata' indica proprio questo: non ci può essere più comunicazione quando è presente la persona che la chiacchiera ha eletto a non-persona, a sfondo negativo dell'interazione sociale, cioè di cui si parla, non soggetto con cui si parla. La chiacchiera entra quindi a pieno titolo fra quelle che Foucault chiamava 'procedure di esclusione', procedure attraverso le quali un soggetto sociale collettivo, che nel caso della chiacchiera è in genere effimero e locale, si costituisce come positività a partire dal non-riconoscimento di un 'Altro'» (Pozzato 1999, p. 56).

<sup>10</sup> Nel suo modello, che ha un precedente illustre nella teoria del *contagio sociale* di Gabriel Tarde (cfr. soprattutto Tarde 1993), la «mente umana è suscettibile alle rappresentazioni culturali così come il corpo lo è alle malattie» (Sperber 1999, p. 60). Partendo dalla distinzione tra rappresentazioni *mentali* e rappresentazioni *pubbliche* (rispettivamente interne ed esterne a un determinato soggetto), le prime dotate di significazione autonoma e le seconde che desumono invece il loro significato dall'interazione nel contesto comunicativo tra il soggetto e i soggetti che incontra, Sperber tenta di individuare «i meccanismi attraverso i quali una rappresentazione mentale si trasforma in una rappresentazione pubblica, e i motivi per cui certe rappresentazioni pubbliche si stabilizzano e si diffondono in una popolazione e [...] diventano rappresentazioni culturali. [...] Sperber vuole mostrare come sia possibile una pratica delle scienze sociali che non consideri le rappresentazioni sociali come 'rappresentazioni collettive', ma come rappresentazioni mentali rese sociali attraverso la loro distribuzione. In questa prospettiva, i fatti culturali non si riducono a fatti psicologici, bensì sono concatenazioni ecologiche» (Marcarino 1997, pp. 102-103; cfr. anche Fabbri 1999, p. 21, Barcellona, Rampoldi 2003, p. 14 sgg. e, per una serie di critiche puntuali alla teoria di Sperber, Lenclud 1998 e Montanari 2003).

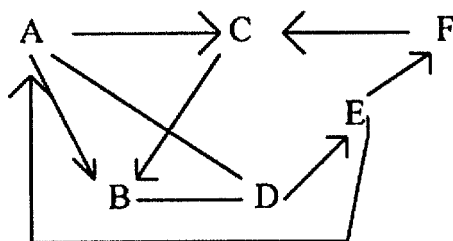
<sup>11</sup> Il termine *meme*, esemplato su *gene* (l'unità di base nella trasmissione dei caratteri ereditari), è stato inventato dal biologo inglese Richard Dawkins (cfr. Dawkins 1976), che ha tentato di applicare all'universo culturale la teoria darwiniana della selezione naturale (tra le tante definizioni disponibili la migliore è forse quella di Richard Brodie, che lo ha designato come «un'unità di informazione in una mente la cui esistenza influenza eventi tali che più copie di essa vengono create in altre menti»: Brodie 2000, p. 37). La memetica, la scienza che ne è derivata, si propone di stabilire le condizioni ottimali perché un determinato meme (una credenza, una moda, uno stereotipo, uno slogan pubblicitario, etc.; per una interpretazione in chiave memetica delle leggende metropolitane cfr. Heath *et alii* 2001) possa replicarsi contagiosamente passando, direttamente o indirettamente, da una mente all'altra.

I paragoni della comunicazione con le epidemie, assai di moda negli ultimi anni [...], sono in questo caso strutturalmente legittimi, perché il contagio del pettegolezzo funziona alla stessa maniera di quello dei virus e dei batteri: per contatto diretto fra persone infette e persone non ancora toccate dal morbo, con tutte le conseguenze del caso (curva logistica di diffusione, centralità del numero dei contatti per identificare il ruolo dei portatori, immunità, ambienti chiusi di diffusione, estinzione spontanea una volta raggiunti i limiti del contagio). Ma non bisogna dimenticare che il pettegolezzo si diffonde solo volontariamente, con un atto autonomo di comunicazione, sulla base di un interesse che deriva da rapporti sociali [...]; e dunque resta improprio trattarlo, secondo una tendenza altrettanto di moda, come se il soggetto autonomo del contagio fosse l'unità di informazione o il «meme» diffuso [...]. Quel che conta, nella collaborazione sociale che presiede alla diffusione del pettegolezzo o nel suo «contagio», è il senso e non semplicemente l'informazione; vale a dire che perché il pettegolezzo esista è necessaria una pertinenza sociale precisa (Volli 2005, p. 29).

La trasmissione di una diceria avverrebbe fondamentalmente secondo due diversi modelli: la catena (*chain*, fig. 1) e la rete (*network*, fig. 2):

A □ B □ C □ D □ E □ F

(fig. 1)



(fig. 2)

In the first type, the chain, the rumor moves from person to person in a serial manner in a series of single interactions. At each point there is an interaction between one person who knows the rumor and one who does not [...]. In the second type of rumor pattern, the network, many people hear the rumor from more than one source. [...] Both these patterns are ideal-typical constructs. In any community situation both types of pattern will occur. [...] The characteristics of the community through which the rumor is spreading cause structural predispositions toward the formation of either serial chains or multiple-interaction networks (Buckner 1965, p. 59);

(Nel primo tipo, la catena, la diceria muove da persona a persona in modo seriale attraverso una serie di singole interazioni. In ogni punto c'è un'interazione tra una persona che conosce la diceria e una che non la conosce [...]. Nel secondo modello di diceria, la rete, molte persone apprendono la diceria da più di una fonte. [...] Entrambi questi modelli sono costrutti ideal-tipici. In qualsiasi situazione sociale sarà presente sia l'uno che l'altro tipo. [...] Le caratteristiche della comunità attraverso cui la diceria si diffonde determinano predisposizioni strutturali che orientano di volta in volta la formazione di catene seriali o di reti di interazione multipla).

Ecco come si presentano i due modelli, nell'analisi di Buckner (1965, p. 60), in termini di modalità di trasmissione:

Modello	Set critico	Set non critico	Set di trasmissione
Catena (trasmissione seriale)	Lieve calo in accuratezza per difetto di memoria. Il valore numerico del rapporto vero/falso resta elevato*	Lieve aumento in distorsione. Il valore numerico del rapporto vero/falso diminuisce a ogni interazione	Rapido calo in informazione. Livellamento, affilamento, assimilazione
Rete (trasmissione a interazione multipla)	Aumento del grado di accuratezza man mano che la diceria si trasmette attraverso la rete. Il valore numerico del rapporto vero/falso aumenta rapidamente	Grosso aumento della distorsione man mano che la diceria si smarrisce in alcune informazioni false. Rapida diminuzione del valore numerico del rapporto vero/falso	(In via ipotetica). Lentissimo calo in informazione. La diceria rimane inalterata

\* «Truth/falsity ratio is arrived at by dividing the number of true items by the number of false items in the message. As such it is useful only when there are true or false items in the message, not, that is to say, in past laboratory experiments, where the items are neither true nor false, since they are unrelated to an external reality» («Il rapporto verità/falsità si ottiene dividendo il numero degli item veri per il numero di quelli falsi presenti nel messaggio. In quanto tale esso è utile soltanto quando ci siano nel messaggio item veri o falsi, e perciò non negli esperimenti dei vecchi laboratori, nei quali gli item non sono né veri né falsi poiché scollegati dalla realtà esterna»).

Se l'interesse sociale nei suoi confronti viene meno (per i più diversi motivi) il pettegolezzo, così come può essersi rapidamente diffuso, altrettanto rapidamente può arrivare a estinguersi. Nel frattempo qualche membro della comunità avrà magari già provveduto a farne nascere uno nuovo. E la malalingua di ieri potrebbe essere diventata la vittima di oggi o di domani.

2.3. *Pettegolezzi pubblici*. Anche il quotidiano e martellante pettegolezzo mediatico su star e starlette del cinema e della televisione, o sui vari protagonisti del bel mondo nazionale e internazionale (dai grandi stilisti ai regnanti europei, dagli eredi di patrimoni inestimabili ai rampolli di principesche o nobili famiglie, dalle *first lady* alle mogli di vari potenti: il cosiddetto *wifing*),<sup>12</sup> non sfugge alla fondamentale regola

<sup>12</sup> «Curiosamente nel nostro paese ha scarso spazio e interesse [...] la vita privata dei politici contrariamente a quanto accade, ad esempio, negli U.S.A. o in Inghilterra. Le notizie non solo legate agli scandali prevalentemente di natura sessuale [...] sono molto spesso motivo importante [...] nella costruzione della carriera e dell'immagine degli uomini politici in occasione della loro ascesa a qualche importante carica. [...] Anche considerando lo scarso carisma di molti dei nostri politici, è indubbiamente strano che questo argomento non superi la debole barriera dell'autocensura degli operatori dell'informazione anche quando il pettegolezzo gira, veloce e senza eccessivi veli, nei salotti e nei ristoranti romani» (Livolsi 2005, p. 25). Talora però anche da noi le malignità, le indiscrezioni, le voci di corridoio che circolano nel Palazzo, assumendo valori diversi a seconda dello schieramento di appartenenza (da una ricerca effettuata nella primavera del 2001, in piena campagna



della vicinanza tra soggetti e oggetti dei vari pettegolezzi. Le celebrità di cui inseguiamo le vicende private, spesso di argomento amoroso,<sup>13</sup> sui diversi media (dalla stampa scandalistica al piccolo schermo, dai sempre più numerosi siti Internet dedicati all'argomento, anche 'personalizzati' – da [www.dagospia.it](http://www.dagospia.it) a [www.papizone.com](http://www.papizone.com) –, alla telefonia cellulare dei *gossip wap* e dei *gossip sms*: Gasparini, Vittadini 2005, p. 112), sempre più legati tra di loro da rapporti di «sistematica cooperazione» (Ferraro 2005, p. 42), appartengono a un mondo che non è affatto altro da noi (Joshuah Meyrowitz ha parlato di *teleamicizia*, resa possibile dall'oltrepassamento del *senso del luogo*: Meyrowitz 1985): le avvertiamo invece, sia pure virtualmente, come interne al nostro orizzonte comunitario e proiettiamo perciò su di loro le nostre ansie e le nostre preoccupazioni, le investiamo di peregrine o irrealizzabili speranze di riscatto, gli rovesciamo addosso l'aggressività latente e gli chiediamo di risarcirci delle quotidiane frustrazioni: in questo senso si assume il pettegolezzo, debitore in ciò all'etimologia che lo vuole far risalire, attraverso il veneto, a PĀDĪTU 'peto',<sup>14</sup> «nella sua connotazione anale [...], come bisogno espulsivo [...], urgenza di raccontare, di dire, di 'buttar fuori'» (Sirtori 2005, p. 98).

Scarichiamo le tensioni accumulate soprattutto davanti alla tv, quella degli eroi e delle eroine di fiction e serial, scambiati dai più accesi estimatori per persone reali (cfr. Colaiacomo 1999), e quella, sempre più inguardabile, dei talk show e dei reality show. Sono sostanzialmente tre i principali modelli del telespettatore odierno, tutti bene o male invitati a partecipare al gossip che si consuma ogni giorno di più sul piccolo schermo. Li vorrei elencare ricorrendo ad altrettante citazioni:

a) «Chi non fa che guardare per sapere il seguito non agirà mai» (Guy Debord). È il telespettatore *passivo*, che guarda non solo telenovelas e più o meno sofisticati serial ma anche reality che durano mesi, ponendosi di continuo domande sugli esiti delle vicende a cui ha la ventura di assistere: chi sarà eliminato? chi sarà nominato? come finirà tra i due? Chi segue da casa le imprese dei personaggi delle varie fiction ha la sensazione di veder rappresentato «un vero e proprio mondo parallelo, dove il continuo parlare di sentimenti, di indiscrezioni, di segreti e l'estensivo pettegolare hanno la primaria funzione di costruire continuamente anelli di curiosità» (Basso

elettorale, è risultato che per il centrosinistra il pettegolezzo «è virtù antica della politica vissuta con consapevolezza, dunque praticata in base a scelte di intimità politica ben precise», per il centrodestra «vizio [...], umana debolezza [...] che caratterizza le conversazioni umane più generali e che si svolge tra interlocutori non necessariamente della propria area»: Colavita 2005, p. 56), rimbalzano alle cronache e diventano così, giornalmisticamente, *boatos*.

<sup>13</sup> «Che siano l'amore, il sesso, il tradimento gli argomenti prediletti del pettegolezzo, ha senso soprattutto alla luce della radice biologica della conformità sociale, cioè del fatto che il primo interesse di ogni società è la propria conservazione fisica, al cui centro sta la riproduzione. I comportamenti anomali o anche solo sospetti in questo campo non riguardano solo il singolo, ma incidono sul tessuto sociale, dal doppio punto di vista della riproduzione e delle dinamiche del desiderio e della competizione sessuale, dell'invidia e della gelosia» (Volli 2005, p. 34).

<sup>14</sup> Cfr. del resto, proprio di area veneta, l'espressione *contar* [lett. 'raccontare'] *tuti i peti* «spettegolare» (DELP, s. v. *pettégolo*).

2005, p. 137); chi si lascia invece coinvolgere da programmi-spazzatura come *Il grande fratello*, *L'isola dei famosi* o *La fattoria* viene attirato due volte dall'orbita del pettegolezzo: la prima in quanto reso partecipe del gossip *riprodotto*<sup>15</sup> (per essere in un certo senso 'recitato') dei personaggi ingaggiati per sottostare al periodo di convivenza forzata nel luogo di 'detenzione'; la seconda in quanto parte attiva nella diffusione, adeguatamente supportata dai media, delle vicende intime o piccanti dei segregati, dei loro comportamenti stravaganti o in qualche modo sanzionabili, delle loro confidenze alle occhiate telecamere o all'uno o all'altro dei compagni di permanenza;

b) «La tv è la metafora della morte dell'intimità» (Anthony Burgess). Qui a essere evocato è il telespettatore *morboso* o *cannibale*, amante della tv dalle forti tinte che sbatte in *prime time* vicende drammatiche o dolorose seguendole con occhio sadico, che costringe le telecamere a riprendere scene sanguinose e feroci, che interroga il malcapitato di turno con domande impudiche su episodi tragici della sua vita o ficcanasa nelle sue vicende private più segrete e inconfessabili. Coinvolti nel gossip, stavolta, sono soprattutto quei programmi (da *Al posto tuo* a *C'è posta per te*) che trascinando «sulla 'piazza televisiva' i [...] piccoli o grandi drammi personali finiscono logicamente per indurre i partecipanti a raccontare maliziosamente, in un duello all'ultimo sangue, indiscrezioni sulle persone amate, sui familiari, sui conoscenti» (Basso 2005, p. 135);

c) «Odio la televisione. La odio come odio le noccioline. Ma non riesco a smettere di mangiare noccioline» (Orson Welles). Chiamato in gioco è stavolta il telespettatore *dipendente*, che può anche arrivare a rendersi conto del pessimo livello dell'attuale programmazione televisiva ma non riesce a liberarsi dal vizio di consumare giornalmente la sua brava dose di telechiacchiericcio. Qui il pettegolezzo, ontologicamente, è la televisione. È il lato oscuro del gossip mediatico, quello che molti di noi non avrebbero consapevolmente il coraggio di avvicinare e che pure si insinua subdolamente nelle nostre vite quotidiane e si fa grande fatica a tenere a distanza. Un continuo, insopportabile, stucchevole 'ricamare' e sparlare. Necessiterebbe, per illustrarne la natura pervasiva, una fenomenologia del pubblico presente nei vari studi televisivi, sempre più simili a caravanserragli: casalinghe nevrotiche e frustrate (verrebbe da dire disperate, come quelle dell'omonima serie americana) incollate tutto il giorno davanti al piccolo schermo, a seguire, più che i grandi fratelli, gli amici di giorno e di sera, e quindi autoindotte o istigate a rovesciarne in tv vizi privati e pubbliche magagne; ragazzine isteriche che urlano e applaudono per dimostrare semplicemente di esserci e, quando prendono la parola per dare man forte al loro beniamino o affossare invece il suo avversario, sembrano intervenire

<sup>15</sup> Assumo il termine da Basso (2005, p. 135), che lo applica però allo specifico caso della messa in burla del pettegolezzo attraverso l'allestimento di «sorte di scenette in cui degli attori televisivi simulano una conversazione confidenziale in cui si snocciolano una serie di pettegolezzi su personaggi 'famosi' all'interno o all'esterno del programma».

«più per difendere gli stereotipi che motivano la [loro] [...] assiologia, che per salvaguardare la ragione o il torto delle due ‘cavie’ televisive» (Basso 2005, p. 137); sedicenti opinionisti, fieristici esperti tuttologi e superpresenzialisti di turno che si muovono come schegge impazzite da una trasmissione all'altra per poter dire la malignità del giorno su tizio o su caio; fenomeni da baraccone impegnati in botte e risposte equivoche o pecorecce e maldicenti ‘laureati’ (paradigmatico il caso di Cristiano Malgioglio nei *Raccomandati* di Carlo Conti); uomini e donne del giorno, ex-grandifratelli ed ex-isolanifamosi e varie mezze figure di miracolati o resuscitati del piccolo schermo portati alla ribalta per soddisfare gli appetiti più bassi finché dura (o ri-dura) e disposti, per un'uncia di effimera gloria, a raccontare qualunque cattiveria o indiscrezione.<sup>16</sup>

È lo zapping, secondo alcuni, l'arma in possesso del telespettatore per reagire all'osceno, per dimostrare di essere consapevole e attivo, per rendersi momento per momento partecipe delle proprie scelte. Lo zapping, però, da solo non basta. Né serve in molti casi allo scopo spegnere il piccolo schermo; perché assai più oscena, oggi, è la scena del mondo.

La tv del futuro? Secondo Alessandro Gilioli (*Va in onda il vlog*, «L'Espresso», 16 marzo 2006, p. 41),

una galassia di espressioni digitali diversissime tra loro: per contenuti (professionali e non), per emissione (Web, satellite, digitale terrestre, etc.) e per terminale (apparecchio tradizionale, pc, telefonino e magari un giorno l'iPod). Dalle spoglie della tv analogica e generalista nascono così mille modelli diversi, in cui si mescolano con disinvoltura il micro e il macro, dal più minuscolo vlog (neologismo per videoblog, dove il singolo individuo fa una tv personale con la propria videocamera e un sito) fino al mega broadcasting satellitare in alta definizione. In mezzo ci sarà di tutto, perché l'evoluzione della tv sembra andare verso una sua forma specifica di glocal, la commistione tra piccolo e grande, tra locale e planetario. E la vecchia televisione ‘nazionale’ sta perdendo pezzi sia verso l'alto sia verso il basso, un po' come i vecchi Stati nazionali cedono gradualmente i propri poteri alle varie entità sovranazionali e alle comunità locali.

Alto e basso, piccolo e grande, locale e globale e ancora vecchio e nuovo, maschile e femminile e fors'anche destro e sinistro, celebre e anonimo, pubblico e privato. Tutti insieme appassionatamente come in un *Blob* piombato improvvisamente fuori dal teleschermo: potente metafora dei nervosi e ripetuti cambiamenti di canale degli amanti dello zapping ma anche luogo della maldicenza apparentemente casuale suggerita dal malizioso montaggio delle immagini. Quasi un gossip pubblico in cerca d'autore. Come ogni pettegolezzo privato che si rispetti, del quale non si conosce in

<sup>16</sup> L'insieme di questi tre modelli sembra potersi riassumere nella cifra visionaria dell'ultimo romanzo della scrittrice belga di lingua francese Amélie Nothomb, *Acido solforico* (Roma, Voland, 2006; orig. fr.: *Acide sulfurique*, Paris, Michel, 2005): vi si narra proprio la storia di un reality (*Concentramento*), ambientato in un campo di sterminio; i concorrenti, scelti del tutto casualmente tra gli abitanti di Parigi e caricati a forza su vagoni piombati, una volta internati subiscono maltrattamenti e umiliazioni di ogni tipo; e gli esclusi di turno, selezionati settimana dopo settimana dal televoto, vengono giustiziati.

genere l'iniziatore e anzi spesso consegnato all'impersonalità o alla reticenza delle formule di trasmissione («si dice», «ho saputo», «mi hanno raccontato», etc.) che ne scandiscono la contagiosa propagazione da una bocca all'altra.<sup>17</sup> E che rispondono perfettamente, sul piano simbolico, al progressivo sganciamento della comunicazione verbale dal mondo fisico per effetto della virtualizzazione: le parole, e ancor più le voci che corrono, «hanno perso il loro referente materiale. Sono diventate autonome dalla realtà» (Marcarino 1997, p. 136).

### 3. *Gossip, conversazione casuale, riflessione sul sé: la parola ai linguisti*

3.1. *Pragmatica del pettegolezzo.* Il gossip è soggetto anche in quanto forma di comunicazione a determinate regole strutturali<sup>18</sup> e logiche funzionali; come del resto qualunque altro tipo di *casual conversation*,<sup>19</sup> al cui interno esso si ritaglia uno spazio consistente. Tralasciando di considerare le prime, sulle quali si è abbondantemente dimostrato fondarsi in genere qualunque discorso spontaneo (Akmajian, Demers, Harnish 1996, p. 27) e che sono alla base del comportamento umano in generale, riconducibile sempre, in un modo o nell'altro, a un qualche schema o disegno (anche in presenza di atti in apparenza immotivati e imprevedibili come quelli che guidano la mano omicida di un *serial killer*), mi limito a fare soltanto qualche rapida considerazione sulle seconde. Quando ci avviene di condividere con qualcuno lo spazio ristretto di un ascensore scambiando con il nostro occasionale interlocutore qualche estemporanea e all'apparenza gratuita battuta, sul tempo che fa o sul giorno che verrà, stiamo in realtà 'reagendo' all'imbarazzo di un prolungato silenzio. Il nostro coinvolgimento, in una situazione del genere, è di tipo tendenzialmente *strumentale*: parliamo mossi dal nostro 'interesse' a mostrarci (e a far sentire) a proprio agio.

Qualcosa di analogo (per quanto stavolta, a essere chiamata maggiormente in causa, sembri però una componente *affettiva*) avviene quando 'cazzeggiamo' con un vecchio amico o quando abbozziamo un inizio di conversazione di cortesia con l'edicolante dal quale andiamo al mattino a comprare il giornale.

<sup>17</sup> «Un carattere eminente della voce è la sua insituabile origine. Suo tratto distintivo è l'assenza di corroborazione. Conosciamo bene i punti di diramazione, spesso luoghi pubblici, caratterizzati da incontri occasionali e fortuiti (file, luoghi d'attese impreviste, raduni collettivi ecc.) tra attori socialmente disparati, ma non sappiamo la fonte, il primo destinante di cui tutti sono i virtuali destinatari. Non c'è mai un primo soggetto parlante» (Fabbri 1999, p. 16; cfr. anche Sbisà 1999, p. 29).

<sup>18</sup> Tali, secondo alcuni, da renderne possibile la configurazione in un vero e proprio genere discorsivo (così Marcarino 1997 e 1999). Di diverso avviso è però Basso (2005, p. 123), per il quale l'*interstizialità* del pettegolezzo sembra invece non confermare questa ipotesi «anche se ciò non impedisce di demarcarlo come un assetto locale di una conversazione».

<sup>19</sup> Su cui si vedano almeno Burton (1978), Eggins, Slad (1997) e, per il linguaggio infantile, Kyratzis *et alii* (1990). Sulle caratteristiche genericamente conversazionali del gossip e sui tratti che ne fanno invece un tipo assai specifico di conversazione si rinvia a Morreall (1994, pp. 58-59).

Nel primo caso l'apparente libertà del cazzeggio implica in realtà un complesso sistema di ruoli e di comportamenti che ci coinvolge innanzitutto, come nelle tante occasioni di quotidiana conversazione, sia in quanto portatori di una qualche identità individuale sia in quanto attori che recitano sulla scena sociale:

il parlare è agire sociale [...]. È, infatti, una delle tesi dell'etnografia del parlare quotidiano che anche in una semplice conversazione informale si possono trovare gli elementi fondamentali del vivere sociale, e che anche nei dialoghi apparentemente più spontanei si nascondono quei ruoli e quelle aspettative che sono alla base di qualsiasi sistema sociale (Duranti 1992, p. 76).

Nel secondo caso, nuovamente, neutralizziamo l'imbarazzo che avremmo provato se non avessimo proferito verbo di fronte a qualcuno che ci troviamo davanti ogni giorno: non lo conosciamo affatto, non sappiamo nulla di lui e del suo mondo, siamo totalmente ignari dei suoi gusti o delle sue opinioni politiche eppure non ci sentiamo di considerarlo un perfetto estraneo; non ci basta, così, chiedergli una copia del nostro quotidiano preferito, pagarglielo e quindi andarcene, ma lo ringraziamo, gli auguriamo buona giornata, accenniamo al tempo (sempre lui!), gli chiediamo se ha una certa pubblicazione che sappiamo quasi sicuramente che non possiede o gli apriamo magari qualche spiraglio sulla nostra vita privata.

3.2. *Gli scopi del gossip*. Quale obiettivo si prefigge l'attività di spettegolare sui presunti difetti o comportamenti di qualcuno che, non essendo al momento presente, non è in grado di difendersi dagli attacchi delle malelingue? Innanzitutto quello, meno interessante dal nostro punto di vista, di stigmatizzare quei difetti o quei comportamenti (anche nell'ottica, di cui già s'è detto, del perseguimento di un interesse personale); in secondo luogo quello di ribadire i rapporti di forza esistenti all'interno del *peer group*, nel quale, di solito, c'è sempre qualcuno che occupa una posizione dominante, di *opinion leader*: in genere chi parla più degli altri, dando l'abbrivo al gossip e alimentandolo di continuo durante la conversazione. Senza dimenticare, al solito, il sottile piacere di un'intima confidenzialità che ci fa compiere atti *strutturalmente* non necessari per il solo fatto di poter sperimentare il brivido della complice condivisione di un segreto: come quando due persone che si trovino da sole, nonostante la consapevolezza che non ci sia nessuno ad ascoltare in quel momento la loro conversazione pettegola, decidono nondimeno di parlare a bassa voce (Goffman 1987, p. 212).

Non sempre, naturalmente, siamo di fronte a una situazione di *peer group* (per quanto anche in un caso del genere la parità tra i componenti, non solo per la presenza della figura di un leader, sia molto spesso lungi dall'essere tale); talora vigono invece tra i partecipanti all'attività di gossip relazioni gerarchiche istituzionalizzate: il pettegolezzo, allora, può partire dal superiore come prova di fiducia nei confronti di chi si crede non lascerà trapelare all'esterno nulla di quello che gli si sta dicendo *in*

*camera caritatis*,<sup>20</sup> dal sottoposto come attestato di fedeltà nei confronti di colui la cui simpatia ci si vuole accattivare o i cui futuri favori ci si vuole propiziare.

3.3. *Negoziazione e rinegoziazione dei rapporti tra i partecipanti*. Le condizioni appena descritte, com'è ovvio, non trovano sempre una esatta rispondenza nelle varie situazioni comunicative. Anche in un rapporto squilibrato, in fatto di detenzione e di esercizio del potere, quale può essere quello tra chi è a capo di un ufficio e chi ne coordina le diverse attività a livello di segreteria, può capitare che un pettegolezzo muoia sul nascere: se il dirigente (talvolta però, sia pure con qualche difficoltà in più, anche il dipendente) è legato al chiacchierabile di turno da una relazione di amicizia, o da un qualche altro vincolo particolare, tenderà molto presumibilmente a far cadere l'inizio di discorso su di lui e a trasferire il dialogo altrove. Questo vale tanto più nel caso di un *peer group*, all'interno del quale la frequente rinegoziazione dei valori condivisi dai suoi esponenti può comportare, da parte di uno o più dei partecipanti alla conversazione e al fine di proteggere dalle critiche un membro del gruppo, sia l'azione diversiva sia la giustificazione o la difesa del suo operato:

La *difesa* si ha nel momento in cui un ascoltatore mostra di non essere d'accordo con il produttore del gossip, e difende appunto alcuni aspetti fisici, morali o comportamentali della persona criticata. Essa è seguita dalla *risposta alla difesa*, con la quale l'iniziatore del pettegolezzo mette in luce i punti deboli della giustificazione presentata e ribadisce la sua disapprovazione del comportamento o delle caratteristiche fisico-morali del soggetto in questione. Di seguito si ha solitamente una posizione di compromesso, quando uno dei due parlanti *concede* qualcosa. Questo dimostra che talvolta, anche nel caso di amici intimi che dovrebbero condividere molti valori e possedere un certo grado di solidarietà, è necessario stabilire un consenso affinché la conversazione possa procedere sullo stesso tono (cioè quello del pettegolezzo) (Pitzus 2001, p. 164).

Sono svariati i modi in cui può avvenire la negoziazione di principi, aspettative, regole di comportamento all'interno del 'gruppo di pari' coinvolto in una conversazione; e svariate sono anche le formule adoperate dagli studiosi per indicare il contributo collettivo al raggiungimento di quell'accordo tra i diversi partecipanti (o in certi frangenti, come nei giochi infantili di simulazione di ruoli, alla sua fissazione preliminare) che costituisce la base di ogni negoziato degno di questo nome: dalla *collaborative narration* di Eder (1998) alla *co-constructed narrative* di Sheldon e Rohleder (1996).

Nel modello della *cooperative competition* di Eckert (1993) – quasi una contraddizione in termini (*cooperation in competition* nella formulazione di Goodwin 1990, p. 188) –<sup>21</sup> applicato a un gruppo di sei adolescenti di sesso femminile, l'intesa

<sup>20</sup> Sul ruolo condizionante esercitato dalla componente relazionale nella decisione di due o più persone di praticare il gossip cfr. Sbisà (1999, p. 31 sg.).

<sup>21</sup> «The notion of co-operativeness [...] refers to a particular *type* of conversation, conversation where speakers work together to produce shared meanings. Set against this notion of co-operativeness is the notion of competitiveness; competitiveness is used to describe the adversarial style of conversation

viene negoziata attraverso il raggiungimento di una posizione nella quale confluiscono entrambe le opinioni espresse o che, in alternativa, ne accoglie una soltanto delle due depurandola però degli elementi che generano disaccordo:

Consensus is built not only through the accumulation of items, but also through a hierarchical development, with fairly trivial items of agreement combining to yield a broader item of agreement. As the girls discuss a given topic, each subtopic leads to a related subtopic. Discussion of each subtopic leads to some kind of consensus, and the progress through subtopics leads to the development of agreement on a higher level or a more general topic. It is clear at times that one or more of the participants finds herself stuck in a consensus that she probably does not really share, by virtue of having agreed to the earlier items of consensus and not being able to argue against the other participants' logic in building the higher level item (Eckert 1993: 40);

(Il consenso è costruito non soltanto attraverso l'accumulazione degli item ma anche attraverso il loro sviluppo gerarchico, ricorrendo ad item di accordo piuttosto banali combinati a formare un item di accordo più deciso. Mentre le ragazze discutono un dato tema ogni sottotema rinvia a un sottotema che vi è connesso. La discussione di ciascun sottotema rimanda ad alcuni modelli di consenso e il progresso per sottotemi rimanda allo sviluppo del consenso a un livello più alto o verso un tema più generale. È chiaro che ogni tanto una o più tra le partecipanti si può trovare coinvolta in un consenso che probabilmente in realtà non condivide, per aver concordato con gli item di consenso precedenti e per non essere in grado di controbattere la logica delle altre interlocutrici nella costruzione di un item di livello superiore).

3.4. *Uomini, donne, bambini pettegoli*. Il gossip non è più da ritenersi, come si credeva un tempo e come talvolta ancora oggi si continua a credere, un'attività di esclusiva pertinenza dei soggetti femminili, storicamente e stereotipicamente associati all'arte del pettegolezzo dall'immaginario collettivo. Spettegolano anche gli uomini e spettegolano i bambini, a partire dalla seconda infanzia:

While the early years of middle childhood are the period of the morality of concern for each others' feelings [...], the morality of later childhood and adolescence is most vividly revealed in moral outrage, either at personal affronts or at group norm infringements. Gossip is a key mechanism through which such outrage can be expressed without totally risking the long-term life of the friendship group;<sup>22</sup>

(Mentre i primi anni della media infanzia rappresentano un periodo dominato dall'etica delle relazioni affettive che legano i bambini gli uni agli altri [...], la morale della tarda infanzia e dell'adolescenza si manifesta molto vivacemente nei modi di una morale

where speakers vie for turns and where participants are more likely to contradict each other than to build on each others' contributions» (Coates 1988, p. 118; «La nozione di cooperazione rinvia a un particolare *tipo* di conversazione nella quale i parlanti lavorano insieme per produrre significati condivisi. Lo scenario contrapposto alla cooperazione è quello della competizione; la competizione è adibita a descrivere lo stile opposto di una conversazione in cui i parlanti combattono per i turni e sono probabilmente più portati a contraddirsi che a sviluppare l'uno l'apporto dell'altro»).

<sup>22</sup> Cook-Gumperz, Kyratzis (2001, p. 602). Sull'argomento si vedano anche Kyratzis (2003) per la conversazione nella prima media infanzia e Goodwin (1990, pp. 190 sgg.) per i meccanismi che inducono i bambini più grandi ad affidare a un malizioso e ritualizzato passaparola la manifestazione del loro disappunto per il comportamento di un componente del gruppo giudicato fuori dalle regole.

oltraggiosa, sotto forma dell'affronto personale o come violazione delle norme del gruppo. Il gossip è un meccanismo chiave mediante il quale l'offesa può essere espressa senza mettere totalmente a rischio l'esistenza a lungo termine del gruppo di amici).

La ricerca linguistica non ha certo mancato di fissare alcuni punti fermi o di individuare alcuni tratti ricorrenti circa il condizionamento esercitato sulle modalità di realizzazione del gossip dalle variabili rappresentate dal sesso e dall'età dei partecipanti, riconoscendo perciò loro il ruolo di utili discriminanti nelle analisi dei vari corpora conversazionali: sembra per esempio da tempo acquisito il dato che vuole le *minimal responses*, sia nelle conversazioni miste che in quelle *single-sex*, usate più frequentemente dalle donne che dagli uomini (Coates 1988, pp. 105-107); e diverse ricerche hanno messo in luce, mettendo a confronto *all-female* e *all-male groups*, la maggiore cooperatività del parlato femminile rispetto a quello maschile: da Gilligan (1987)<sup>23</sup> a Tannen (1990) e soprattutto a Pilkington (1992), che ha dimostrato l'assunto riscontrando nel primo una decisa preferenza per turni brevi (di rado oltrepasanti le 30-35 parole) e intervallati da piccole pause, la presenza di un elevato feedback (realizzato con domande «about what the speaker was talking about» o con *minimal responses*, le une e le altre sfruttate per lo più da chi ascolta «as a prompt to the speaker as if to say “yes please carry on”»: p. 260), il frequente ricorso al vicendevole completamento dei turni e alla ripresa-eco di parole o espressioni usate dal parlante precedente; nel secondo, invece, la presenza di turni anche molto lunghi e intervallati da altrettanto lunghe pause, anche di parecchi minuti,<sup>24</sup> l'assenza di feedback (si tende anzi a non rispondere alle argomentazioni altrui e a cambiare improvvisamente discorso senza alcun riguardo per il tema portato avanti dal parlante precedente), la notevole presenza di espressioni dirette e ripetute di disaccordo o di ostilità.

Al di là di ogni possibile e sia pur lecita generalizzazione il principio dal quale si dovrebbe però correttamente partire per tracciare un plausibile identikit di chi produce e diffonde un pettegolezzo è il ravvisamento in quest'ultimo, almeno in via preliminare, di una natura che ne fa un'attività sfuggente a ogni categorizzazione in termini di sesso o di età. Salvo poi tentare di accertare, nell'analisi della varia casistica, l'esistenza di eventuali legami tra *quei* contenuti divulgati dal gossip e il fattore di generico o di generazionale (o anche, eventualmente, componenti socioculturali di altro tipo) chiamato in gioco dall'identità dei partecipanti alla conversazione; in certi casi arrivando magari a confermare la «credenza diffusa» che vorrebbe le donne «più

<sup>23</sup> Che ha però applicato forse troppo meccanicamente la tesi di una contrapposizione tra uomini che anteporrebbero l'affermazione di giudizi di valore al mantenimento e allo sviluppo di rapporti di reciproca cooperazione e donne che farebbero invece precedere l'emissione di analoghi giudizi dall'attenta valutazione delle relazioni interpersonali implicate dalla circostanza che rende possibile esprimerli.

<sup>24</sup> Per fugare i dubbi sull'eventuale condizionamento esercitato dall'ambiente di lavoro Pilkington (1992, p. 262) osserva che «the recording of the women in exactly the same work environment did not have such lengthy silences».



pettegole degli uomini, e i loro interessi prevalentemente rivolti al ‘privato’», e gli uomini, invece, «più interessati all’emergere di nuovi miti (ad esempio nel campo dello sport) o ai grandi e piccoli misteri della politica, senza trascurare tuttavia i più modesti pettegoleszi sul luogo di lavoro» (Livolsi 2005, p. 13).

3.5. *Alcuni esempi di conversazione pettegola.* Il primo esempio, ricavato dalla commedia goldoniana *La bottega del caffè*, vede cimentarsi in un doppio confronto verbale due diverse figure di pettegoli, Don Marzio, *gentiluomo napoletano*, e Trappola, *garzone* in una caffetteria (atto I, scene 4 e 5):

(scena 4)

TRAPPOLA: Eccomi.

DON MARZIO: Vieni qui. Va’ dal gioielliere qui vicino, fagli vedere questi orecchini, che sono della moglie del signor Eugenio, e dimandagli da parte mia, se io sono al coperto di dieci zecchini, che gli ho prestati.

TRAPPOLA: Sarà servita. Dunque questi orecchini sono della moglie del signor Eugenio?

DON MARZIO: Sì, or ora non ha più niente; è morto di fame.

RIDOLFO: (Meschino, in che mani è capitato!).

TRAPPOLA: E al signor Eugenio non importa niente di far sapere i fatti suoi a tutti?

DON MARZIO: Io sono una persona, alla quale si può confidare un segreto.

TRAPPOLA: Ed io sono una persona, alla quale non si può confidare niente.

DON MARZIO: Perché?

TRAPPOLA: Perché ho un vizio, che ridico tutto con facilità.

DON MARZIO: Male, malissimo; se farai così, perderai il credito, e nessuno si fiderà di te.

TRAPPOLA: Ma come ella l’ha detto a me, così io posso dirlo ad un altro.

DON MARZIO: Va’ a vedere se il barbiere è a tempo per farmi la barba.

TRAPPOLA: La servo. (Per dieci quattrini vuol bere il caffè, e vuole un servitore al suo comando). (*Entra dal barbiere*).

DON MARZIO: Ditemi, Ridolfo: che cosa fa quella ballerina qui vicina?

RIDOLFO: In verità, non so niente.

DON MARZIO: Mi è stato detto che il conte Leandro la tiene sotto la sua tutela.

RIDOLFO: Con grazia, signore, il caffè vuol bollire. (Voglio badare a’ fatti miei). (*Entra in bottega*).

(scena 5)

TRAPPOLA: Il barbiere ha uno sotto; subito che averà finito di scorticar quello, servirà V.S. illustrissima.

DON MARZIO: Dimmi: sai niente tu di quella ballerina che sta qui vicino?

TRAPPOLA: Della signora Lisaura?

DON MARZIO: Sì.

TRAPPOLA: So e non so.

DON MARZIO: Raccontami qualche cosa.

TRAPPOLA: Se racconterò i fatti degli altri, perderò il credito, e nessuno si fiderà più di me.

DON MARZIO: A me lo puoi dire. Sai chi sono; io non parlo. Il conte Leandro la pratica?

TRAPPOLA: Alle sue ore la pratica.

DON MARZIO: Che vuol dire alle sue ore?

TRAPPOLA: Vuol dire, quando non è in caso di dar soggezione.

DON MARZIO: Bravo; ora capisco. È un amico di buon cuore, che non vuole recarle pregiudizio.

TRAPPOLA: Anzi desidera che la si profitti, per far partecipe anche lui delle sue care grazie.

DON MARZIO: Meglio! Oh, che Trappola malizioso! Va' via, va' a far vedere gli orecchini.

TRAPPOLA: Al gioielliere lo posso dire che sono della moglie del signor Eugenio?

DON MARZIO: Sì, diglielo pure.

TRAPPOLA: (Fra il signor don Marzio ed io, formiamo una bellissima segretaria). (Parte).

Don Marzio e Trappola, come conferma quest'ultimo nella parte di chiusa della seconda scena («Fra il signor don Marzio ed io, formiamo una bellissima segretaria»), mostrano di sapersi intendere perfettamente. Il gentiluomo, alla fine della rappresentazione, sconterà però l'ostentatissima boria e la stolido maldicenza che lo hanno visto costantemente recitare 'fuori dal coro' (Trappola invece, anche lui pettegolo di fama e perciò perfettamente in linea con una tradizione che vuole il gossip muovere in genere dai gradini più bassi della scala sociale,<sup>25</sup> non subirà alcuna ritorsione). Questa singolare e riuscitissima figura goldoniana pratica i territori del pettegolezze che, anziché cementare, lacera profondamente il tessuto sociale; i suoi componenti ne respingono perciò alla fine l'offerta 'chiacchiereccia', isolandolo ed estromettendolo dal circuito collettivo.

Nella prima scena l'*iniziatore* del gossip è Don Marzio che però non si riconosce nel ruolo di pettegolo («Io sono una persona, alla quale si può confidare un segreto»), in linea con il suo personaggio, che si protesta sotto questo aspetto irreprensibile sino quasi alla fine della commedia («Oh, io non parlo», atto I, scena 3; «Io sono amico del signor Eugenio, so tutti i fatti suoi, e sa che non parlo con nessuno», atto I, scena 8; «Confidatevi con me; e state sicuro che i fatti vostri non si sapranno da chi che sia [...]. Se vi occorre protezione, assistenza, consiglio e soprattutto segretezza, son qua io», atto III, scena 2; etc.), e con il comportamento generalmente tenuto da chi parla degli altri; il pettegolezze, infatti,

è negato innanzitutto dai suoi diffusori, che in genere sostengono sempre di parlare *in maniera innocente* e magari solo *per mettere in guardia* gli altri dai rischi che derivano dal comportamento delle loro vittime [...]; nella grande maggioranza dei casi, il pettegolezze è un *discorso negato* (Vulli 2005, p. 28).

Don Marzio rimprovera anzi a Trappola la pessima abitudine, confessata con candore, di riferire *tutto con facilità*;<sup>26</sup> alla fine, preso in castagna dall'astuto garzone

<sup>25</sup> Sono infatti «i servitori [che] spettegolano sui padroni piuttosto che viceversa [...]. Non è affatto un caso che la figura assunta a modello ideale di questo tipo di comunicazione sia quella della *portinaia*» (Ferraro 2005, p. 40; cfr. anche Ferraro 1999, pp. 63-64 e Benvenuto 2000). Una figura significativa anche per la sua posizione di confine tra l'interno del condominio e il mondo esterno, «che opera *sui margini*, [...] sulle aree di *non prevista* e quasi *non concessa sovrapposizione* tra circuiti comunicativi differenti» (Ferraro 1999, p. 62).

<sup>26</sup> In prossimità dell'epilogo, prima del tardivo e ormai inutile pentimento nell'ultima scena della commedia («la mia lingua, o presto o tardi, mi doveva condurre a qualche gran precipizio. Ella mi ha acquistata l'infamia, che è il peggiore de' mali»), dirà lo stesso di sé per reagire in qualche modo alle accuse di Pandolfo, condotto in prigione da una squadra di sbirri (al cui capitano, sotto mentite

(«se farai così, perderai il credito, e nessuno si fiderà di te»; «Ma come ella l'ha detto a me, così io posso dirlo ad un altro»), si vede però costretto a tagliare corto e a cambiare discorso. Come nella stessa scena fa il *caffettiere* Ridolfo, portavoce della positiva continenza economica borghese, che anche nella scena di apertura della commedia goldoniana, dopo essersi lasciato inizialmente attirare da Trappola nella rete del pettegolezzo (sul *biscazziere* Pandolfo, sul *mercante* Eugenio, su Flamminio Ardenti *sotto nome di conte Leandro*), tronca a un certo punto il discorso e ordina al servo di andare a tostare il caffè.

Nella seconda scena chi dà l'abbrivo al pettegolezzo, dopo l'apparente, furbesco tentennamento iniziale (deve pure dimostrare di avere appreso dal suo interlocutore che se «[s]e racconter[à] i fatti degli altri, perder[à] il credito, e nessuno si fiderà più di [lui]»), è Trappola: costui non solo si lascia facilmente convincere a parlare di Lisaura ma rilancia addirittura sulle parole di Don Marzio, riferite al conte Leandro («È un amico di buon cuore, che non vuole recarle pregiudizio»; «Anzi desidera che la si profitti, per far partecipe anche lui delle sue care grazie»), aggiungendo un'informazione piccante che fa gongolare il nobile napoletano. Alla fine, a carte ormai scoperte («Fra il signor don Marzio ed io, formiamo una bellissima segretaria»), dopo aver giocato tutto il tempo come il gatto col topo con il gentiluomo, non resiste all'ultima maliziosa finzione di una domanda («Al gioielliere lo posso dire che sono della moglie del signor Eugenio?») di cui conosce perfettamente la risposta («Sì, diglielo pure»); facendosi da iniziatore, direbbe Jean-Noel Kapferer, *divulgatore*.

Il secondo esempio, riportato in Marcarino (1997, p. 185 sg.), ritrae una conversazione fra tre studenti: due donne (V, 22 anni, di Rimini, e S, 21 anni, di Nuoro) e un uomo (C, 22 anni, di Agrigento), che è anche il ragazzo di S; la scena si svolge nella stanza di quest'ultima, nella quale V è entrata per restituire un libro all'amica.<sup>27</sup>

V: Grazie per il libro

S: Niente!... Vuoi sapere l'ultima su X?

V: Racconta racconta [S chiude immediatamente la porta]

S: Z [un amico interessato a X] ha detto a R [un'amica con cui Z è in particolare

spoglie, Don Marzio ha detto che nella sua bisca circolano carte truccate), di essere una malalingua: «Oh diavolo, diavolo! Che ho io fatto? Colui che io credeva un signore di conto, era un birro travestito. Mi ha tradito, mi ha ingannato. Io son di buon cuore; dico tutto con facilità» (atto III, scena 14; e, due scene dopo: «Si lamentano della mia lingua, e a me pare di parlar bene. È vero che qualche volta dico di questo e di quello, ma credendo dire la verità, non me ne astengo. Dico facilmente quello che so; ma lo faccio, perché son di buon cuore»).

<sup>27</sup> Nelle trascrizioni semplificate che seguono le parentesi quadre ([ ]) delimitano le note di commento, in corsivo, al dialogo o alla situazione; i tre puntini (...) indicano la presenza di pause più o meno lunghe e i due punti (:) invece, eventualmente ripetuti, di prolungamenti vocalici; il segno di uguaglianza (=) segnala il *latching*, che lega un turno al successivo senza che vi sia alcuna pausa tra il primo (in genere più o meno bruscamente interrotto) e il secondo; il maiuscolo è utilizzato per una porzione di testo pronunciata a volume alto e i doppi apici (“ ”) ne contengono invece una pronunciata con un'enfasi particolare o segnalano la presenza di una citazione.

*confidenza*] che la madre di X non è poi così dispiaciuta che X e Y si siano lasciati...così almeno se X sposa Z è sistemata...andranno a vivere a Roma e lui le troverà un lavoro oppure le farà fare la signora...ti rendi conto? Sua madre?

C: Tale madre tale figlia!

V: Se mia mamma mi facesse un discorso così io l'attacco al muro...vuoi che sia?...ma scusa eh...Z poi è proprio cotto...X è stata stupida a dirglielo...si sarebbe dovuta solo vergognare e lui altrettanto a raccontarlo a R...lui avrebbe dovuto dare un calcio nel culo a lei e a sua mamma e starsene zitto

S: E invece no...lui dice che è contento che lo stiano accettando

V: Sì ma lo accettano solo per i soldi...che orgoglio!

C: Ma lui secondo me lo sa che X sta con lui solo per i suoi soldi e per tutto quello che le regala... solo che pur di star con lei gli sta bene così

S: Forse gli starà bene per un po' finché non se la sarà fatta...non so se hai notato... [*abbassando il tono di voce*] già ieri sera sono entrati in camera e dopo un po' lei è uscita in accappatoio per farsi la doccia

V: Potrebbe anche essersi cambiata dietro l'armadietto...non credo che Z sia quel tipo di ragazzo secondo me è veramente cotto

S: Lui forse...ma lei no di certo!

Si noterà nel dialogo innanzitutto la presenza, facilmente accertabile in questo tipo di conversazioni, di una precisa organizzazione strutturale: una classica presequenza di *invito* a parlare di qualcuno introdotta da S («Vuoi sapere l'ultima su X?»), un modo assai efficace per tastare il terreno; l'*accoglimento* dell'invito da parte di V («Racconta racconta»), che dà così il suo benestare all'attività di gossip sull'amica comune; la vera e propria *realizzazione* del pettegolezzo. S non è però l'iniziatrice del pettegolezzo, che sta invece contribuendo a diffondere: l'esplicitazione del nome del probabile primo (Z) e secondo (R) anello della catena di trasmissione della diceria predispone V e C ad attribuire maggiore credibilità a S (che chiede in un certo senso di condividere con Z e R, citandoli, le responsabilità della circolazione del pettegolezzo) e fa morire sul nascere eventuali sospetti dei due interlocutori sulla sua buona fede.

Il grado di cooperazione fra i tre partecipanti è molto alto, come attestano i numerosi modalizzatori epistemici concentrati verso la fine («Ma lui *secondo me* lo sa...»; «*Forse* gli starà bene per un po'...»; «*Potrebbe* anche essersi cambiata...»; etc.): in molti casi, compreso quello in oggetto, la funzione di forme del genere non è infatti soltanto di attenuare *informativamente* il contenuto di verità delle proprie asserzioni ma anche di contribuire *pragmaticamente* a ridimensionare il valore di disaccordo da quelle altrui (cfr. Coates 1987 e 1988, p. 133 sgg.).

Il terzo esempio è tratto ancora da Marcarino (1997, p. 190 sg.) e vede coinvolte due studentesse (A, 23 anni, di Rimini; B, 21 anni, di Foggia) che si rivedono dopo alcuni mesi dal loro ultimo incontro; sono nei pressi di alcune cabine telefoniche e attendono il loro turno per poter telefonare:

A: Ho saputo che sei in blocco con la X e la Y

B: Sì...purtroppo

A: Perché purtroppo?

B: Com'è X?  
 A: Come com'è?  
 B: Che tipa è?  
 A: Perché tutti mi chiedono com'è!... è:... così come la vedi  
 B: Io la vedo oca... urla... fa sempre la stupida  
 A: No non è oca... solo che ha quel modo di parlare un po':... dai usa tutti quei toni:... non so come dire=  
 B: =Da oca!  
 A: Può sembrare... ma non è oca  
 B: E Y?  
 A: Che impressione ti ha dato?  
 B: Lei mi sembra falsa  
 A: Anche molte altre persone me l'hanno detto... altri hanno la stessa impressione... anche un ragazzo che sta nel suo paese e che mi conosce mi fa «ma perché stai con lei non vedi che è maligna... che è falsa e pettegola»... però sinceramente o io sono tonta:... ma con me non è cattiva  
 B: Sai Y chiacchiera con noi... cerca di conoscerci... però non capisci mai quando è seria o no... quando ti prende in giro... scherza sempre ma non ti lascia niente:... non so come dire:... invece X non ci considera proprio... non si ferma mai a parlare con noi sembra che proprio non ci consideri... che si ritenga superiore  
 A: Be' sicuramente siete diverse... io ci esco ogni tanto però è dal primo anno che non sto più in blocco con loro... per cui sai dopo viverci insieme è un'altra cosa  
 B: Ho capito... meglio lasciar perdere

In molte conversazioni di gossip chi si propone di buttare nel piatto della conversazione un pettegolezzo, sempre per scansare il rischio di vedersi accusato di essere una malalingua, adduce preliminarmente una o più motivazioni per giustificarlo o adotta una qualche altra strategia difensiva. Nel dialogo la parlante B si prepara accuratamente il terreno: la prima mossa è quella di lasciare intendere che c'è qualcosa che non va con le due compagne di 'blocco' («Ho saputo che sei in blocco con la X e la Y»; «Sì... purtroppo»), la seconda, ribadita per rispondere alla richiesta di chiarimento dell'amica, quella di sondare l'opinione che A possiede di X («Com'è X?»; «Come com'è?»; «Che tipa è?»); quest'ultima mossa viene ripetuta poco dopo a proposito di Y («E Y?»). A, che non condivide l'attacco portato da B alla presunta stupidità di X, si dimostra più collaborativa a proposito della falsità di Y: adduce inizialmente argomenti che sembrano avallare l'impressione dell'amica, ricorrendo anche al conforto di una citazione,<sup>28</sup> anche se poi finisce per smontare parzialmente la tesi di B («Anche molte altre persone me l'hanno detto... altri hanno la stessa impressione... anche un ragazzo che sta nel suo paese e che mi conosce mi fa «ma perché stai con lei non vedi che è maligna... che è falsa e pettegola»... però sinceramente o io sono tonta:... ma con me non è cattiva»). Quest'ultima potrebbe

<sup>28</sup> Il parlato riportato diretto rappresentato dalle citazioni, che in questo caso è solo in apparenza un elemento a sfavore della vittima del pettegolezzo, è un espediente che trova naturalmente ampio consenso presso i *gossipers*: esse rappresentano «decisivi mezzi stilistici di drammatizzazione scenica permettendo al locutore di rappresentare non solamente le parole, ma anche gli elementi emotivo-affettivi di un'espressione passata senza ricorrere ad una parafrasi diffamante» (Marcarino 1997, p. 119; cfr. anche Marcarino 1999, p. 48).

eventualmente confermare l'ipotesi autovalutiva della sua interlocutrice («o io sono tonta:...») ma in realtà il suo obiettivo polemico è X: torna perciò ad attaccarla di nuovo («invece X non ci considera proprio...non si ferma mai a parlare con noi sembra che proprio non ci consideri...che si ritenga superiore») ma, vista l'inutilità dei suoi sforzi («Be' sicuramente siete diverse»), preferisce mollare («Ho capito...meglio lasciar perdere»). Probabilmente è lo spirito collaborativo riscontrato tipicamente nel gossip tra invidui di sesso femminile a giocare nell'occasione un ruolo non trascurabile: A forse non si sarebbe lasciata convincere da B se questa avesse insistito sull'opinione che ha di Y ma considera comunque l'eventualità che possa non essersi resa conto della sua falsità; B a sua volta, che potrebbe insistere su Y ma non ha più di tanto interesse a farlo e avrebbe invece tutta l'intenzione di mettere in cattiva luce X, per non rischiare di creare incomprensioni o fratture con l'amica preferisce ritirarsi alla fine in buon ordine.

L'ultimo esempio, tratto da Pitzus (2001, pp. 185-187), vede impegnati nell'attività di gossip tre giovani cagliaritani di sesso maschile (Carlo, Enrico e Giampaolo) che parlano di millantate imprese, proprie e altrui, di pesca subacquea:

C: E quindi alla fine conveniva seguire il consiglio di X e andare veramente a Buggerru...mi ha detto che hanno fatto caccia grossa...otto cernie [*risate*], dieci orate... [*risate*]

E: Sì poi? Se voleva dire direttamente che è andato a sciogliere i pesci e ha preso solo quelli che gli piacevano di più...ma guarda che è assurdo quelli lì...ma ci ha preso per bambinetti... [*risate*] che crediamo alle favole?

C: Eh...evidentemente...minimo non hanno preso proprio nulla, ma per non darci soddisfazione visto che noi le nostre prede le abbiamo prese anche stavolta...non tanto esaltanti, ma=

E: =Almeno una cenettina ce la facciamo no?

G: Ma perché vi ha detto quella storia delle otto cernie...esagerato, era facile capire che era una balla

C: Perché deve sempre esagerare per non perdere la reputazione...guarda che i pescatori sono fatti così se tu dici che hai preso una cernia da tre chili, la volta dopo loro ti diranno che ne hanno presa una da cinque...capito il gioco

E: Sì...la stessa cosa vale per i posti dove andare a pescare...ogni volta che incontriamo X e i suoi compagni ci chiedono dove dobbiamo andare e se devono andare anche loro nello stesso posto...allora ti dicono di andare da tutt'altra parte per metterti i dubbi e farti ripensare alla rotta

C: E qualche volta capita che ci fanno delle figure di merda mostruose perché noi andiamo veramente dove gli diciamo e ce li ritroviamo lì=

G: =E anche loro sono là...non è possibile

E: Bello! Sono veramente brutti...e poi gelosi...MA GELOSI

C: Per quello che da un po' di tempo a questa parte «visto che loro esagerano esagero sempre anch'io» [*risate*]

E: E le dodici orate che abbiamo preso a Golfo Aranci erano già abbastanza ma per gli altri sono diventate venti! [*risate*]

G: La moltiplicazione dei pesci... [*risate*]

E: Sì ormai è diventato un rituale...di bugie...ognuno dice le sue...solo che gente come X non le sa dire invece noi...almeno le diciamo che siano credibili!

G: Questo X è lo stesso che ogni tanto scrive qualche articolo su *Pesca Sub*, vero?

E: Mhm

G: Per essere un esperto di pesca subacquea le spara troppo grosse

C: Tranquillo che ha trovato pane per i suoi denti [*risate*]

E: Sì perché noi almeno non abbiamo dubbi che le sue sono cazzate lui invece rimane sempre con l'incertezza...così impara!

Presunto riflesso condizionato di una situazione di insicurezza verbale (cfr. sul tema Fishman 1980), le *tag questions*, cioè le domande retoriche del tipo *isn't it?* 'non è vero?', *can't you?* 'puoi?', *will you?* 'vuoi?', etc., sarebbero secondo Lakoff (1975, p. 53) tipiche delle parlanti donne, e così la frequente intonazione interrogativa in contesti anche manifestamente dichiarativi. Le cose sono però assai più complesse e vanno ben di là della supposta, elementare necessità tutta femminile del conforto di una rassicurazione. Nel dialogo precedente troviamo due enunciati che potrebbero essere fatti facilmente rientrare nella tipologia delle *tag questions*: nel primo («Almeno una cenettina ce la facciamo, no?»), prodotto da E, la trasformazione in una interrogativa con coda (*no?*) di una dichiarativa o di una interrogativa senza coda agisce nuovamente nel senso di uno spirito di cooperazione il quale, nel caso specifico, appare assai forte; una ricerca di collaborazione confermata dal secondo enunciato («Questo X è lo stesso che ogni tanto scrive qualche articolo su *Pesca Sub*, vero?»), in cui la presenza della coda (*vero?*) attenua stavolta quella che sarebbe stata comunque una richiesta di informazione, ma formulata in modo secco, da parte di G. In entrambe le circostanze, quindi, il ricorso alle interrogative 'caudate' è sintomatico dell'intima familiarità fra i tre interlocutori e del loro bisogno di ribadirla alleggerendo il tono dei rispettivi enunciati. Con una differenza (cfr. Holmes 1984): la prima interrogativa è orientata verso il destinatario (*addressee-oriented*), apparendo una *affective question* interessata a dimostrare solidarietà ai partecipanti all'interazione piuttosto che una reale richiesta di informazione; la seconda è invece orientata in parte verso il parlante (*speaker-oriented*), perché ha un effettivo valore di domanda, in parte verso il destinatario, perché comunque realizzata nella forma anch'essa solidale di una *tag question*.

L'elevato grado di collaborazione presente in questo dialogo, confermato anche dalla sostanziale assenza di competizione per tentare di impadronirsi del turno, o per mantenerlo, e dal parziale autogossip di C ed E (che ammettono di dire *cazzate* come X, la loro vittima, ma senza esagerare), non significa che le conversazioni femminili non siano poi in linea di principio più cooperative di quelle maschili. Come abbiamo già detto quel che conta, ogni volta che si vuole chiamare in causa il *gender*, è non omettere di considerare, oltre alla differenza di genere, altri parametri utili a definire rigorosamente, caso per caso, i criteri guida dell'indagine che si intende sviluppare. Per esempio, com'è ovvio, il fattore socio-culturale. In un classico lavoro di molti anni fa William O'Barr e K. Bowman Atkins (sulla base di un ampio corpus di testimonianze registrate nelle aule di tribunale di una *superior criminal court* del Nord Carolina) hanno sostenuto la tesi, poi variamente

dibattuta e in molti casi respinta, che quello femminile si presenta in genere come un «language of powerlessness», non mancando però subito dopo di precisare che una condizione del genere

can apply to men as well as women. That a complex of such features should have been called «women's language» in the first place reflects the generally powerless position of many women in American society, a point recognized but not developed extensively by Lakoff [1975, pp. 7-8]. Careful examination in one institutional setting of the features which were identified as constituting 'women's language' has shown clearly that such features are simply not patterned along sex lines. Moreover, the features do not, in a strict sense, constitute a *style* or *register* since there is not perfect co-variation (O'Barr, Atkins 1980, p. 93 sg.);

(può applicarsi tanto agli uomini quanto alle donne. Un complesso di quelle caratteristiche che sono state chiamate «linguaggio femminile» riflette in primo luogo la posizione generalmente svantaggiata della maggior parte delle donne nella società americana, una questione individuata ma non sviluppata estesamente da Lakoff [1975, pp. 7-8]. Un'attenta indagine in uno scenario istituzionale di caratteristiche che sono state identificate come costituenti il 'linguaggio delle donne' ha mostrato chiaramente che le caratteristiche del genere sono semplicemente non disegnate lungo le linee del sesso. Inoltre le caratteristiche non costituiscono, in senso stretto, uno stile o registro poiché non c'è una perfetta co-variazione).

## BIBLIOGRAFIA

- AA. AA., 1990, *Proceedings of the Sixteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Berkeley (CA), Berkeley Linguistics Society.
- Aldrin, Ph., 2005. *Sociologie politique des rumeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Allport, G. W., Postman, L. J., 1947, *The Psychology of Rumor*, New York, Holt & Co.
- Barcellona, Rampoldi, 2003, *Introduzione* a Manetti et alii, pp.11-26.
- Basso, P., *Doppia finta. La messa in scena del pettegolezzo*, in Livolsi, Volli, a cura, 2005, pp. 119-142.
- Bentivegna, S., 1997, *Al voto con i media. Le campagne elettorali nell'età della TV*, Firenze, La Nuova Italia.
- Benvenuto, S., 2000, *Dicerie e pettegolezzi*, Bologna, il Mulino.
- Bergmann, J. R., 1993, *Discreet Indiscretion. The Social Organization of Gossip*, New York, de Gruyter (orig. ted.: Klatsch: *Zur Sozialform der diskreten Indiscretion*, Berlin, de Gruyter & Co., 1987).
- Binotto, M., 2000, *Pestilenze*, Roma, Castelvecchi.
- Bloch, M., 1994, *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, introduzione di M. Aymard, Roma, Donzelli.
- Borden, D. L., Harvey, K., a cura, 1998, *The Electronic Grapevine: Rumor, Reputation, and Reporting in the New On-Line Environment*, Mahwah (NJ), Erlbaum.
- Brodie, R., 2000, *Virus della mente*, Salerno, Ecomind (orig. ingl.: *Virus of the Mind*, Seattle, Integral Press).
- Buckner, H. T., 1965, *A Theory of Rumor Transmission*, «Public Opinion Quarterly», 29, pp. 54-70.
- Burton, D., 1978, *Towards an Analysis of Casual Conversation*, «Nottingham Linguistics Circular», 17/2, pp. 131-159.
- Campion-Vincent, V., Renard, J.-B., 1992, *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot.
- Campion-Vincent V., Renard, J.-B., 2002, *De source sûre: nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot.
- Caplow, T., 1947, *Rumors in War*, «Social Forces», 25, pp. 298-302.
- Caputo, P. A., 1977, *Rumor of War*, New York, Holt.
- Coates, J., 1987, *Epistemic Modality and Spoken Discourse*, «Transactions of the Philological Society», 85, pp. 110-131.
- Coates, J., 1988, *Gossip Revisited: Language in All-Female Groups*, in Coates, Cameron, a cura, 1988, pp. 94-122.



- Coates, J., a cura, 1998, *Language and Gender: A Reader*, Oxford, Blackwell.
- Coates, J., Cameron, D., a cura, 1988, *Women in Their Speech Communities. New Perspectives on Language and Sex*, London-New York, Longman.
- Colaiacomo, P., 1999, *Tutto questo è Beautiful*, Roma, Sossella.
- Colavita, A., 2005, *Il paradosso del pettegolezzo. Caratteristiche e funzioni del pettegolezzo politico*, in Livolsi, Volli, a cura, 2005, pp. 55-81.
- Cook-Gumperz, J., Kyrgyzis, A., 2001, *Child Discourse*, in Schiffrin *et aliae*, pp. 590-611.
- Coppess Pendelton, S., 1998, *Rumor Research Examined and Expanded*, «Language and Communication», 18.
- Davis, H., McLeod, S. L., 2003, *Why Humans Value Sensational News: An Evolutionary Perspective*, «Evolution and Human Behavior», 24, pp. 208-216.
- Dawkins, R., 1995, *Il gene egoista*, Milano, Arnoldo Mondadori (orig. ingl.: *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976).
- DELIP = M. Cortelazzo, P. Zolli, *Il nuovo Etimologico. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana (DELI)*, a cura di M. Cortelazzo e M. A. Cortelazzo, Bologna, Zanichelli, 1999 (prima ediz., in cinque voll.: 1979-1988).
- de Vos, G., Altmann, A. E., 1996, *Tales, Rumors, and Gossip Exploring Contemporary Folk Literature in Grades 7-12*, Englewood (Colorado), Libraries Unlimited.
- DiFonzo, N., Bordia, P., 2000, *How Top PR Professionals Handle Hearsay: Corporate Rumors, Their Effects, and Strategies to Manage Them*, «Public Relations Review», 26, pp. 173-190.
- Dunbar, R., 1992, *Why Gossip is Good for You?*, «New Scientist», 136, pp. 28-31.
- Dunbar, R. 1996, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Duranti, A., 1992, *Etnografia del parlare quotidiano*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Eckert, P., 1993, *Cooperative Competition in Adolescent 'Girl Talk'*, in Tannen, a cura, 1993, pp. 32-61.
- Eder, D., 1998, *Developing Adolescent Peer Culture Through Collaborative Narration*, in Hoyle, Adger, a cura, 1998, pp. 82-93.
- Eggs, S., Slade, D. M., 1997, *Analysing Casual Conversation*, London-Washington, Cassel.
- Fabbri, P., 1999, *La voce è la Matta*, in Fabbri, Pezzini, a cura, 1999, pp. 9-26.
- Fabbri, P., Pezzini, I., a cura, 1999, *Voci e rumori: la propagazione della parola*, Milano, Bompiani, 1999 [= «Versus. Quaderni di studi semiotici», 79/1, 1998, pp. 3-110].
- Ferraro, G., 1999, *Il privato in pubblico. Il pettegolezzo, dalla comunicazione faccia a faccia alla trasposizione su Internet*, in Fabbri, Pezzini, a cura, 1999, pp. 61-77.
- Ferraro, G., 2005, *Il Grande Fratello ripensato. Il pettegolezzo in una prospettiva intermediale*, in Livolsi, Volli, a cura, 2005, pp. 39-53.
- Fine, G. A., 1985, *Rumor and Gossiping*, in van Dijk, a cura, 1985, pp. 223-237.
- Fishman, P., 1980, *Conversational Insecurity*, in Giles *et alii*, a cura, 1980, pp. 127-132.
- Fraser, C., Gaskell, G., a cura, 1990, *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*, Oxford, Clarendon Press.
- Froissart, P., 2002, *La rumeur. Histoires et fantômes*, Paris, Belin.
- Fussell, P., 1991, *Tempo di guerra. Psicologia, emozioni e cultura nella seconda guerra mondiale*, Milano, Arnoldo Mondadori (orig. ingl.: *War Time: Understanding and Behavior in the Second World War*; New York, Oxford University Press, 1989).
- Gasparini, B., Vittadini, N., 2005, *Il pettegolezzo online*, in Livolsi, Volli, a cura, 2005, pp. 107-118.
- Giles, H., Robinson, W. P., Smith, Ph. M., a cura, 1980, *Language: Social Psychological Perspectives*, New York, Pergamon Press.
- Gilligan, C., 1987, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli (orig. ingl.: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982).
- Gluckman, M., 1963, *Gossip and Scandal*, «Current Anthropology», 4, pp. 307-315 [= *Papers in Honor of Melville J. Herskovits*].
- Goffman, E., 1987, *Forme del parlare*, Bologna, il Mulino (orig. ingl.: *Form of Talks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981).
- Goode, E., Ben-Yeuda, N., 1994, *Moral Panics: the Social Construction of Deviance*, Oxford, Blackwell.
- Goodman, R. F., Ben Zeev, A., a cura, 1994, *Good Gossip*, Lawrence (KS), University Press of Kansas.

- Goodwin, M. H., 1990, *He-Said-She-Said: Talk as Social Organization among Black Children*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- Heath, C., Bell, C., Sternberg, E., 2001, *Emotional Selection in Memes: The Case of Urban Legends*, «Journal of Personality and Social Psychology», 81, pp. 1028-1041.
- Heiderich, D., 2004, *Rumeur sur Internet. Comprendre, anticiper et gérer une cybercrise*, Paris, Pearson Éducation France-Village Mondial.
- Herskovits, M. J., 1937, *Life in a Haitian Valley*, New York, Knopf.
- Holmes, J., 1984, *Hedging Your Bets and Sitting on the Fence: Some Evidence for Hedges as Support Structures*, «Te Reo», 27, pp. 47-62.
- Hoyle, S., Adger, C. T., a cura, 1998, *Language Practices of Older Children*, New York, Oxford University Press.
- Kapferer, J., 1988, *Le voci che corrono*, Milano, Longanesi (orig. fr.: *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*, Paris, Seuil).
- Knapp, R. H., 1944, *A Psychology of Rumor*, «Public Opinion Quarterly», 8, pp. 22-37.
- Knopf, T. A., 1975, *Rumors, Race and Riots*, New Brunswick (NY), Transaction.
- Kotthoff, H., Baron, B., a cura, 2003, *Gender in Interaction*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins.
- Kyratzis, A., 2003, *Constituting the Emotions: A Longitudinal Study of Emotion Talk in a Preschool Friendship Group of Boys*, in Kotthoff, Baron, a cura, 2003, pp. 51-75.
- Kyratzis, A., Guo, J., Ervin-Tripp, S. M., 1990, *Pragmatic Conventions Influencing Children's Use of Casual Expressions in Natural Discourse*, in AA. VV. 1990, pp. 205-215.
- Lakoff, R., 1975, *Language and the Woman's Place*, New York, Harper & Row.
- Lenclud, G., 1998, *La culture s'attrape-t-elle? Remarques sur l'idée de contagion des idées*, «Communications», 66, pp. 165-184.
- Livolsi, M., 2005, *Una forma di comunicazione vecchia come il mondo: pettegolezzo o rumor?*, in Livolsi, Volli, a cura, 2005, pp. 9-26.
- Livolsi, M., Volli, U., a cura, 2005, *Rumor e pettegolezzi. L'importanza della comunicazione informale*, Milano, Franco Angeli.
- Lumley, F. E., 1925, *Means of Social Control*, New York, The Century Co.
- Manetti, G., Barcellona, L., Rampoldi, C., 2003, *Il contagio e i suoi simboli*, Pisa, ETS.
- Marcarino, A., 1997, *Il 'pettegolezzo' nella dinamica comunicativa dei gruppi informali*, presentazione di E. Mascilli Migliorini, Urbino, Quattro Venti.
- Marcarino, A., 1999, *Lamentele, interruzioni e trasgressioni nella pratica del pettegolezzo*, in Fabbri, Pezzini, a cura, 1999, pp. 37-50.
- McConnell-Ginet, S., Broker, R., Forman, N., a cura, 1980, *Women and Language in Literature and Society*, New York, Praeger.
- McGregor, D., 1938, *The Major Determinants of the Prediction of Social Events*, «Journal of Abnormal and Social Psychology», 33, pp. 179-204.
- Montanari, 2003, *Note semiotiche su contagio, avvelenamento e dintorni*, in Manetti et alii, pp. 83-106.
- Morin, E., 1979, *Medioevo moderno a Orleans*, Roma, Eri (orig. fr.: *Les rumeurs d'Orleans*, Paris, Seuil, 1969).
- Morreall, J., 1994, *Gossip and Humor*, in Goodman, Ben-Ze'ev, a cura, 1994, pp. 56-64.
- Nkpa, N. K. U., 1975, *Rumor Mongering in War Time*, «Journal of Social Psychology», 96, pp. 27-35.
- O'Barr, W., Atkins, B. K., 1980, *'Women's Language' or 'Powerless Language'?*, in McConnell-Ginet et aliae, a cura, 1980, pp. 93-110 (poi, con diversi tagli, in Coates, a cura, 1998, pp. 377-387).
- Paine, R., 1967, *What Is Gossip About? An Alternative Hypothesis*, «Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute», 2, pp. 278-285.
- Paine, R., 1968, *Gossip and Transaction*, «Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute», 3, pp. 305-308.
- Pilkington, J., 1992, *'Don't Try and Make Out That I'm Nice!' The Different Strategies Women and Men Use When Gossiping*, «Wellington Working Papers in Linguistics», 5, pp. 37-60 (poi, con piccoli tagli, in Coates, a cura, 1998, pp. 254-269, a cui ho attinto)
- Pitzus, R., 2001, *Conversazione casuale e gossip: la loro funzione nella costruzione dei rapporti sociali*, tesi di laurea, Università degli Studi di Cagliari, a. a. 2000-2001.
- Pozzato, M. P., 1999, *Il 'paranoico' e lo 'iettatore' nella tela di ragno della maldicenza*, in Fabbri, Pezzini, a cura, 1999, pp. 51-59.

- Radin, P., 1927, *Primitive Man As a Philosopher*, New York, Appleton and Co.
- Rosnow, R. L., 1974, *On Rumor*, «Journal of Communication», 24/3, pp. 26-38.
- Rosnow, R. L., 1977, *Gossip and Marketplace Psychology*, «Journal of Communication», 27/1, pp. 158-163.
- Rosnow, R. L., Fine, G. A., 1976, *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay*, New York, Elsevier.
- Rosnow, R. L., Foster, E., K., 2005, *Rumor and Gossip Research*, «Psychological Science Agenda», 19/4, aprile 2005, all'indirizzo Internet: [www.apa.org/science/psa/apr05gossip.html](http://www.apa.org/science/psa/apr05gossip.html).
- Rosnow, R. L., Yost, J. H., Esposito, J. L., 1986, *Belief in Rumor and Likelihood of Rumor Transmission*, «Language and Communication», 6, pp. 189-194.
- Ross, E. A., 1901, *Social Control: A Survey of the Foundations of Order*, New York, Macmillan.
- Sbisà, M., 1999, *La chiacchiera e il paradigma della relazionalità*, in Fabbri, Pezzini, a cura, 1999, pp. 27-35.
- Sheldon, A., Rohleder, L., 1996, *Sharing the Same World, Telling different Stories: Gender Differences in Co-constructed Pretend Narratives*, in Slobin et alii 1996, pp. 613-632.
- Shibutani, T., 1966, *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- Shiffrin, D., Tannen, D., Hamilton, H. E., a cura, 2001, *The Handbook of Discourse Analysis*, Oxford et alibi, Blackwell.
- Sirtori, I., 2005, *Il pettegolezzo di quartiere*, in Livolsi, Volli, a cura, 2005, pp. 83-106.
- Slobin, D. I., Gerhardt, A., Kyratzis, A., Guo, J., a cura, 1996, *Social Interaction, Social Context, and Language*, Mahwah (NJ), Erlbaum.
- Sperber, D., 1985, *Anthropology and Psychology: Toward an Epidemiology of Representations*, «Man. Journal of the Royal Anthropological Institute», 20, pp. 73-89.
- Sperber, D., 1994, *L'epidemiologia delle credenze*, Milano, Anabasi (orig. ingl.: *The Epidemiology of Beliefs*, in Fraser, Gaskell, a cura, 1990, pp. 25-44).
- Sperber, D., 1999, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, Milano, Feltrinelli (orig. ingl.: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell, 1996).
- Tannen, D., 1990, *You Just Don't Understand. Women and Men in Conversation*, New York, Ballantine.
- Tannen, D., a cura, 1993, *Gender and Conversational Interaction*, Oxford, Oxford University Press.
- Tarde, G., 1993, *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé (prima ediz.: 1890).
- van Dijk, T. A., 1985, *Handbook of Discourse Analysis*, London, Academic Press, pp. 223-237.
- Volli, U., 2005, *Piacere e forme della maldicenza*, in Livolsi, Volli, a cura, 2005, pp. 27-38.



ASPECTES NARRATIUS I TEMES INDUÏTS  
AL PROCÉS DE BEATIFICACIÓ DE FRA SALVADOR D'HORTA

Anna Garcia – Joan Armangué

*Universitat de Càller – Arxiu de Tradicions de l'Alguer*

Amb el mesurat objectiu d'avançar una aproximació al tema objecte del nostre interès, en aquestes pàgines ens limitarem a descriure alguns fenòmens propis de la narrativitat de les testimoniances recollides al procés de beatificació del frare de Santa Coloma de Farners. Més ambiciós, en canvi, és el projecte que ha de culminar amb l'edició completa dels textos catalans de l'esmentat procés, al qual vam dedicar una comunicació al VIII Congrés Internacional de l'Associació Italiana d'Estudis Catalans.<sup>1</sup>

Primer de tot caldrà informar de manera sintètica sobre alguns aspectes de caràcter històric i arxivístic que ens ajudaran a identificar el corpus del qual estem parlant. Convé recordar, doncs, que entre els anys 1600 i 1603 va recórrer les terres de Catalunya un prestigiós franciscà observant d'origen callerès, el pare Dimes Serpi, ministre provincial del seu orde a Sardenya, comissari apostòlic desplaçat a Catalunya amb un encàrrec d'excepció: recollir testimoniances sobre la vida i miracles del frare llec conegut com a Salvador d'Horta, traspassat a Càller, capital de Sardenya, l'any 1567 i objecte d'intensa devoció. Dimes Serpi, que va aprofitar la seva estada al Principat per a publicar a la capital catalana el seu recull hagiogràfic *Crónica de los santos de Cerdeña*,<sup>2</sup> naturalment en castellà, va adreçar-se primer de tot a Barcelona, l'any 1600; va passar a Girona el 1602; i havia de passar encara, el 1603, a Tortosa, Horta i Tarragona, llocs freqüentats pel beat. Mentrestant, a Càller hom procedia a recollir informació relativa al cos de Salvador d'Horta, incorrupte malgrat els anys que havien transcorregut des de la seva mort. Tota aquesta documentació, de caràcter plurilingüe, havia de ser tramesa a Roma com a complement del procés de beatificació de sant Salvador.

Es tracta d'un material parcialment conegut pels biògrafs del sant,<sup>3</sup> conservat en còpia a l'Arxiu Arquebisbal de Càller.<sup>4</sup> El seu interès documental és indiscutible, per ara voldríem destacar fonamentalment el caràcter narratiu de les declaracions dels

<sup>1</sup> Anna GARCIA, *La narrativa del miracle en el procés de beatificació de Sant Salvador d'Horta* (Universit  degli Studi di Napoli – L'Orientale, 14 d'octubre de 2005), VIII Congrés Internacional dell'Asociazione Italiana di Studi Catalani, Nàpols, 13-15 d'octubre de 2005.

<sup>2</sup> Dimes Serpi, *Chronica de los Santos de Sardeña dividida en quatro libros* (Barcelona: Sebastian de Comellas, 1600).

<sup>3</sup> Per al nostre breu resum biogràfic hem seguit sobretot Pacifico GUISEO PIRELLA, *Historia de las heroycas virtudes, relación de los portentosos milagros, vida, muerte y culto del B. Salvador de Horta* (Càller: en San Domingo, 1732); Ferdinando DIOTALLEVI, *Compendio della vita del B. Salvatore d'Orta, frate minore* (Càller 1904); ID., *Vita di S. Salvatore da Horta, frate minore* (Càller 1938; observeu que, durant el període que separa aquests dos títols, el beat havia estat canonitzat); Giancarlo SORGIA, *San Salvatore da Horta* (Sàsser 1991).

<sup>4</sup> *Culti di Santi*, docs. 1-10.

testimonis, caràcter que podria dur-nos a relacionar-les amb les *vides de sant* d'ambició estètica a més de moral: dins de l'hagiografia, aquest aspecte popular del procés de beatificació i de canonització podria arribar a constituir, per ell mateix, un gènere paraliterari ben definit, que ens acosta, alhora, a la senzilla psicologia d'altres temps, intensament influïda per relats d'origen bíblic, clàssic i tradicional.

Si és així, però, necessàriament haurem d'identificar la funció del notari amb la del modern folklorista. És ben coneguda, en aquest sentit, la fidelitat i el respecte envers les fonts orals que, gairebé com a deformació professional, de sempre ha caracteritzat el notariat. Fins i tot –i sense voler ésser polèmics–, es podria assegurar que la necessitat d'un sever respecte envers les fonts orals potser era més sentit per un notari rigorós del segle XVII que per molts folkloristes dels segles XIX o XX. Més que per Joan Amades, si cal fer noms. Ara bé, ens referim a la *funció* del notari, és a dir, a l'acte mecànic de transcripció textual. Els nostres folkloristes clàssics tenen altres mèrits, però en absolut el de la fidelitat. Així i tot, un cop aclarit aquest punt, tampoc no cal deixar-se endur per un entusiasme apassionat: per començar a analitzar els textos que estudiem, una ben mesurada atenció, diguem-ne suspicàcia, s'imposa a l'hora d'estudiar la narrativitat de les testimoniances expressades davant d'un notari i d'un comissari apostòlic. Vegem-ho tot seguit.

Per a la nostra anàlisi tindrem en compte el còdex on foren registrades les testimoniances recollides a Barcelona l'any 1600. Deixarem de banda, però, totes les narracions a càrrec d'individus que es beneficiaren de miracles atribuïts al sant després de la seva mort, perquè no cointribueixen a la construcció de la seva biografia. Una biografia que, tal com defensa Erving Goffman,<sup>5</sup> és talment com un mirall trencat, amb tots els bocins escampats entre *els altres*, mai en mans de l'individu; és a dir, la biografia pertany a la comunitat, es construeix a partir de l'esguard col·lectiu i, en el cas que ens ocupa, de les testimoniances d'uns fets, expressats naturalment en català, que participen en la construcció d'un mite, el del demiürg Salvador d'Horta.

Ara bé, en llegir aquestes breus declaracions ens adonem que es repeteixen, de testimoni a testimoni, una sèrie de fenòmens narratius, potser de caràcter marginal, però que criden la nostra atenció perquè ens ajuden a perfilar aquella *funció* notarial de la qual parlàvem més amunt. I un cop identificades aquestes coincidències formals, perifèriques pel que fa al contingut del miracle narrat, no podem fer més que adonar-nos que eren extremament funcionals per a la intenció del comissari apostòlic: recollir testimoniances que es presentessin amb la solidesa necessària per al seu projecte; és a dir, tot i la utilitat dels miracles coneguts per la comunitat o apresos a partir de terceres persones, calia entrevistar els directes beneficiaris de meravelloses guaricions, calia assegurar-se que haguessin conegut de persona el pretès sant i, finalment, calia assegurar-se o, si més no, demostrar que es tractava efectivament de miracles, és a

<sup>5</sup> ERVING GOFFMAN, «Los otros como biógrafos», dins *Estigma. La identidad deteriorada* (Buenos Aires 1998), pàgs. 83-90).

dir, de guaricions instantànies i duradores; en altres casos, que les profecies de Salvador d'Horta havien estat demostrades pels fets.

Aquests són els dos eixos principals a partir dels quals s'articulen les narracions. Vegem, tot seguit, cadascun dels aspectes enumerats.

Potser no ens hauríem adonat de l'artifici que s'amaga rere les testimoniances si no fos perquè la descripció física de Salvador d'Horta és un dels elements repetitius més ostentats en aquestes narracions. La descripció més detallada que hem trobat és la següent: «Era de mediana statura, ple de cara, un poch moreno o de triticea color, alegre de vista y afable y de gran simplicitat y benigne». Ara, vet aquí altres descripcions més sintètiques: «frare llech de mediana statura, ple de cara y entrecano», «home de mediana statura, ple de cara y mig blanch de barbas», «home de mediana statura, ple de cara y algun tant moreno de color, frare llech de professió», «home de mediana statura, ple de cara y de persona, moreno de color y de conditió molt alegre», etcètera. Aquests retrats són normalment acompanyats per l'expressió «ell (o ella) testimoni ha conegut al pare fra Salvador de Horta», o altres d'equivalents, i són, per tant, funcionals a l'objectiu de Dimes Serpi, és a dir, deixar constància notarial de la relació directa entre el beat i el testimoni o beneficiari dels seus miracles. N'hem de concloure que, no podent-se tractar d'una coincidència, que fóra extrema si tenim en compte no només la descripció del frare, sinó l'ús de les paraules i fins el seu ordre en la frase; n'hem de concloure que la descripció física del demiürg era prèviament fornida pel comissari apostòlic o pel notari, i que el testimoni devia limitar-se a confirmar amb un tímid «sí».

Altres temes induïts, tal com hem assenyalat més amunt, podrien ser el de la immediatesa de la guarició meravellosa i, sobretot, el de la seva durada indefinida. Pel que fa al primer aspecte, ens adonem que es tracta d'un fenomen funcional als interessos del comissari perquè, en un cas, llegim: «Ell testimoni ho té per gran miracle perquè fonch instantàneament obrat». En aquest sentit, es repeteixen a les testimoniances passatges com el següent: «Se recorda ell testimoni que en dit temps anant de Barcelona a Horta y tornant de allí véu per lo camí molts braguers penjats dels arbres y entengué que eren de persones que anant a Horta per demanar salut al pare fra Salvador, ab la confiansa que en ell tenien restaven curats en aquex lloch». És a dir, sovint els malalts es curaven només acostar-se a Horta i ja ni tan sols no els calia anar a trobar el sant; així, la guarició no només era fulminant, com quan s'esdevenia «en la mateixa hora», d'acord amb el dictat de certs testimonis, sinó que fins i tot s'esdevenia *abans*. Això, que per al lector modern més aviat enfosqueix el valor de la intermediació de Salvador d'Horta, confirmava al comissari el caràcter miracler del frare. I encara més la durada de la guarició, que havia de ser definitiva si la volien presentar com a prova al procés de beatificació. D'aquesta manera, no són poques les testimoniances que acaben amb expressions com la següent: «restà sanat perfetament, que may pus li ha fet mal», «may pus li ha hexit dita trencadura», etcètera. En una ocasió, és el mateix Dimes Serpi qui pot declarar el caràcter definitiu d'una

guarició desesperada: «Y sempre deleshores ensà ella testimoni ha caminat molt bé, no tenint casi ossos en lo peu com lo pare commissari fra Dimes Serpi ho a vist clarament, y tots vehem al present que camina molt bé y està perfetament curada». Això trenta-tres anys després de la mort del franciscà.

Tot fa creure, doncs, que les declaracions s'esdevenien en un clima de diàleg i que molts dels temes marginals –els que hem considerat funcionals– podien ser simples induccions a les quals el testimoni responia de manera afirmativa; tot seguit, el notari transcrivia el discurs en estil indirecte i el posava en boca del testimoni. Al cap i a la fi, aquest devia ser el mètode emprat també en casos de declaracions sota tortura, quan la víctima, després d'un turment massa agosarat, sobtadament recordava crims complexos i plens de noms i de detalls, per a la narració dels quals hauria calgut tenir, si més no, un mínim d'alè. La sèrie de delictes devia ser llegida en veu alta per algun funcionari, i l'acusat devia limitar-se a afirmar.

Però el cas que ens ocupa se'ns presenta d'una altra manera, com és natural, i la veu sincera i espontània del testimoni troba un lloc de relleu al centre de la narració, és a dir, més enllà del marc dins del qual el comissari volia incloure la testimoniança. N'hi haurà prou amb proposar un sol exemple. Per tal de demostrar (tema induït) que fra Salvador no deia mai «paraula ociosa ni vana, ans bé tenia contínua oració», i que no perdia mai la seva bonhomia, un testimoni exposa la següent anècdota: «Anant los dos [el testimoni i Salvador d'Horta] per obediència de Tortosa a la vila de la Galera per captar alcadúfols per a la sènia del monestir, y portant un matxo, ells anàvan del tot descals, que tal era son costum; e lo matxo anava devant y caminave demasiadament, y volent-lo ell testimoni aturar [...] lo matxo se possà a tirar cosses y corrent girà de camí tornant-se devers Tortosa; y ell testimoni també corrent detràs del matxo y no podent-lo alcansar, seguia a cridar a dit pare fra Salvador dient: “Pare fra Salvador, ajudau-me que lo matxo nos fuig”. Y lesores véu ell testimoni que lo pare fra Salvador estava bon tros lluny y se agenollà en lo dit camí. Y an aquell moment lo matxo se parà y tant ferm com si estiguera lligat, y ell testimoni arribà y quietament prengué lo matxo per lo dogal, que après seguí molt mansament, e arribant al dit pare fra Salvador digué dit pare fra Salvador rient: “Com se foren burlats de nosaltres si lo matxo se'n fos tornat a casa!”». No ens trobem gaire lluny de les anècdotes atribuïdes a Jesús i sant Pere quan anaven pel món; però encara menys lluny, des del punt de vista de la mecànica etnopoètica, de la famosa llegenda del rescat de les cent donzelles que el cavaller Pere Tomich, de Bagà, va dictar l'any 1431 al notari del procurador dels freners de Barcelona, amb la intenció de testimoniar la intervenció de sant Esteve en benefici del senyor de Pinós.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Veg. Martí de RIQUER, *La leyenda de Galcerán de Pinós y el rescate de las cien doncellas*, discurs de recepció a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 1944; utilitzat per a la redacció del capítol dedicat a «Pere Tomich» de la *Història de la literatura catalana* (Barcelona: Ariel, 1964), pàgs. 504-507.



Sense menystenir els pregons dictats de la fe i en el respecte de l'ortodòxia religiosa, podem afirmar, des del punt de vista de la disciplina etnopoètica, que assistim a un fenomen de literatura de creació. Si acceptem la moderna convenció segons la qual cal cercar aquesta creació no només en l'acte de l'escriptura sinó també en el de la lectura,<sup>7</sup> n'hem de concloure que el treball d'un notari és susceptible de fruïció estètica. Naturalment amb moderació: però si aturar i redreçar un matxo amb la pregària és cosa de mèrit, escriure-ho, narrar-ho i llegar-ho a la posteritat és un acte de fe. De fe literària.

Joan Armangué i Herrero

TEXT\*

INFORMACIÓ RECIBIDA EN BARCELONA SOBRE LA VIDA Y MILAGROS DE BEATO SALVADOR DE HORTA, 1600.

*Die sabbati tertia mensis junii anno Domini millesimo sexantesimo, in capitulo Sancta Ecclesia Barchinone deposuit testis sequens:*

[1, 3v] *Onorabilis Gabriel Bas [...] dixit* que sobre el contingut en dita supplicació sab el testimoni lo següent: y és que ha conegut molt bé lo pare fra Salvador de Horta de l'orde del gloriós sanct Francesch, axí en la present ciutat de Barcelona com en lo convent de la vila de Horta del bisbat de Tortosa, a hont anà en companya de una germana del dit pare fra Salvador de Horta; y ab aquesta ocasió stigué tres dies y tractà y conversà ab lo dit pare fra Salvador y menjà en sa companya. Y en lo dit temps vehé ell testimoni que un home que per ser tullit y no podent caminar anava ab crosses y o mulettes y li venia sovint de devant al dit pare fra Salvador, y li dix últimament dit pare: «Què m cercas y me véns tantas vegadas a l'enquantra? Pus Déu te ha curat ya, llansa les crosses». Y encontinent dit testimoni véu que dit home que no pensava ser curat llansà las crossas per manar-le-y dit pare, y se trobà sa y bo; se n'anà per sos peus sens ajuda ninguna a l'isglésia de dit monestir a fer gràties a Nostra Senyora y a presentar-li las crossas. E més se recorda ell testimoni que en dit temps anant de Barcelona a Horta y tornant de allí véu per lo camí molts braguers penjats dels arbres y entengué que eren de persones que anant a Horta per demanar salut al pare fra Salvador, ab la confiança que en ell tenien restaven curats en aquex lloch a hont dexaven dites sintes o braguers.

[2, 4r] *Angela Tarragona vidua relicta Jacob Tarrago [...] dixit* que ella testimoni ha conegut al pare fra Salvador de l'orde de sant Francesch, que era frare llech de mediana statura, ple de cara y entrecano, y tenia una germana anomenada Blàsia que era casada ab mestre Anton Trauer, negociant ab cosas de coura, que era veïna de la casa d'ella testimoni a la plassa del Blat de la present ciutat de Barcelona. Y ella testimoni, stant ab treball y pena que anava ab crossas, desitjava molt anar a Horta a hont stava dit pare fra Salvador, ab confiança que curaria ab las oracions y pregàries de aquell bon pare. Y succehí que vingué a la present ciutat, que ya aurà açò trenta-y-set anys poch més o

<sup>7</sup> Jaume CABRÉ I FABRÉ, «Llegia però no movia els llavis (notes sobre la lectura literària)», dins *Institut d'Estudis Catalans. Memòria curs 2001-2002*, Barcelona 2003, pàgs. 17-37.

\* Transcripció a cura d'Anna Garcia. Per a l'edició del text, han estat seguits els criteris habituals de la col·lecció «Els Nostres Clàssics».

manco; y quant ella testimoni sabé que era vengut en casa de sa gemana li anà a parlar y li digué: «O pare, quant desig y gana he tingut yo de anar a Horta ab pensament que Nostre Senyor per la sua bona intercessió me curarie del mal que tinch». Y dit pare li respongué: «Filla, pren paciència que Nostre Senyor vol tingués aquex treball, y no t dones pena». Y ab açò restà ella testimoni molt aconsolada sabent que aquella era la voluntat de Nostre Senyor. E axí encara vuy no està curada, havent passats los trenta-y-set anys. E més diu ella testimoni que ha vist y coneguda una donzella anomenada Maria, la qual revenia en casa de la [...] de dit pare fra Salvador, la qual donzella deya públicament que no podia parlar; y anà a Horta y dit pare fra Salvador li hauria restituit lo parlar fent-li dir la oració del *Pater Noster* y de la *Ave Maria*.

[3, 4v] *Eulàlia Bassa uxor Petri Bassa [...] dixit* que ella testimoni ha conegut al pare fra Salvador de Horta de l'orde del gloriós sanct Francesch, y desitjant ella testimoni molt curar de una gran malaltia que tenia en lo peu de hont li trageren molts ossos y desijava anar a Horta a hont stava el pare fra Salvador, y volgué Nostre Senyor que ell vingué a la present ciutat, y estava en lo monestir de Jesús, a hont acudien moltes persones malaltes de diverses enfermedades per a curar de ses malalties; y entre altres hi anà ella testimoni a temps que ja hauria deu anys que tenia dita malaltia, y per a curar-la li havien fets tot los remeys possibles ab interveió de tres metjes y tres cirurgians, los quals li cauterizaren lo peu set vegades ab foch; y vehent ella testimoni tants remeys no li havian aprofitat, determinà de fer-se aportar al monestir de Jesús de la present ciutat de Barcelona, a hont dit pare fra Salvador era arribat. Y estant allí véu ella testimoni que lo dit pare curà a molts ab lo senyal de la Creu he tocant a alguns en la cara, y a ella testimoni li paragué que, pus no la havia tocada en lo seu peu a hont tenia lo mal, que no curaria per aquella vegada; e dient açò a una germana sua e a altres persones vehines de sa casa, ellas li respongueren y digueren que lo pare fra Salvador no curava sinó als que anaven a ell confessats y combregats, y desijant ella testimoni tenir salud procurà tantost de confessar-se y combregar y aparellar sa ànima. E havent-ho fet se féu portar al monestir de Pedralbes, sabent que aquell matex dia era anat lo dit pare fra Salvador a Pedralbes. E quant lo véu ella testimoni li pregà li tocàs lo peu y lo pare fra Salvador li dix: «Filla, té gran confiansa en Nostre Senyor y en mi, que certament curaràs com altres molts són curats, y en particular per la gràcia de Déu és curat un home que tenia dos costelles trencades». E lo dit pare havent-li [...] estas paraules, li donà la benedició fent lo senyal de la creu sobre del peu; e poch après [...] del tot restaurada, y sempre de leshores ensà ha caminat molt bé, no tenint casi ossos en lo peu com lo pare commissari fra Dimes Serpi ho a vist clarament, y tots vehem al present que camina molt bé y està perfetament curada.

[4, 5r] *Francisco Palau [...] dixit* ell testimoni que conegué al pare fra Salvador de Horta per haver-lo vist en lo monestir de Nostra Senyora de Jesús de la present ciutat de Barcelona, lo qual era home de mediana statura, ple de cara y mig blanch de barbas; he açò era un any abans poch o menys que lo dit pare se embarcàs per a Serdenya. Y en aquest temps, sent arribat lo pare fra Salvador en lo dit monestir de Jesús, se escampà gran fama en la present ciutat de Barcelona que era arribat lo home sant en dit monestir, entenent que se deya per lo dit pare fra Salvador de Horta. E com la mare de dit testimoni, anomenada Eulàlia Palau, la qual hauria molts anys patit y patia un terrible y molt gran dolor de cap sens haver mai trobat alivio per molts remeys que ab moltes diligències y gastos havia procurat, entenent la venguda de lo dit pare fra Salvador y les cures que miraculosament feya, li prengué devotió de anar-li a besar les mans en dit monestir, y ell testimoni hi anà ab sa companya. E arribats que allí foren trobaren gran multitut de poble devall del pòrtich de la iglésia, desijant molts de aquells ésser tocats y persignats del dit pare fra Salvador. Y quant lo dit pare isqué per la porta de la iglésia molts de aquells que allí staven cridaven y dèyan: «Pare, toch a mi»; e quant arribà la mare de ell testimoni a prendre la benedició, se agenollà sens paraula alguna aguardant que la beneís, e lo dit pare fra Salvador dix a ella: «En lo mal tens el cap», y ella respongué: «Sí, pare».

Y aleshores lo pare fra Salvador li posà la mà sobre lo cap y li dix, fent-li lo seny de la creu: «Yo te seny, Déu te guaresca», y encontinent li cessà a ella lo dolor del cap y restà perfectament curada; y visqué molts anys après sana y remediada del dit dolor del cap.

[5, 5v] [...] *Ferrer* [...] dixit que al temps que lo pare fra Salvador de Horta stava en lo monestir de Nostra Senyora de Jesús de Tortosa, ans que anàs a star al monestir de Nostra Senyora de Horta, tenia ell testimoni un fillet de edat de tres anys lo qual patia molt de la orina y de la pedra y estava trencat de las dos parts, tenint continuament la trencadura fora del tot y tant gran com las sòlan tenir hòmens de vint anys. Y tractant ell testimoni ab lo pare fra Miquel Pau de l'orde de sant Francesch, son confessor, y dolent-se lo dit del mal tant gran que lo minyó patia y havent entès que no li aprofitaven remeys humans, li dix que acudís a aquell pare que de ordinari estava en una capella de la iglésia de dit monestir de Tortosa orant al Senyor. He açò deya per lo pare fra Salvador. Y ell testimoni se n'anà a la casa de la torra que té prop de dit monestir de Jesús ab intent de anar al dit monestir per lo efecte sobredit. Y estant en la dita casa véu al pare fra Salvador que passava, que anava a demanar almoyna per davant de dita torra, y ell testimoni isqué a la porta y per la mà portava el dit minyó trencat y pregà al dit pare fra Salvador lo acomenàs a Nostre Senyor perquè stave trencat de los parts y passave gran mal; y alsant un habitet que portava lo minyó, li mostrà la trencadura que tenia y lo pare fra Salvador li digué: «Prou remeys hi a que li poden fer», y ell testimoni respongué dient: «Pare, ja havem fet tot lo que podiam, que no tenim remey si no és la mà de Déu». E lo dit pare fra Salvador leshores li posà la mà sobre lo cap del minyó y digué una *Ave Maria* y lo senyà; y al sendemà lo dit minyó immediatament fent grans forces al temps volia orinar per respecte del mal de la pedra [...], véu ell testimoni y cridant sa muller perquè vés que dit minyó stave sens trencadura, y restà tant perfectament curat que may després la tingué. Y recorda's molt bé ell testimoni que en la Semana Santa següent anà al monestir de Nostra Senyora de Horta a hont stave ya lo pare fra Salvador, e hoí dir a diverses persones parlant de les marevelloses obres y gràties del dit pare fra Salvador que dèyan molts: «A mi me ha curat», y véu ell testimoni que dexaven allí les crosses y altres los braguers, y altres segons los mals que tenian dexaven los instruments de les sues enfermedades de les quals havien curat.

[6, 6r] *Laurentius de Montbuy in viccaria Villafrancha* [...] dixit que ell testimoni que trobant-se en la present ciutat de Barcelona al temps que lo pare fra Salvador de Horta stave en lo monestir de Nostra Senyora de Jesús del territory de Barcelona, y entenent lo que's deya públicament per tota la ciutat de les cures maravellosas que feya, li prengué gana y desig de anar-lo a veure'l. Y arribant al dit monestir véu al dit pare fra Salvador de Horta que estava a la porta de la iglésia, y véu que estava allí un home que tots los circumstans dèyan que era mut, e pregàvan tots al pare fra Salvador que li alcansàs gràtia de que pogués parlar. E lo dit pare fra Salvador, girant-se al dit home mut, li dix: «Digas *Pater Noster*». Y açò ho digué per dos vegades, per les quals trobant-se lo dit home mut no las pogué declarar les dites paraules; e lo dit pare fra Salvador li dix: «Tercera volta, digas *Pater Noster*». Y hoí ell testimoni, que estava allí junct davant d'ell y present, com lo dit home mut digué clarament, que tots ho hoïen en véu alta: «*Pater Noster qui és in celis santificetur nomen tuum*». He totes les demés paraules que lo dit pare fra Salvador li digué, lo mut responia y tornava a dir clarament. Y ab açò dit testimoni se n'anà y véu allí davant de la iglésia gran multitut de gent entre los quals hi véu mancos, coxos, tullits e altres persones que tenien altres mals, tots los quals demenaven remey al pare fra Salvador.

[7, 6v] *Heronimus Strada* [...] diu que ell testimoni que ha conegut molt bé al pare fra Salvador de Horta, que era de mediana statura, ple de cara, un poch moreno o de triticea color, alegre de vista y afable y de gran simplicitat y benigne; y açò sab ell testimoni per haver-lo molt conversat y haver estat junctament conventuals en lo monestir de Jesús de la ciutat de Tortosa y haver anat los dos junct a moltes obedèntias, y per dita causa haver menjat y dormit ensemps en diverses parts. Y sempre que estaven en lo dit monestir,

fra Salvador se confessava e rebia lo Sanct Sagrament cada dia, y perquè ell testimoni era sacristà de dit monestir ho veyia he axí ho sab certament. Y may axí com en los camins ni altrament conegué ab ell cosa de pecat ni oý d'ell paraula ociosa, ans bé li véu fer actes y obres de grans virtuts; y en particular anant los dos per obedèntia de Tortosa a la vila de Trayguera per captar alcadúfols per a la sènia del monestir, y portant un matxo, ells anàvan del tot descals, que tal era son costum; e lo matxo anava devant y caminave demasiadament, y volent-lo ell testimoni aturar en lo Pla de la Galera, que és un camí [...] anomenat per ser tant pla, lo matxo se possà a tirar cosses y corrent girà de camí tornant-se devers Tortosa; y ell testimoni també corrent detràs del matxo y no podent-lo alcansar, seguia a cridar a dit pare fra Salvador, dient: «Pare fra Salvador, ajudau-me que lo matxo nos fuig». Y lesores véu ell testimoni que lo pare fra Salvador estava bon tros lluny y se agenollà en lo dit camí. Y en aquell moment lo matxo se parà y tant ferm com si estiguera lligat, y ell testimoni arribà y quietament prengué lo matxo per lo dogal, que après seguí molt mansament, e arribant al dit pare fra Salvador digué dit pare fra Salvador rient: «Com se foren burlats de nosaltres si lo matxo se'n fos tornat a casa!». E més avant lo matex dia, arribats que foren a Galera, que són certes casas axí anomenadas, posaren en una casa que-y havia una fadrina que molt temps havia tenia quartanas, la qual digué al dit pare fra Salvador com la quartana la atormentava. E dit pare fra Salvador la senyà he li dix: «Confia en Déu, que no la tindràs més»; y a la tornada passaren per la matexa casa he dita fadrina los isqué a la porta ab la demás gent de la casa fent-li gràtias de la mercè los havia alcansada de Nostre Senyor, dient que ya no tenia més quartana. E també se recorda que en lo matex viatge, trobant-se los dos en la vila de Ulldecona a casa de un home anomenat Mulet, a hont solen hospedar als frares de la orde, quant vingué la nit se posaren los dos en un llit, y ell testimoni feya com qui dormia y sentí devers la myanit que dit pare fra Salvador mansament se llevà del llit y prengué las disciplinas que de ordinari portave. Y se donà una rèsia disciplina per spay de més de mitja hora ab tant gran fervor y excés que tota la casa ne hagué sentiment com si pagàs sobre de un animal, e axí ho digueren los de la casa al matí no obstant que dit testimoni ho havia molt hoït y sentit.

[8, 7r] *Joannes Barber [...] dixit* que ell testimoni és natural del lloch de Sanct Jordi cerca de la ciutat de Gerona, y axí conegué un mercader de Gerona anomenat Campolier, lo qual era coix. Sentint la fama de les cures maravellozes que lo pare fra Salvador feya en Horta, qu'és a trenta-y-sis llegües de Gerona, dix que volia anar al monestir de Horta per a curar, y partint de Gerona dix les següents paraules: «Yo vaig al pare fra Salvador, y si no curo de la cama curaré de la bossa», entenant-ho dir per los gastos feria per lo camí. Y arribat a Horta encontinent se presentà al dit pare fra Salvador, preguntant-lo que'l curàs; y lo pare fra Salvador li dix: «Tu no véns ben aparellat y ab la fe que havias de venir, y recorda't que partint de Gerona digueres que si no curaves de la cama restaries curat de la bossa. Y per ço torna-te'n y confessa y aparella bé la tua ànima si vols curar». Y ell testimoni ha hoït de molts que dèyan: «A mi me ha curat de trencadures y altres mals». Y ell testimoni de sos ulls ha vist dins la iglésia del monestir de Nostra Senyora de Horta moltes càrregues de braguers, mulettes, crosses, ventres, cames, brassos, peus axí de sera com de fusta, y altres que allí restaven per les cures miraculoses que dit pare fra Salvador obrave. E més se recorda haver hoït dir al pare fra Agustí Vinyes, que fou provincial de l'orde, que quant era guardià del dit monestir de Horta vehé de sos ulls un home coxo tullit de les cames caminant ab sos genolls per terra, que havent pujat dit coxo les scales de la iglésia de dit monestir que li apareren sense graons, valent-se solament dels genolls, trobà al cap de la scala al dit pare fra Salvador, lo qual fent-li lo senyal de la creu y encontinent dit tollit se alsà tot dret sobre de sos peus y restà curat y caminà per sos peus.

[9, 7v] *Pater frater Joannes Falcó [...] dixit* que, essent ell testimoni de l'edat de dotze anys poch més o manco, començà a conèixer al pare fra Salvador de Horta. Anant per obedèntia, dit pare posà algunas vegadas en la casa dels pares de ell testimony. Et si bé

lo dit pare fra Salvador sempre anava descals, essent la terra molt freda y en temps de neu y gels per ser terra de montanya, en la vila de Betzayt en lo archebisbat de Çarragossa, que és a dos llegües del monestir de Nostra Senyora de Horta, y per molt fret y gel que fes no per ço se volia acostar al foch, sinó sempre retirat ab un rosari en les mans. He après, en lo temps essent ell testimoni encara secular, anà al monestir y allí y per los camins véu gran concurs de gent com si fossen professors, y tots acudien a la fama de la sanctedat y maravelloses cures que dit pare fra Salvador en virtut de Déu obrava. Y se recorda haver entès allí com aquell matex dia que ell testimoni arribà al monestir predit estava tot lo claustro, i glésia, portaria y tot lo demés tot ple de gent, y lo pare fra Salvador, exint de la selda per a despedir la gent que aguardàvan la sua sancta benedictió, passà per mig de tots los qui staven en lo claustro dient-los: «Féu-me lloch, dexau-me passar», e axí tots lo feren lloch i l dexaren passar; e arribà al cap del claustro he allí se poshà he agenollà als peus de un home que segons anava vestit paria a tots un pagès rústich, perquè aportava capa de pastor y un sombrero gran a la manera que van los pagesos en aquella terra, he li digué semblans paraules: «Per esta terra és vostra Senyoria?», essent cosa certa que dit pare fra Salvador no hauria vist may aquell home hi tampoch aquell hauria stat allí vist al dit pare fra Salvador, hi tampoch aquell era son hàbit per quant lo dit home era verdaderament un senyor inquisidor aposthòlich contra la herètica bravedad en lo regne de Aragó, y residia en Sancta Inquisitió de Çaragossa, lo qual se creu era exit a la visita. He visitant per aquelles parts y entenen las maravellas que s comptaven del dit pare fra Salvador, determinà de certificar-se per sa pròpia persona secretament de les dites coses y veure-les per sos ulls ab àbit dissimulat per no ésser conegut. Bé per ço se posà en àbit de pagès –ho digué públicament–, e per ço quant lo dit pare fra Salvador lo tractà com a inquisidor y se véu descubert li dix: «Pare, só vingut assí per a veure com feu estas cosas y no volia ser conegut». He dit pare fra Salvador respongué que no sabia de lletas sinó *Pater Noster* y *Ave Maria*, y que els malalts que li venían denant feya se confessassen y combregassen y beneÿa-los ab lo senyal de la creu, Nostre Senyor los curava. E axí ho féu estant allí present dit senyor inquisidor, lo qual vist lo que allí passava y que del tot era sanct no-y havia tocar, y acomenant-se a ses oracions se despedí y se'n tornà. E més se recorda ell testimoni que poch abans de lo que té referit de sobre, haurían sagnat de un bras al dit pare fra Salvador per alguna indispositió que tenia, y ab devotió que la gent li aportava vehé ell testimoni de sos propis ulls que un cavaller banyà lo rosari que aportava en la scudella de la sanch e après fregava ab les mans lo rosari banyat de aquella sanch. E més dit ell testimoni que, essent ja religiós profés de dita orde y conventual junctament ab lo dit pare fra Salvador en dit monestir de Orta, observà molt temps curiosament la vida del dit pare fra Salvador e véu que, además de l'anar sempre y continuament descals y que may lo véu calsat, sab que tanpoch may dormia ab llit en lo monestir sinó sobre de unas taulas o posts dins lo capítol; e perquè tenia notat ab ell, no sols ell testimoni però encara altres frares, que lo dit pare fra Salvador may deya paraula ociosa ni vana, ans bé tenia contínua oració, de tal manera que servint de cuyner may dexava lo rosari sinó dient sempre «Jesús, Maria, Francesch», y lo matex feya en les altres obediènties. Moltes nits ell testimoni y altres frares lo aguaytàren secretament per veure lo que feya quant stave retirat de nits en lo capítol, a hont havia un altar ab la figura de Jesucrist crucificat de bulto, y sentiren moltes voltes se rahonava ab lo de Jesucrist; y lo que molt en particular li recorda que lo dit pare fra Salvador deya: «Vós, Senyor, promès m'ò haveu, vós ho fareu», repetint estes paraules moltes vegades, y sempre li han recordat a ell testimoni. E també diu que may li ha caygut de la memòria lo que ell testimoni véu moltes vegades de la gran benignitat, patèntia y modèstia y tranquilat de ànimo del dit pare fra Salvador, per quant essent rigurosament perseguit y maltractat de paraules de alguns superiors enfadats del concurs y tumulto de la gent que a causa de la sua fama acudían al monestir de Horta, may mudà lo semblant ni alterà la alegria de la cara. Ni essent expellit y llansat del dit monestir de Horta, trobant-s'í present ell testimoni, may lo dit pare fra Salvador demostrà sentiment ni tristesa alguna, sinó sempre la sua acostumada alegria y benignitat de sperit; y ab la matexa benignitat y patèntia acceptà lo nom que son superior li posà, novament manant als frares no

l'anomenassen fra Salvador sinó Alonso Cahala, perquè desta manera se perdés la memòria de son nom y de les cures y obres admirables que feya y se atallàs ab açò lo concurs de la gent, no podent-lo torbar a causa de la mudança del nom. Tot lo qual dit fra Salvador suffrí ab patència y alegrement, si bé no per ço restaren obscures ses obres ni son nom, pus allà hont lo portaren, que fou en lo monestir de la vila de Reus, a hon patí axí matex moltes persecucions, no dexà per ço de acudir la gent necessitada de salut ab gran multitut y concurs, obrant també allí Nostre Senyor moltes maravelles y cures miraculoses per medi de dit pare fra Salvador. E quant dit fra Salvador fou tret del dit monestir de Horta, fou cosa admirable de veure que restaren en la iglésia de dit monestir algunes càrregues de croces, mulettes, braguers, tapins de mans y de genolls y altres instruments de diversos tullits que eren curats. He particularment mirà de sos ulls dit testimoni un llit de fusta que era allí penjat, en lo qual llit ell testimoni havia vist estar llansat un home tollit que no-s podia gens valer, y entengué que aquell home que ell testimoni véu axí tollit havia estat nou dies en dit llit junt a la rexa de l'altar major y se n'ere anat curat y sa, dexant allí lo llit presentat en dita iglésia del monestir de Nostra Senyora de Horta. E diu ell testimoni que lo dit pare fra Salvador ere comunment anomenat fra Salvador de Horta, per lo que en aquell monestir fou tant senyalat en obres maravellozes, essent veritat que era natural de la vila de Santa Coloma de Farners del bisbat de Gerona. Y era home de mediana statura, ple de cara y algun tant moreno de color, frare llech de professió.

[10, 9r] *Pater frater Antonio de Salvatierra [...] dixit* que essent ell testimoni semblar y de edad de setze anys o, divuit poch o més o manco, vivint en la ciutat de Çaragossa de Aragó, véu moltes vegades passar un home jove tollit i estrupeat de peus y cames; y dels genolls feya peus, y portant en ells unas solas de sabata o tapins, e axí matex portave en les mans uns tapins he anava ab grandíssim treball a quatre cames. Y d'esta manera lo véu anar ell testimoni molt llarch temps. He après entrant ell testimoni algunes vegades en lo hospital de Çaragossa véu aquell matex jove sa y curat perfectament que anava dret ab ses cames y que servia ab diligència els malalts en dit hospital. Y demanant ell testimoni a les persones que allí estaven com era curat aquell jove, li digueren y se deya públicament que lo sant de Horta lo havia curat fent-li lo senyal de la Sancta Creu *generaliter*.

[11, 9r] *Pater frater Joannes Martí [...] dixit* que ell testimoni ha conegut molt bé al pare fra Salvador de Horta, lo qual era natural de Sancta Coloma de Farners, prop de la ciutat de Gerona, y era home de mediana statura, ple de cara y de persona, moreno de color y de conditió molt alegre. Y açò sab ell testimoni per haver tractat molt temps ab ell, y specialment stigueren junts conventualment dos anys en lo monastir de Nostra Senyora de Horta, y ya abans de ser ell testimoni religiós y estudiant en la present ciutat de Barcelona, essent de edad de quatorse o quinze anys, y hoy dir públicament per tota Barcelona que en lo monastir de Jesús era arribat un frare sanct que feya miracles, he axí gran multitut de gent. Y hoy al pare fra Salvador que digué ab alta véu: «Digau la *Ave Maria* per aquesta minyona muda que ya comensa a parlar». Y lo dit fra Salvador anava dient la *Ave Maria* a una minyona que may havia parlat, que seria aleshores de edad de onze o dotze anys, e la dita minyona repetint las paraules que li deya lo dit pare fra Salvador digué tota la dita oratió de la *Ave Maria*, y parlà clarament segons hoy ell testimoni, que present stave. Após ell testimoni, essent ell testimoni religiós profés, tot lo temps que conversà ab lo dit pare fra Salvador conegué que era molt notable religiós y de gran oració y abstinència y de grans vigílies, que may dormia en llit sinó en un marxapeu de posts en lo capítol se posava devant de un image de Jesucrist; y anave sempre descals no obstant que és aquella terra molt freda y de grans gels, y sempre se exercitava en obres de caritat y de patència freqüentant de ordinari o cada dia los sacraments de penitència y comunió. Y may mudà la alegria de la sua cara per molts treballs y persecucions que sofrí de sos superiors, que entre altres coses per retirar-lo y offuscar-lo en la memòria del nom, li manaren mudar lo nom y que li diguessen fray Alonso Cahala y no fra Salvador, per ésser tant conegut per aquell nom. Tot lo qual y altres persecucions suffrí sempre ab gran patència y alegria.

[12, 9v] *Jacobs Gotart [...] dicit* que lo dia del Dijous Sanct proppassat de aquest any, estant ell testimoni malalt en son llit de febres contínues y molt forts junctament ab grandíssim dolor de cap y havia passats quatre dies y quatre nits contínues sens haver pogut gens dormir, y a tots axí lo metje y los circumstans lo temían per lo perillós de la vida, y a ell testimoni tanbé li aparia que estava ya més de l'altra vida que de aquesta; y venint a ell un pare de Sanct Francesch que'l conexia molt bé i era assi en Barcelona, vehent-lo tant affligit del mal li dix: «Se encomana a mi, senyor», y tengués gran devotió y confiansa ab los mèrits del pare fra Salvador de Horta, y que si volia li donaria un trosset que ell tenia de l'hàbit que fou del dit pare fra Salvador. Y ell testimoni ab gran devotió prengué aquell trosset de àbit y se acomenà a dit pare fra Salvador, posant-se sobre lo cap dins la faxedura aquell trosset de l'hàbit, y pregà al Sanct que'l volgués ajudar ab aquell treball. Y essent açò a la hora de la tarda del vespre, aquella nit dormí y reposà molt bé. Sense fer-li altres remeys lo dolor del cap lo dexà del tot, he poch a après li cessaren les febres y restà del tot curat, com de present era. E axí testifica que «sé per molt cert que lo pare fra Salvador li donà la salud y lo deslliurà del perill de la mort en què se veyà».

[13, 10r] *Esperança Cardenyas [...] dicit* que ella testimoni conegué molt bé al pare fra Salvador de Horta de l'orde de sanct Francesch, que era un home de mediana statura, ple de cara y alegre; he açò dix saber per haver vist en lo monestir de Sancta Maria de Jesús de la present ciutat de Barcelona. Y té recort ella testimoni que, essent casada ab lo primer marit anomenat Mesal Martí Berenguer, sabater natural del regne de Aragó, habitant en la present ciutat en lo carrer anomenat de la Cerròbia, prop de la plassa Nova, vingué a la porta de sa casa un home; y parlant del pare fra Salvador de Horta, demanant-li alguns com li havie anat ab lo pare fra Salvador de Horta perquè dit home abans era *ciego*; e dit home respongué: «Gràcies fas a Nostre Senyor, que m'és anat molt bé perquè aní allà *ciego* y só tornat ab vista». Y los que presents staven li demanaren: «Què veyeu de assi enfora», y ell respongué dient: «Aquella finestra de casa [...] Brenés (que estave algunes quaranta canes lluny de hont ere dit home) veig ben clar, de manera que ab les pregàries he intercessió del pare fra Salvador de Horta he recobrada la vista».

[14, 10v] *Michael Fornells [...] diu* ell testimoni que ha tengut un germà major que ell de edad, lo qual era trencat y li donava molta pena la trencadura y sovint li exia. Y son pare, hoynt la fama del pare fra Salvador de Horta, per les cures maravellosas que Nostre Senyor feya ab intercessió y pregàries del dit pare, determinà dit son pare de aportar aquell fill seu anomenat Mateu a dit monestir de Nostra Senyora de Horta. Y arribats que allí foren, lo pare fra Salvador donà la benedictió al dit Matheu trencat y encontinent restà perfetament curat, he après visqué més de vint anys sens fer moviment algú la trencadura. He açò dix saber ell testimoni perquè dit Matheu era germà seu he a vist aquell abans ésser trencat y après perfetament guarit tant quant visqué. E més se recorda ell testimoni que un altre germà seu, anomenat Phelip, que vuy és viu y està fora de la present ciutat de Barcelona, aurà com vuyt o nou anys que era trencat, y recordant-se que son germà Matheu era curat de la trencadura per intercessió de aquell Sanct de Horta y tenint devotió al matex sanct determinà de anar a la matexa i glésia de Nostra Senyora de Horta, a hont feya los miracles lo sobredit pare fra Salvador. Y axí partí de sa casa, que és en lo bisbat de Urgell; y arribant a la dita i glésia de Nostra Senyora de Horta féu oratió en ella, recordant-se que allí havia estat lo dit pare fra Salvador y que allí matex havia curat a son germà Matheu de la trencadura, se acomenà al pare fra Salvador fent-li oració y pregant-ly lo volgués curar de la trencadura. Y diu ell testimoni que restà encontinent perfetament curat de la trencadura lo dit son germà Phelip e may pus li ha fet mal. Açò diu ell testimoni saber perquè lo ha vist trencat, y sap molt bé que après may s'és quexat, dient que era estat perfetament curat son germà Phelip.

[15, 11r] *Margarita Font [...] dicit* que ella testimoni ha conegut molt bé al pare fra Salvador de Horta, que era home de mediana statura, alegre de cara, y açò en lo temps que estava lo dit pare en la present ciutat, en lo monestir de Nostra Senyora de Jesús, a

hont algunas vegadas ella testimoni per sa devotió anà a prèndrer la benedictió. Y a succehit estos dies atràs que, estant ella molt treballada de dolor de caxals y dents y tenint tota la boca plena de mal, ab tant intenso dolor que pensava perdre lo seny, y tenint la galta inflada; y sabent que la senyora dony-Ana de Sanctmenat tenia un trosset de l'hàbit del pare fra Salvador de Horta, y tocant ab lo trosset de l'hàbit la sua galta que tenia inflada y acomenant-se molt de veres a dit pare fra Salvador, encontinent li passà lo dolor y li cessà tot lo mal y restà perfetament curada.

[16, 11r] *Antonio Joannes [...] dixit* que, essent ell testimoni guardià del monestir de Nostra Senyora de Horta, en lo any mil sinch-cens noranta-y-set fèu renovar y reparar la isglésia de dit monestir, y ab aquexa ocasió fèu llevar de aquella isglésia un llit y uns tapins de un home tollit y una daga que's deya la aportà un home travessada en lo pit, y totes les crosses y mulettes y breguers, les quals coses totes juntes eren en gran número, si bé abans n'hi havia agut molt més; y estes que eren restades les manà ell testimoni com a guardià que era de dit monestir traure-les de allí, com realment las traguéran, a effecte de reparar dita isglésia com està dit. Y entre altres trencats era ell testimoni hu d'ells, essent minyó de tant poca edad que mamava. Y açò sab perquè la mare d'ell testimoni, essent ja frareh, dix: «Mon fill, un altre frare de sanct Francesch vos ha curat de trencadura, perquè essent vós xich que mamàveu vos aportí al pare fra Salvador de Horta y ell ab lo senyal de la Creu vos curà».

[17, 11v] *Petrus Martí [...] dixit* que a sis del mes de octubre de l'any proppassat mil sinch-cens noranta-y-nou ell testimoni se tingué de posar en lo llit per trobar-se malalt sens poder-se valer en ninguna manera de la cama dreta, per causa que la tenia tant endenya e inflada que per a curar-lo fou menester obrir-la per mà de cirurgia sis vegades, unes ab fochs y altres ab diversos instruments de l'art; y durant aquest treball per spay de vuyt mesos sens poder-se llevar del llit may, ni per a oyr missa ni per a fer altra cosa. He açò durà fins tres dies ans de la Assentió proppassada, en lo qual temps se trobava tant mal com per tot lo passat, de tal manera que en la cura leshores s'hi aplicave entre altres medicaments una metxa o cala tant llarga o més que lo dit medins de la mà, que li travessava la cama de part a part. He estant ab aquest treball he afflictió, entengué y li vingué a notítia la fama de les cures maravellozes o miraculoses del pare fra Salvador de Horta, y demanant a un religiós un trosset de l'hàbit del dit pare fra Salvador se'l posà sobre les benes y lligaments que tenia en dita cama, recomenant-se ab devotió al dit beato Salvador, lo qual miraculosament obrà ab ell aquella nit, y axí se pogué llevar y llevà lo dia següent, y après cada dia. Y al cap de tres dies que's seguí lo dia de la Assumptió anà per ses cames al cor y sens ajuda de ningú, y de aquella ora en havant restà la plaga consolidada y closa per totes les dos parts, de manera que no s'hi pogué posar cala ni medicaments alguns perquè restà del tot curada.

[18, 12r] *Joannes Belloch [...] dixit* que ell testimoni ha conegut molt bé al pare fra Salvador de Horta, particularment estant en lo monestir de Jesús de la vila de Reus de l'archebisbat de Tarragona, lo qual pare sempre anava descals y feya grans abstinèncias de menjar y de dormir y tenia moltes oratió. Y se recorda ell testimoni que era tanta la caritat del pare fra Salvador que, per satisfer y donar rahó y consolatió als malalts y a la molta gent que a ell acudia, dexava totalment lo menjar y dormir. Y especialment se recorda ell testimoni que una nit exint de matines, que serien a les dos oras passada la mijanit, passà ell testimoni per lo cor, essent ya fora de allí tots los frares; y véu al dit pare fra Salvador postrat de llarch a llarch ab modo de creu, tenint la fas per terra he hoint de aquell alguns profundos sospirs que a ell testimoni lo mogueren a gran devotió; y ab tot que ell testimoni lo cercava per haver d'ell certa consolatió, emperò vent-lo de aquella manera no volgué dir-li cosa alguna. Vingut lo dia següent, trobant ell testimoni al dit pare fra Salvador enmig de gran tumulto de gent a la qual los donava la sua benedictió, y ell testimoni se agenollà als seus peus e lo pare fra Salvador li digué: «Què vols?», y ell testimoni li respongué: «Vull que'm doneu la sua benedictió perquè stich



molt impedit de la vista, que per anar-se'm acursant he tingut de deixar mos studis». Y llavons lo dit pare fra Salvador mirà a ell testimoni i-l tocà passant-li les mans per los ulls, dient: «In nomine Patris et Fily et Spiritus Sancti, amen». Diu ell que de leshores ensà se li és conservada aquella vista que aleshores tenia, y encara per diversos accidents que li han sobrevingut per spay de quaranta anys o cerca que passà lo demunt y haja ell testimoni perduda la vista quatre o sinch vegadas, sempre emperò ha cobrada aquella de la matexa manera y en lo punt que la tenia aleshores quant lo pare fra Salvador li donà la sua benedictió. E més diu que, essent ell testimoni porter en lo monestir de Jesús de la vila de Reus, un home tocà a la porteria y vingué dient-li: «Pare, vol-me obrir la porta?». Y ell testimoni li obrí y, essent entrat dit home en lo claustro, dix a ell testimoni estes paraules: «Pare, conexeu-me?». Y dient-li ell testimoni que no-l conexia respongué lo home y li dix: «Yo so aquell home ciego natural de les parts de Horta que seguia al pare fra Salvador quant vingué assí a Reus y après lo he seguit fins a la ciutat de Barcelona per a que-m curàs, y gràties a Nostre Senyor que, vista la mia perseveràntia, lo dit pare fra Salvador me ha curat y veig molt bé». Y demanant-li ell testimoni a l'home si era estat ciego, lo dit home li dix que sí, y que tostemps altri lo havia guiat y ara se'n tornaria a Horta ab la vista cobrada per a fer allí lo que lo dit pare fra Salvador li havia manat.

[19, 12v] *Pater frater Joseph Homs [...] dixit* ell testimoni que los primers dias del mes de abril del present any de mil y sis-cents, trobant-se ab un gran accident d'exanglot que li durà per spay de vuyt dies continuos, que no li donava casi lloch de respirar, y los últims dies lo apretà tant que tots lo tenían per mort, perquè li venían set o vuyt exanglots tots junts y ell testimoni creya certíssimament que havia de morir, perquè havent en dits dies aplicats diversos remeys axí per via de metjes com per medicines, ningú li aprofità, ans bé li multiplicaren y agravaren los matexos accidents. Y axí, vent-se ell testimoni ab gran perill de la vida, de facto reclamà en aquella necessitat al beato pare fra Salvador de Horta, del qual tantes marevellas havia hoit; y fent-se portar del seu hàbit se agenollà demunt del llit a hont stave agegut y prenent-lo ab gran devotió digué estas paraules: «Beato pare Salvador, ajudau-me en esta gran necessitat, que yo promet tota ma vida fer-vos commemoratió cada dia». Havent besat y posat-se en la boca lo hàbit, en lo matex punt fonch deslliurat del sobredit accident y restà perfetament curat, confessant y testificant ell testimoni que lo pare fra Salvador lo ha deslliurat del perill de la mort en què stave.

[20, 13r] *Pater frater Galserang Milà sacerdos [...] dixit* que essent ell testimoni novici en lo monestir de Sancta Maria de Jesús de la present ciutat de Barcelona, servint en la enfermeria per obedèntia, véu diverses voltes que, essent arribat novament lo pare fra Salvador de Horta al monastir de Jesús, lo qual venia del monestir de Nostra Senyora de Horta, que molta gent he gran concurs, que éran millanars de persones, venien a cercar al dit pare fra Salvador entre aquells molts malalts y detinguts de diverses enfermedads, los quals havent rebuda la benedictió del dit pare fra Salvador se n'anaven curats y remediats y en senyal de la sua cura dexaven allí, en Jesús, croces, braguers he altres instruments que per adjutori de ses indisposicions y malelties portaven. Y recorda's molt bé en particular ell testimoni que en la enfermeria de dit convent de Jesús restave un frare sacerdot anomenat fra Ortis, lo qual no era de la província sinó foraster, lo qual frare per més de un any havia que estava en lo llit de tal manera que no-s podia valer ni ajudar-se en res, sinó sempre jagut he sens poder-se mòurer per a cosa alguna de sa persona, per quant stava tollit de tots sos membres y estava tant flach y perdut que no li faltava sinó morir, perquè havent-li aplicats tots los remeys que millor pogueren ningú li aprofità. Y lo dit malalt no tenia altra speransa de remey en esta vida sinó la vinguda del pare fra Salvador, la qual estave sperant ab gran desig. Y quant sabé que dit pare fra Salvador era arribat en aquell convent, procurà ab molts prechs le-y fessen venir allí, y lo dit pare fra Salvador hi vingué en presència d'ell testimoni y li donà la benedictió en nom de la Sanctíssima Trinitat, y ell testimoni véu per sos ulls que lo dit sanct fray Ortis comensà a millorar de tal manera que dende aquell punt que dins tres o quatre dies se llevà del llit y estigué bo y tornà gros y tantost digué missa y restà curat perfetament, y

après se n' anà a sa terra. E més se recorda ell testimoni que sent conventual en lo monestir de Bell Puig, que és una vila en lo camp de Urgell en Cathalunya, la qual vila era de Hn. don Fernando Ramon Folch de Cardona, almirant de Nàpols he duch de Soma, lo qual duch havent manat donar una col·latió a tots los frares del convent en son ort, demanà als pares, junctament a ell testimoni, en quin consepte y opinió tenien al pare fra Salvador de Horta, lo qual aleshores li apar que estave en lo monestir de Nostra Senyora de Reus, poch abans que se n'anàs a Serdenya. Y los dits pares respongueren que'l tenian per molt bon frare y molt gran sirvent de Déu, he leshores digué lo dit almirant don Ramon: «Lo tenen en aquexa opinió y jo lo tinch per sanct, per quant en los dies passats comunicant-lo jo y parlant ab ell molt en particular, me digué diverses vegades los treballs y perills en què yo me hauria de veure en los devenidors, y me'ls digué y declarà tant en particular que après, esdevenint-se les coses que'm havia dites i o pronosticadas, vinguí a comprendre que lo dit pare fra Salvador tenia sperit de professia; y en aquesta opinió y de home sanct lo he tingut y tinch». Y açò dix lo dit almirant de sa boca, essent tornat poch havia dels regnes de Castella, a hont li succehiren les coses predites de les quals lo pare fra Salvador li havia pronosticat y predit. E més se recorda ell testimoni que algun temps abans que no's succhís lo que té dit de l'almirant, anant ell per la obedèntia de Servera a Horta, passà per la ciutat de Lleyda, que és en lo camí; y entrant en dita ciutat de Lleyda li digué una senyora, la qual era muller de un Pere Rubió, doctor en drets y catedràtich de dita universitat, que pus ell testimoni anava a Horta li havia de fer plaer de portar una carta y uns stadals de ser per a Nostra Senyora de Horta, de donar-ho tot al pare fra Salvador, al qual ella devia molt perquè estant ella los anys passats molt desconsolada per no haver may parit, havent molts anys que era casada, se llansà als peus del dit pare fra Salvador pregant-li ab moltes llàgrimes que li donàs fruyt de son matrimoni; y aleshores lo dit pare fra Salvador li féu lo senyal de la creu y la exortà he dix que no jugàs si volia tenir fills de benedictió (perquè ella tenia costum de jugar a cartas); y ella lo-y prometé y per llavors cessà el costum que tenia de jugar, y encontinent fonch Nostre Senyor servit que-s trobàs prenyada, y justament al cap de nou mesos parí una filla. E trobant lo dit pare fra Salvador a la dita senyora Rubiona, la qual era anada a Nostra Senyora de Horta per sa devotió he per a veure al pare fra Salvador, parlant ab ella li dix estas paraules: «Si vols que aquesta minyona visca no tornes a jugar». He tot açò referí y comptà la dita senyora Rubiona a ell testimoni com té dit; dient-li també ab molt gran sentiment y llàgrimes que poch havia que dita minyona li era morta. Y axí ell testimoni se despedí de dita senyora Rubiona y féu son camí per a Horta, he arribat que fonch al dit pare fra Salvador que era cuyner del convent, encontinent ell testimoni saludà al pare fra Salvador dient-li de que la senyora Rubiona li besava les mans. Sens dir-li altra paraula respengué promptament lo pare fra Salvador he dix: «Bé merex aquesta senyora lo que li ha esdevingut, perquè si ella no hagués tornat a jugar com yo li havia dit no li fóra morta la miyona. Ara no sé com farà, que per ventura no-n tindrà més». De les quals paraules ell testimoni restà molt admirat y spatat, que sens haver donada-li la carta que li aportà ni dir-li altra paraula, acertà a dir lo que la dita senyora Rubiona havia dit a ell testimoni.

[21, 14v] *Frater Paulus Serra ordinis sanctis francisci [...] dixit* que ell, essent testimoni secular y jove de quinze anys en la vila de Reus de l'archebisbat de Tarragona, vehent que molta gent anava al monestir de Nostra Senyora de Jesús de dita vila per a besar al pare fra Salvador la mà, lo qual leshores estava en dit monestir cuyner, y vehent lo dit pare fra Salvador a ell testimoni entre altra gent, li donà mansament un bofet a la galta y li dix afirmativament: «Tu seràs dels nostres». He si bé ell testimoni no entengué aleshores per què li deya aquelles paraules, emperò après que fonch frare de la religió del pare Sanct Francesc y recordant-se ellas, havent passat spay de sinch o sis anys de quant les hi digué fins que se féu frare, leshores vingué a entendre haver-les-hi ditas lo dit pare fra Salvador per quant ell testimoni havia de ésser frare de la dita religió de Sanct Francesc com vuy és. De hont ell testimoni sempre ha cregut y tengut per molt cert que lo pare fra Salvador de Horta era home sanct i que tenia sperit de professia.

[22, 14v] *Francisco Marsal [...] dixit* que ell testimoni conegué, parlà y conversà ab lo dit pare Salvador de Horta, que era de mediana estatura, ple de cara y alegre. Diu ell testimoni que hoint la fama de les cures maravelloses que dit pare fra Salvador feya en lo monestir de Horta y estant ell testimoni servint en dit monestir son benefici en la isglésia de dit monestir de Pedralbes, li donà Nostre Senyor una gran malaltia de febres contínues, les quals per spay de vuit mesos mai lo deixaren. He axí determinà de anar com de fet anà tenint dites febres contínues al monestir de Nostra Senyora de Horta per a que dit pare fra Salvador lo curàs. He arribat que fonch se agenollà devant del pare fra Salvador pregant-lo li donàs la sua benedictió, que confiava molt que per aquex medi Nostre Senyor lo curaria de ditas febres. Y lo dit pare fra Salvador li donà la benedictió y li tocà la galta he li dix: «Confia en Nostre Senyor, que ell te curarà». Y diu ell testimoni que après de haver rebuda la benedictió de dit pare fra Salvador, tantost se trobà sens febra y arribà a sa casa perfectament curat, y tots los qui'l veren quant fonch tornat amb salut se spantaren de veure'l, perquè quan se n'anà stave tant dolent y ab tals febras contínues que pensaven moriria per lo camí. E més diu ell testimoni que anant a Horta en aquest matex camí y en esta matexa vegada una cosina sua casada en Vilafranca del Penadés de aquest bisbat de Barcelona, vent-lo anar tant malalt y tenint tan bella devotió de veure al sobredit pare fra Salvador per la gran fama dels seus miracle, anà en companya sua y de son marit a Horta. Y en lo camí, passant una riera, caygué de l'animal y ferint amb una pedra de dit riu se li trancà lo cap y se li féu una obertura que y entrave una cala. Y arribant de aquella manera a Horta anà junctament ab ell testimoni a prendre la benedictió del dit pare fra Salvador, y tantost restà allí perfectament curada com si no agués tingut mal algú en lo cap, i tornà a sa casa que tenia en Vilafranca tant sana com isqué y las veñnas que havien sabut que era cayguda de l'animal y que se havia trencat lo cap li dèyan y demanaven: «És gran lo trench que us haveu fet en lo cap?». Y ella los mostrà lo cap y digué com se veyà clarament que no y tenia mal algú, y comptà a totes les vehines que havent-li donat lo pare fra Salvador la benedictió, no sentí mal algú y que era restada del tot curada. E més diu ell testimoni que véu allí en Horta al temps que prengué la benedictió del dit pare fra Salvador que y havia senyoras de Castella, de Aragó, de València y de altres Regnes, que entre tots li aparegué que serien passadas de dos milia personas, que tots venien per a pendre la benedictió del dit pare fra Salvador. E més diu ell testimoni que dins la isglésia de Nostra Senyora de Horta véu per sos ulls aleshores que havia més de tres carretadas de braguers, cresses de tollits he altres coses; y per los camins trobà dit testimoni gran concurs de malalts que anaven a dit pare fra Salvador y altres que restaven curats antes de arribar.

[23, 15v] *Pater frater Joanes Oliva [...] dixit* que ell testimoni ha conegut molt bé al pare fra Salvador de Horta en lo monestir de Jesús de la present ciutat de Barcelona, que era vingut del monestir de Nostra Senyora de Horta; he allí acudí moltíssima gent que vingueren tras d'ell per les obras miculosas que feya de curar malalts de diverses malalties. Y ell testimoni aleshores estava amb treball y pena de mal de orella, de la qual li corria molta posterna y matèria. Estant en la enfermeria y venint lo pare fra Salvador a ella, anà ell testimoni a pendre la sua benedictió e dit pare fra Salvador li dix: «Vine assí, bouet. Què tens?». Y ell testimoni respongué dient: «Tinch gran mal de orella que m dóna molta pena». Y aleshores lo pare fra Salvador li féu lo senyal de la creu en la orella y en la matexa hora restà sanat perfectament, que may pus li ha fet mal.

[24, 15v] *Hieronima de Cardona [...] dixit* qu'ella testimoni conegué al pare fra Salvador de Horta, que era un home de mediana statura, ple de cara y alegre, perquè vingué en aquella isglésia amb gran concurs de gent que'l seguia per a que per intercessió sua restassen curats de diverses malaties que tenían. E més en particular diu que entre altres persones vingué un home siego, lo qual ab veu digué que havia cobrada la vista estant en la present isglésia de lo dit pare fra Salvador donant la benedictió; y ella testimoni y altres senyores monjes cridaren al dit home y lo feren venir a les rexas de la isglésia per a veure lo miracle que lo pare fra Salvador havia obrat ab ell, i tots veren que dit home

havia cobrada la vista en la matexa hora que havia rebuda la benedició del dit pare fra Salvador. E més diu ella testimoni com havent anat a la guerra de los Germans lo Hn. y Ex.m senyor don Joan de Cardona, vuy visrey de Navarra, germà seu, y don Phederic de Cardona son cosí, digué ella testimoni al dit pare fra Salvador que els acomenàs a Déu ab ses orations, y lo dit pare fra Salvador li respongué: «Mal consell an tingut de anar en aqueixa jornada». Y ella testimoni se alterà pensant-ne dels dos algun succés y lo pare fra Salvador li dix: «No te alteras, prega a Déu per ells». Y ella testimoni replicà dient-li si moririen en aquella jornada, he dit pare fra Salvador li respongué dient: «Per los treballs que ton germà patirà aquesta vegada, per aquells matexos ha de venir a muntar molt y ha de ser molt afavorit del rey, que bé li pagarà pres a sos treballs. Y don Phederic ton cosí lo rey del Cel lo ha de remunerar». Y ella testimoni replicà dient-li: «Doncs, pare, mon cosi mort és?». He dit pare fra Salvador respongué: «No se poden dir morts los que Déu remunere en lo cel». E diu ella testimoni que no passà un mes après que vingueren com a son germà, que vuy és visrey de Navarra, lo portaren per sclau a Constantinoble, y don Phederic fonch pres y sclau y morí, e tota la armada que anà als Germans se perdé, per lo qual diu ella testimoni que conegué verdaderament lo sperit de professia del dit pare fra Salvador de Horta ha succehit tot a la lletra com ell digué, ço és que la armada se perdria, que son germà tindria treballs he après tindria gran favors y honerosos càrrecs, com de leshores ensà y vuy essent visrey de Navarra los ha tingut; he que don Phederic moriria, com de fet morí en dita jornada. E més diu ella testimoni que en aquest monestir de Nostre Senyora de Pedralbes hi havia una religiosa de temps antich anomenada Magdalena de Torrellas, la qual estant ab alguns treballs spirituals y escrúpols per ser bona religiosa, vehent que dit pare fra Salvador estava en la present isglésia hi parlà a la rexa de la isglésia, e acostant-se y pregant-lo que la acomenàs a Nostre Senyor perquè estava molt temnerosa de si Nostre Senyor li perdonaria ses culpes. E dit pare fra Salvador li dix que tingués gran confiansa en Nostre Senyor, que li feria grans mercès, perquè ella li havia fet un gran servici. E dient-li la dita religiosa: «Pare, quin servici puch jo haver fet a Déu per lo qual meresca que ell me fassa a mi tant de bé com diu?». Y ell li respongué: «Recorda't que quant ton pare secretament te presentà un breu del papa que poguesses eixir del monestir tu renuntiares y mal volgueses acceptar. Sabràs que has fet per açò un gran servici a sancta Clara y ella prega per tu, y Déu te ha de fer gran bé per açò». E la dita religiosa restà fora de si y spantada, perquè fonch veritat lo del dit breu y son pare d'ella haurà molts anys que era mort y solament ella y son pare ho sabien. Y aquest negoci contengué a dita religiosa abans que dit pare fra Salvador fos nat en el món y era impossible per via alguna, sinó que Nostre Senyor le-y revelà en aquella hora perquè aconsolàs en aquella religiosa serventa sua que tant affligida estava he perquè se animàs més a servir a Nostre Senyor de allí al devant. E açò dix ella testimoni saber-ho perquè la matexa religiosa sobredita, dona Magdalena de Torrelles, la qual visqué après de açò alguns anys y quant morí tenia vuytanta anys ho més, ho referí vivint a ella testimoni y a les demés religioses del present monestir. E més diu ella testimoni que, sabent que una dama de Barcelona estava a la mort essent donzella, que estava en una torre cerca del present monestir de hont venia dit pare fra Salvador de visitar-la, demanaren ella testimoni y altres religioses si moriria prest, y ell respongué: «No morirà de aquest malaltia, ans bé serà casada y tindrà fills». Y ha succehit de la matexa manera y vuy és una anomenada dona Isabel Pujadas, y ara Sant Climent. Y aurà de açò cerca quaranta anys. Y ab açò conegué ella testimoni y les demés religioses dels present monestir que dit pare fra Salvador tenia sperit de prophesia.

[25, 16v] *Thomas Salvador [...] dixit* que ell testimoni conegué al pare fra Salvador de Horta, que era de mediana statura, gros de persona y alegre de cara. Y la conexasa fonch perquè, estant ell testimoni en la ciutat de Çaragossa en Aragó en casa de donya Eleonor de Sanct Àngel, tenia la dita senyora un fill anomenat don Francisco de edad de tres anys o poch més, lo qual ere trencat de les dos parts e li exia desmesuradament la trencadura. He oint la fama de les cures maravellozes que Nostre Senyor obrava per medi del pare fra Salvador de Horta, anà personalment a hont lo dit pare estava, partint

de Çaragossa he portant en companya sua quatorse personas per ser senyora principal, una de les quals era ell testimoni. E demenant a tota la gent que venia de Horta per ser curats de ses enfermetats que com los havia anat, responían que restàvan perfetament curats ab la benedictió que aquell sanct home de Horta los havia donat. He axí ella anava ab més fe i devotió, desijant arribar a hont dit pare fra Salvador estava. E diu ell testimoni que estant en la vila de Alcanybir de dit regne de Aragó, a una jornada abans de arribar a Horta a hont dit pare fra Salvador estava, volent posar en lo llit a dit son fill don Francisco lo trobaren perfetament curat sense senyal algú de trencadura. Y ell testimoni ho véu de sos ulls y se manifestà aquella cura maravellosa per tot aquella vila de Alcanibir. E diu ell testimoni que al sendemà anaven a Horta per a fer gràties a Déu Nostre Senyor y per a pendre la benedictió del dit pare fra Salvador, e quant arribaren dix lo pare fra Salvador a la dita dona Eleonor abans que ella li digués cosa alguna que cercàs: «Ja tens lo que volias. Confessa y combrega y fes gràties a Nostre Senyor». Y diu ell testimoni que tots conegueren que dit pare fra Salvador tenia sperit de professia junctament ab la gràcia de curar. E més diu ell testimoni que tornant de Horta a Çaragossa en lo matex camí, he arribant un vespre a la vila de Fuentes junct a Çaragossa, havia arribat allí també un home castellà que anava a Horta per a ser curat de una grave enfermedad que tenia (y com de leshores ensà han passat més de quaranta anys no's recorda ara ell tesimoni quin mal tenia dit home; sí que sap que dit malalt, no podent anar per ses cames, anave a cavall ab un borrico). He alguns li digueren en dita vila de Fuentes que ja no trobarie al dit pare fra Salvador en Horta, perquè de allí lo havien mudat en altre monestir. Y dit home se afligí tan que digué: «Oh desdichado de mí, que después de tanto camino no podré hallar a este sancto para que me cure». Y lo dit home se n'anà plorant a la iglésia de la dita vila de Fuentes y se posà en oratió y digué: «Oh madre de Dios de Horta, ayudadme, hazéme a'ssaber, Señora, en dónde está este bienaventurado fray Salvador para que tenga yo remedio desta grave enfermedad que padesco». Y en la matexa hora restà aquell home perfetament curat y encontinent se donà lo miracle per aquella vila de Fuentes. He açò diu ell testimoni saber-ho perquè la dita dona Eleonor comptà de què manera era curat son fill don Francisco de la trencadura abans de arribar a Horta, com ha dit de sobre; e li digué lo succés de la cura del sobredit home, que aquell matex dia havia succehit en dita vila de Fuentes. E enviaren a cercar lo dit home ja curat, que'l volien veure; he trobaren que era ja partit per a tornar-se'n a sa casa en Castella. Y diu ell testimoni que de açò se'n llevà acte de notari per memòria en dita vila de Fuentes dit dia.

[26, 17v] *Catherina Sanct Just vidua relictæ honorabilis Joannis Sanct Just [...] dixit* que ella testimoni tenia un germà anomenat Pere Marsar de edat de quatre anys, lo qual era trancat de las dos parts. Y sa mare hoint dir algunes persones les cures maravelloses que lo dit pare fra Salvador de Horta feya ab lo senyal de la creu determinà de aportar com de fet lo aportà a Horta, a hont dit pare fra Salvador estava. Y havent dit minyó trencat rebuda la sua benedictió, se'n tornà a sa casa; y arribant a un riu enconstrà a unes senyoras que anaven a Horta, les quals li demanaren si era curat lo minyó, y ella respongué y dix que lo minyó encara portave lo breguer y que encara no era curat. E les dites senyores li digueren: «Vós haveu tinguda pocha fe, perquè en la matexa hora que lo minyó ha rebuda la benedictió del pare fra Salvador li havían de llevar lo breguer al xich y dexar-lo allí, y si ho haguessen fet de aqueixa manera lo minyó aguera restat curat». Y llavons la dita sa mare, en presència de aquellas senyoras, delligà lo breguer al dit minyó trencat y li donà a aquellas senyoras y los dix: «Pus van V.M. a hont sta lo pare fra Salvador a Horta, porteu-li aquest braguer y digueu-li que pregue per aquest minyó trencat». Fonch cosa miraculosa que tantost que li llevaren lo braguer y lo enviaren al pare fra Salvador lo dit minyó restà perfectament curat de la trencadura, y havent viscut més de quaranta anys après may pus li ha hexit dita trencadura. E més diu ella testimoni que en lo matex camí anà ab sa mare un cosin germà seu anomenat Andreu Ferrer, natural de Sancta Coloma de Queralt, lo qual tenia lo mal incurable de asma de pits que apenas podia parlar; y arribat a hont stave lo dit pare fra Salvador de Horta li pregà lo volgués remediari de son treball, y lo dit pare fra Salvador li donà la sua benedictió y restà perfectament

curat com si may hagués tingut mal algú. He tot lo sobredit sab ell testimoni ésser veritat perquè ella de sos propis ulls ha vist als dits son germà y son cosin germà ab les sobredites enfermedats y après los ha vists perfetament curats com de dit sobre.

[27, 18r] *Joseph Merser [...] dixit* que ell testimoni tenia un germà trencat de dos parts de hoí dir a sa mare que lo portà al pare fra Salvador de Horta y donant-li la sua benedictió restà curat. He més diu ell testimoni que tenia un cosin germà que tenia un enfermedad casi incurable, he segons ell matex [il·legible] dix anà al pare fra Salvador de Horta he donant-li la sua benedictió restà curat. He açò diu ell testimoni saber perquè ocularment los ha vists curats y de la manera que de sobre ha dit sabie les enfermedats que tenían.

[28, 18v] *Antonio Sola [...] dixit* que ell testimoni conegué molt bé al pare fra Salvador de Horta y en sa vila del Vendrell, que era un home de mediana staura, ple de cara y alegre. Y diu ell testimoni que, essent de edad de nou anys, tingué una malaltia de la qual restà sort del tot; y havent ya quatre anys que tenia dit accident de sordaria, son pare, ohint la fama de les cures maravoloses que lo pare fra Salvador de Horta feya, lo aportà a ell testimoni a hont lo dit pare fra Salvador estava en Horta. Y abans de partir del Vendrell, sabent que lo pare fra Salvador manava a tots que confessassen y combregassen abans de demanar a Nostre Senyor alguna gràtia, per dita causa lo pare y germà de son pare que l'acompanyà fins allà combregaren y confessaren junctament abans de partir del Vendrell. He axí portaren a ell testimoni al dit pare fra Salvador de Horta; he arribat que foren a Horta anaren dret per a pendre la benedictió de dit pare fra Salvador, he havent-la rebut de poch après ell testimoni restà perfetament curat, cobrant la oyda com al dit present la té. E més diu ell testimoni que ha vist de sos ulls moltes persones de diverses malalties que en dit temps eren anats a Horta per a demanar salut al dit pare fra Salvador, y tots restaven curats y se n'anaven molt aconsolats, de manera que uns dexaven allí les crosses y breguers y altres insígnies de ses malalties, y altres per sa devotió se les ne aportaven a ses cases per memòria de les cures maravoloses que dit pare fra Salvador havia obrat en ells. E més diu ell testimoni que en dit temps véu allí en Horta y per los camins tant gran consurs de gent que seria impossible comptar-los, perquè n'i hauria de Castella, de València, de Aragó, de França y de altres parts.

[29, 19r] *Antonio Massip [...] dixit* que essent ell testimoni secular lo any mil sinchcents sinquanta-y-hu, y estant en servici del duch de Sogorb don Alonso de Aragó, fill de l'infant don Enrrich per altre nom anomenat lo Infant de Fortuna, y essent lo dit duch don Alonso visrey de València, anà personalment ell testimoni acompanyant al duch, a la duquessa y a casi tota la cavalleria de València, axí dames com cavallers, al monestir de Mia Senyora de Jesús de la dita ciutat de València; y véu allí tanta multitud de gent que de tot lo regne y altres parts havien acudit ab diverses enfermedats que seria impossible poder dir lo número de aquella. Y perquè tots poguessen alcansar la benedictió del pare fra Salvador havían ordenat tota la gent com si fosen los carrers, a una part y altra repartida la gent, y axí entrava per un carrer de aquella gent y, donant a cadahú la benedictió y a besar la mà, passava après a l'altre carrer de l'altra gent, y lo duch de Sogorb y la duquessa ab tota la cavalleria y dames un carrer. He passant lo pare fra Salvador, estant tots agenollats, donà la benedictió al duch, duquessa, cavallers y dames, com als demés; y a ell testimoni, que present stave. Y acontengué estant tots de aquesta manera prenent la benedictió que vingué y arribà a la portaria del dit monestir de Jesús de València lo ministre general de la religió ab molt fausto y acompanyament de frares, que li parex a ell testimoni que venia de la ciutat al monestir. Y com lo duch y la duquessa ni altre persona alguna se mogués per a fer cortasia o reverència al dit general, hoí ell testimoni, que estave prop d'ell, que lo general digué aquestes paraules: «Valme Dios, ¿y qué gente vana es esta de Valencia, que viene un general dende Roma cargado de indulgentias y perdones y que puede bendezir cuentas, y no hazen caso dél ni vienen a pedírselas y se van tras de un hombre simple y idiota como este lego». Y ell testimoni estigué admirat de veure que un general de la religió de Sanct Francesch dels Observans tingués tanta

supèrbia y altivès y que fes tant poch cas de un home que tot lo món lo tenia per sant. E més diu ell testimoni que en los següents dies a estos los frares de Sancta Maria de Jesús de València fèyan una professó a la seu per la nova electió de un provincial, en la qual anave lo dit ministre general presentialment; y quant foren en lo carrer de Sanct Vicent, carregà tant gran multitut de gent sobre lo pare fra Salvador que a trossos li llevaren tot lo àbit y la túnica, de manera que havent parat la professó, que no podia anà avant, lo ministre general lo manà tancar dins de una casa de aquell carrer, he axí pogueren passar avant ab la professó que anava a la seu. E més diu ell testimoni que en aquel matex temps hoí dir que havie fets molts miracles per aquexes parts de la gran pesta. De València se'n vingué a viure en Barcelona, y parlant ab un gran amich seu anomenat M. Garsia, que era secretary de la Sancta Inquisitió, home de molta stima y valor, y seria lo any mil sinch-cents sexanta poch més o menys, li persuadí que se fes ell testimoni capellà; y com may ho havie pensat fins aleshores ne estava molt apartat, he aquell amich seu lo portà un dia al monestir de Jesús de la present ciutat de Barcelona, a hont aquells dies avia arribat lo pare Salvador, he parlant ab ell lo dit M. Garsia li dix: «Pare, diga-li a aquest jove que es fassa capellà y servesca a Déu». Llavons el testimoni respongué: «Yo m'e criat tota ma vida en palatio y no he studiat, com voleu que sia capellà?». Y lo pare fra Salvador li dix: «Fes-te capellà, perquè en la casa de Déu més se guanya ab la consientia neta y pura que ab lletras». Y diu ell testimoni que se li imprimiren aquelles paraules del pare Salvador de tal manera en lo seu cor que sens altre consell se feu capellà y ho és vuy. E més diu ell testimoni que tornant-se'n de Jesús a la present ciutat de Barcelona, lo matex dia, ab lo M. Garsia sobredit, y parlant de les obres maravellosas y sanctedat del pare Salvador, li digué a ell testimoni lo dit M. Garsia estas paraules: «Yo tinch per cert que aquest home és sanct perquè parlant ab ell un dia y dient-li que lo monestir de Jesús de Barcelona tenia bona entrada, perquè tenia aquella image de Nostra Senyora sobre la porta de la isglésia, y me respongué lo pare fra Salvador: “Yo he de anar d'ellà del mar y també hi a un monestir que té un porxo en la isglésia y sobre la porta hia un image de Nostra Senyora petitoya i molt bonica”, y açò fonch segons demunt [il·legible]», ell testimoni referit lo any mil sinch-cents sexanta, que fonch sinch anys abans que lo pare fra Salvador se embarcàs. I axí ell testimoni tenia molt per cert que lo dit pare fra Salvador tenia sperit de professia. E més diu ell testimoni que essent ja sacerdot lo any mil sinch-cents sexanta-y-dos poch més o menys he trobant-se en la vila de Falset, de hont és ell natural, hi havie un capellà nomenat M. Joan Xemeno, lo qual era trencat de les dos parts. He dient-li ell testimoni y los altres capellans que anàs a Horta per a ser curat com altres hi anaven, y lo dit capellà no tenia molta gana de anar-hi; y ell testimoni y los altres lo importunaven y induïen per a que y anàs, y ell los digué: «Yo y aniré: si·m val que·m valga, i si no·m val que no·m valga». Anà lo dit capellà a Horta y agenollant-se enmig de gran multitut de gent per a pendre la benedictió del pare fra Salvador. Y quant arribà a hont stave lo capellà sobredit agenollat, fent-li lo senyal de la creu li digué: «Si te val que te valga, si no que no te valga». Tornà lo dit capellà a Falset sense ser curat de la trencadura, y demanant-li ell testimoni y los altres capellans si havie curat, lo dit capellà los respongué: «O aquest frare és sanct ho té algun diable». Y ell testimoni li digué per què u deya, y lo dit M. Aximeno li digué: «Ab tots feya la creu i·ls deya: “In nomine Patris et Figly et Spiritu Sancti”, y quant arribà a mi em fèu sa creu y me digué: “Si te val que te valga y si no te val que no te valga”». Y axí ell testimoni y los altres capellans que presents estaven tenían per cert que lo pare fra Salvador tenia sperit de professia, pus conegué la poca fe de aquell capellà. Y li referí las paraules que dit capellà havia dit a ell testimoni y a altres en Falset, ans que partís per anar a Horta.

[30, 20v] *Jacobus Villalta [...] dixit* que essent ell testimoni xich de tres anys fins en quatre, era trencat de las dos parts; he havent fet sos pares tots los remeys possibles per a curar-li la dita trencadura, may li aprofità remey algú de quants feren. Y sent divulgada per tota Cathalunya la fama de las curas maravellosas que lo pare fra Salvador de Horta feya, determinaren de aportar-lo a Horta com de fet lo aportaren a ell testimoni; y arribats que foren, lo posaren devant del pare fra Salvador, pregant-li volgués curar aquell minyó

que estava trencat, que ab aqueixa confiansa eran vinguts dende sa terra. Y lo pare fra Salvador donà la benedició a ell testimoni he li tocà la galta, y en lo matex punt restà curat perfetament com vuy està, sens que tinga senyal de que hagués may tingut trencadura. Per lo que ell testimoni he sos pares tot lo temps que visqueren sempre han publicat aquest miracle que lo pare fra Salvador de Horta féu en ell, tenint per molt cert axí per aquest miracle com per tots los demás que d'ell se compten que lo dit pare fra Salvador era home sanct y que Nostre Senyor lo volia molt, pus ab tanta facilitat socorria a les necessitats de cadahú.

[31, 20v] *Cipriano Flaquer [...] dixit* que anant ell testimoni en lo mes de maig del present any ab la sua nau carregada de draps a Sicília, havent partit de la present ciutat y port de Barcelona, quant fonch sobre la isla de Sardenya isqueren-li dos naus de inglesos, enemichs de la nostra sancta fee cathòlica, los quals li donaren cassa he se li acostaren quant podian per a combatre he pendre-li lo vexell. He com açò duràs per moltras horas del dia, y ell testimoni ab la sua se posassen a punt y aparallassen per a combatre ab ells y resistir-los, se véu ell testimoni y los qui ab ell estaven ab gran afflictió, perquè los enemichs éran inglesos heretjes los quals apòrtan gran artillaria y aparell de foch y molta gent de combatre, y éran dos naus, la una més grossa segons a paria que la que ell testimoni portava y l'altra seria poch menys; y havent passat gran part del dia que li donaven cassa, recordà's ell testimoni que aportava en los pits un tros de l'hàbit del pare fra Salvador de Horta, del qual havia ell testimoni hoït grans miracles. He axí ell testimoni, confiat de que lo beato pare fra Salvador de Horta lo podia ajudar ab aquella afflictió he treball, alsant las mans al cel ab la afflictió que tenia dix estas paraulas: «O beat pare fra Salvador de Horta, ajudau-me en aquest treball he lliurau-me de aquestos enemichs de la sancta fee cathòlica, que pus Nostre Senyor ha fet altres cosas per vós pregau-li que vulla fer aquesta». He diu ell testimoni que havent dit estas paraules, estant mirant a l'enemich que li venia de sobra, véu per sos ulls que las dos naus dels inglesos feren si amolla; y cridant a un mariner li dix: «Mira aquellas naus lo que fan», he lo dit mariner li dix: «Capità, les naus fan si amolla». He en lo matex punt y hora les naus dels inglesos los dexaren de perseguir he se n'anaren per altre camí. Y ell testimoni ab la sua nau y la sua gent restaren lliurats de aquell treball y perill tant gran de perdre la vida y la roba per intercessió y pregàries del beato pare fra Salvador de Horta, al qual ell de bon cor he ab gran confiansa se encomanà. Y ell testimoni ho té per gran miracle, perquè fonch instantàneament obrat. He axí ho confessa y jura y testifica.

[32, 21r] *Matrona Benaguera uxor honoris Severi Benaguera [...] dixit* que ella testimoni en lo mes de juny proppassat tenia una mamella unflada y molt dura y li causà grans febras, ab les quals vingué a estar tant mala que arribà a estar desvariant. He los metjes determinaren de obrir la mamella ab cautiris de foch, o altrament ab ferro, y com estava la mamella tant dura aplicaren-li remeys per a ablanir-la. Y com ningun remey li aprofitàs y estigués ab gran perill de la vida, determinà de acomenar-se al pare fra Salvador de Horta del qual havia entès grans maravellas, y axí demanà a un religiós que li donàs del seu hàbit. Y ella, ab la mayor devotió y llàgrimas que aquella gran malaltia y dolor li donà lloch, prengué lo tros de l'hàbit del pare fra Salvador y, posant-lo sobre la mamella unflada y dura, dix les següents paraulas: «Pare beato fra Salvador, ajudau-me en aquest treball y pregau a Nostre Senyor me vulla lliurar de aquest gran mal, que yo promèt de ser vostra devota y dir-vos cada dia un *Pater Nostre* y una *Ave Maria*. Y ella testimoni diu que en la matexa hora comensà a reposar, y adormint-se aquella nit se despertà moltes vegades parexent-li que lo benaventurat sant estava allí. Y arribat al matí y mirant-se la mamella no hi trobà durícia ni unflor ni mal algú, y ella restà sens febra y conegué clarament que lo benaventurat sanct a qui se havia acomenat la havia curada, y se llevà sana y sens mal algú. Y axí ho testifica, dient que lo té per gran miracle, perquè ella se tenia per cert que havia de morir de aquella enfermedad y los barbers dèyan lo matex per ser lo mal gran y perillós.



## EN TIÀ DE SA REAL, UNA FORMA HAGIOGRÀFICA

Josep A. Grimalt

Universitat de les Illes Balears

### Introducció

El tom V de l'*Aplec de rondaies mallorquines d'En Jordi d'es Racó*, d'Antoni M. Alcover, recollia uns textos varis que, tot i procedint de la tradició oral, en rigor no els podem considerar rondalles perquè els fets que s'hi contenen no hi són presentats com a imaginaris o bé no tenen caràcter narratiu: hi trobam llegendes, creences, supersticions, interpretacions de fets naturals, relats etiològics, etc. Molts d'aquests textos estan agrupats en sèries, els títols de les quals ens donen idea del contingut de cadascuna: *Ecos de la vida de Jesús, Maria i Josep, Ressonàncies de l'Antic Testament, Bruixes, bruixots i fullets, El Rei En Jaume dins la vida del poble mallorquí, Sant Vicenç Ferrer dins la memòria del poble mallorquí* i *En Tià de Sa Real*.<sup>1</sup> Aquestes tres darreres reuneixen tradicions d'altres tantes figures, de característiques ben diferents, però amb un tret comú: el de correspondre's amb personatges històrics.

La sèrie *En Tià de Sa Real* consta de trenta-un episodis numerats o «passos», com els anomena Vidal Alcover, i té com a protagonista el qui li dona nom: l'històric Sebastià Gelabert i Riera, fill de Jaume i de Praxedis, nat a la possessió anomenada Es Cabanells Vell, del terme municipal de Petra, dia 25 de novembre del 1715, i mort a Manacor el 22 d'abril del 1768.<sup>2</sup> Li deien de Sa Real perquè els seus pares estigueren d'arrendadors en aquesta possessió, situada dins el terme de Sant Llorenç d'Es Cardassar, propietat aleshores del comte d'Ayamans. Mossèn Alcover, a la nota introductòria de la sèrie, assegura: «En Tià estigué per missatge amb el rebesavi de mon pare, a Son Suau de Manacor». No comptam encara, que jo sàpiga, amb cap biografia d'ell d'una certa extensió. Així mateix, Joaquim M. Bover, a la seva *Biblioteca de escriptors balears*,<sup>3</sup> li dedica un article sencer, el núm. 524, amb el nom d'entrada «Gelabert (Sebastián)». N'ocupa les pàgs. 349-352. L'article de Bover, a part algunes dades històriques, respon més a la tradició, amb tot el que aquesta conté de fantasia, que a una recerca feta tal com exigim avui en dia. A part les seves creacions orals com a glosador, En Sebastià Gelabert deixà algunes obres escrites, la

<sup>1</sup> La sèrie *Encantaments, tresors, gegants, negrets i por*, inclosa a les primeres edicions del tom V de l'*Aplec*, passà a formar part del XXIV de l'edició dita definitiva (Mallorca: Editorial Moll, 1936-1972, amb nombroses reimpressions).

<sup>2</sup> Dades verificades per Joan Miralles a l'Arxiu Diocesà de Mallorca.

<sup>3</sup> Palma: Imprenta de P.J. Gelabert, Impresor de S.M., 1868. N'hi ha una edició facsimil (Barcelona-Sueca: Curial, 1976).

l·lista de les quals figura a l'esmentat llibre de Bover i a l'*Aplec* d'Alcover, si bé la d'aquest no és ben completa.

On podeu trobar més informació sobre el personatge, la seva obra i la llegenda que se'n formà, és a les introduccions de Jaume Vidal Alcover a les seves edicions de les obres de Sebastià Gelabert, «Tià de Sa Real», dins la col·lecció titulada, precisament, «Tià de Sa Real», publicada a Manacor, que en comprenen la totalitat.<sup>4</sup>

No és el propòsit d'aquesta comunicació aportar més dades sobre el personatge, l'històric i el llegendari, de les que trobareu en aquestes edicions, sinó d'exposar només unes reflexions sobre l'elaboració de la sèrie que li dedica l'*Aplec* d'Alcover, esmentada més amunt. M'interessa destacar les afinitats que hi ha entre la formació d'aquesta sèrie i la dels Evangelis, i mostrar com algunes nocions que els estudiosos del Nou Testament fan servir hi són d'aplicació, de manera que, en aquest sentit, podríem parlar d'un evangeli d'En Tià de Sa Real.<sup>5</sup>

### *El Tià històric i el Tià de la llegenda*

Els estudiosos de la figura de Jesucrist, almenys modernament, distingeixen entre el Jesús històric i el Jesús de la fe, Jesús postpasqual o d'altres maneres anomenat, que és el que presenten els Evangelis.<sup>6</sup> La distinció es fa necessària un cop admetem que aquests no són llibres històrics en el sentit que avui donam al terme. Si parlam del Jesús històric és en tant que donam per segur que, en el segle I, visqué i morí a Palestina un personatge que predicà a uns deixebles i seguidors seus una doctrina de la qual derivà el Cristianisme.<sup>7</sup> El Jesús fill de Déu, que, a més d'ensenyar, obrà miracles i ressuscità d'entre els morts, seria el Jesús de la fe, el que ens descriuen els Evangelis.

<sup>4</sup> Núm. 10 de la col·lecció: *Comèdia en tres jornades i un pròleg de la gloriosa verge i màrtir santa Bàrbara* (1981); 14: *Comèdia de sant Antoni de Viana. Comèdia del gloriós màrtir Sant Sebastià* (1982); 19: *Comèdia d'En Pedro Belmar. Entremesos* (1983); i 29: *Poesia narrativa* (1985), que comprèn *La temporada dels mals anys* i *La carta d'amors*.

<sup>5</sup> A l'hora de redactar aquesta comunicació, m'ha succeït allò que tantes vegades passa en situacions semblants: el material necessari per a tractar el tema degudament és molt superior al previst d'un principi i, per tant, impossible de recollir en un text limitat per les seves característiques. El lector només hi ha de veure unes notes per a un estudi posterior més acurat.

<sup>6</sup> John P. Meier encara distingeix el Jesús històric del Jesús real (a *Un judici marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo I: *Las raíces del problema y la persona*, Estella: Verbo Divino, 1998, pàgs. 47ss.). Podem prescindir d'aquesta distinció, útil per als seus propòsits, però sobrerera per als meus, incomparablement més modestos.

<sup>7</sup> Hi ha hagut autors que han negat fins i tot l'existència històrica de Jesús de Natzaret. Avui sembla que la seva existència no es posa en dubte. N'hi ha que peguen a l'altre extrem, fins en el punt de casar-lo, o fer-lo amant, depèn del gust de cadascú, de Maria Magdalena, la historicitat de la qual no sé si es considera segura. Sí que podem dir que la tradició, la literatura, el cinema i les arts en general, sota aquest nom, han fet una síntesi de tres dones de l'Evangelí: la que l'Evangelí anomena Magdalena, que és aquella a qui Jesús ressuscitat aparegué (Joan 20: 1-17), i és la santa Maria Magdalena que l'Església venera; Maria de Betània, germana de Marta i de Llätzer, i la pecadora que ungué el cap de Jesús amb perfum (Lluc 7: 38-46), identificació, aquesta darrera, fàcilment explicable; i encara hi trobam interferències de l'escena de la dona adúltera (Joan 8: 3-11).

Nosaltres podem distingir un Tià històric, Sebastià Gelabert, i un Tià de la llegenda, En Tià de Sa Real. Que bona part dels fets contats d'Alcover tenen molt de llegendari resulta evident. D'altra banda, hi ha documentació a bastament que ens fa saber quan i on nasqué, es casà i morí, En Sebastià Gelabert, i comptam amb els seus escrits, d'autenticitat no discutida.

### *La procedència oral*

Entre l'elaboració del text d'Alcover i la dels Evangelis, també hi ha un paral·lelisme: aquests parteixen, si bé potser de manera mediata, de la predicació.<sup>8</sup> Alcover parteix de la tradició oral; a tot estirar, podria haver-se servit de Bover com a font dels §§ 25 i 26, dels quals no indica informador oral i en fa constar, en canvi, la coincidència amb Bover; entre els §§ 27, 29 i 30 i Bover també hi ha coincidència, però Alcover afirma que recorda haver-los sentits contar oralment. També es troba a l'article de Bover el contingut del § 20, però d'aquest Alcover en precisa el nom de l'informador, el seu criat Joan Riutort, de Petra, el qual, precisa, l'hi contà «donant-ne fites més netes».

Deim que els Evangelis no constitueixen una biografia de Jesús perquè no són un testimoni del Jesús històric; també es distingeixen d'un relat biogràfic pel fet de no seguir un orde cronològic gaire rigorós. Òbviament, comencen per la infància, els dos que la contenen,<sup>9</sup> i deixen per al final la Passió i mort, seguida de les experiències de la Resurrecció per part dels deixebles i d'algunes dones, i de l'Ascensió. La predicació del Baptista, el baptisme de Jesús i les temptacions del desert se contenen en el principi de la vida pública. Aquesta, que en constitueix la part central, consta d'un seguit d'episodis sense orde aparent, de manera que fa l'efecte que se'n podria alterar la col·locació sense trastocar-ne el sentit.

La sèrie *En Tià de Sa Real* s'ordena d'una manera semblant. El § 1, *Qui era ell*, en fa una presentació general; els §§ 2, 3 i 5, contenen mostres del seu art de glosador, manifestades ja quan era infant; el § 4, *D'un altre glosador que li demanà una cosa*, no conté cap indicació temporal, però per la col·locació i el context, i l'expressió «un altre», que hi apareix dues vegades, permeten situar-la també a la infància.

Romp l'orde cronològic la col·locació dels §§ 11 i 20, com es veu pels títols respectius: *De com li va néixer una nineta* i *De quines egos venia sa dona d'En Tià*; el que tracta del naixement d'un fill hauria hagut de venir després del relatiu al casament, com hi vénen el § 23, *De com sa dona volgué que conràs a compte seu* i el

<sup>8</sup> Entre la darrera redacció dels Evangelis sinòptics, la que llegim avui, i la predicació estrictament oral, hi podria haver hagut textos intermedis, com la Font Q i un Marc primitiu.

<sup>9</sup> Mateu i Lluc. Notem que no són a penes coincidents en els fets narrats. Per posar només uns exemples: Lluc no diu res de la visita dels Màgics, ni de la matança dels Innocents, ni de l'estada a Egipte. Mateu, en canvi, no fa menció de la concepció i el naixement del Baptista, ni de la presentació de l'Infant en el Temple, ni de com els pares perderen Jesús i el trobaren en el Temple.

§ 24, *Lo que passà com un al·lot seu se morí*. El § 31, *De com se va morir*, raonablement, és el darrer de la sèrie. De la resta de passos, que no contenen indicacions cronològiques, ni tan sols indirectes, se'n podria alterar l'ordre sense inconvenient.

La construcció del relat per addició d'episodis aïllats és conseqüència necessària de la procedència dels materials, abans transmesos oralment. Un episodi aïllat, amb entitat pròpia, no dependent d'altres, se presta més a ésser transmès oralment que no una història llarga, més mala de retenir de memòria, sobretot si és en prosa.<sup>10</sup> Cada evangelista, a partir d'episodis trets de la predicació, que es devien contar separadament, n'elaborava el propi text, fent-ne una espècie de muntatge.<sup>11</sup> Alcover opera de manera molt semblant: va recollint dels informadors orals els diversos episodis i, a partir d'aquests, elabora un text, juxtaposant-los seguint l'ordenació elemental que hem vist.

L'aïllament de què parlava no impedeix que el relat produeixi un efecte de conjunt gràcies a la unitat temàtica dels components, entre altres factors de cohesió. Cada evangelista selecciona de la predicació els elements que li convenen per a construir el seu missatge. Alcover no intenta impartir cap doctrina, al revés dels evangelistes, i segurament degué aprofitar tot allò que pogué recollir de la tradició oral. Això no perjudica la coherència de la sèrie, i així configura un personatge amb uns trets, elementals si voleu, que li donen un caràcter.<sup>12</sup> El § 1, *Qui era ell*, en dóna una semblança breu que, des d'un principi, prepara el lector per captar la figura del personatge, que ara considerarem.

### *La llegenda de l'artista*

El tret bàsic de la personalitat d'En Tià, i amb el qual, com veurem, hem de relacionar els altres, és el seu art de glosador. És, doncs, un artista, si bé en una modalitat modesta, humil. Això ens permet relacionar la seva figura, tal com apareix retratada a la narració d'Alcover, amb la 'llegenda de l'artista'. L'artista, sia en la poesia, la música o les

<sup>10</sup> Com ha explicat molt bé el rondallista suís Max Lüthi, una de les característiques de la rondalla és la que ell anomena «aïllament». Vol dir que, entre les parts que integren la rondalla, gènere oral per excel·lència, hi ha una independència que fa que sien fàcilment intercanviables, com ho són, encara més, els motius. A *La fiaba popolare europea. Forma e natura*, Milano: Mursia, 1979, cap. IV (Original: *Das Europäische Volksmärchen – Form und Wesen*, Bern: A. Francke, 1978.) És notable la coincidència de les característiques que Max Lüthi considera pròpies de la rondalla amb les dels relat bíblic, com les han exposades J.-L. SKA & J.-P. SONNET & A. WÉNIN a *Anàlisi narratiu de relats del Antigo Testamento*, Cuadernos Bíblicos, 107, Estella: Verbo Divino, 2001.

<sup>11</sup> Sobre aquest punt, podeu trobar-ne una explicació senzilla a: Etienne CHARPENTIER, *Para leer la Biblia*, Cuadernos Bíblicos, 1, Estella: Verbo Divino, 1994 (Títol original: *Pour une première lecture de la Bible*, Du Cerf). Vegeu-ne sobretot l'apartat «Del evangelio predicado a los evangelios escritos», pàgs. 50ss.

<sup>12</sup> No considerem necessari insistir en les diferències que separen els Evangelis d'*En Tià de Sa Real*: els Evangelis tenien, ja d'un principi, una intenció catequètica, i la consolidació del Cristianisme els convertí ben prest en llibres sagrats.

arts plàstiques, té qualche cosa d'excelsional i desperta una admiració diferent de la que desperta qualsevol que destaqui en altres camps.<sup>13</sup> Per un mecanisme no gaire bo d'explicar, li són atribuïts altres poders. Així ocorregué amb En Tià. A més de glosador particularment ben dotat, la llegenda li suposa qualitats de màgic, vident i profeta, no sempre fàcils de destriar en els passatges en què es manifesten.

*Glosador.* De la seva habilitat com a glosador en donen compte els §§ 2, 3, 4, 5, 10, 11, 22 i 26. Aquests dots se manifesten ja en la seva infància.<sup>14</sup> Les seves actuacions com a glosador no són preparades. Encara avui hi ha actuacions de glosadors programades, anunciades i amb assistència de públic. Hi solen intervenir uns quants glosadors que alternadament debaten sobre temes diversos per mitjà de gloses, quasi sempre cantades.<sup>15</sup>

A la sèrie d'Alcover no s'hi esmenta cap glosat d'aquestes característiques en què participi En Tià. Sí que algunes vegades glosa per respondre a un repte d'un altre glosador, sense anunci previ. Només en el § 10, *Una glosada en ets Hostals d'Algaire*, glosa en competició amb un altre glosador, a causa d'unes messions en què s'hi juga el dinar de dotze pareiers que coincideixen en els hostals esmentats. Les intervencions se redueixen a dues: la del glosador que el repta i la resposta d'En Tià, que li atorga la victòria d'immediat. No es prestava a ésser gaire llarga, la glosada, en tant que és transmesa oralment.

Prescindint de les notes amb què Alcover acompanya el seu text, no s'hi fa enlloc menció de l'obra escrita d'En Tià, com si la tradició oral l'hagués ignorada. Així mateix, en el § 20, *De quines egos venia sa dona d'En Tià*, que explica de quina manera la parella hagué de vèncer l'oposició de la família d'ella a la celebració del matrimoni, se recita, per boca d'En Tià mateix, una estrofa del seu glosat escrit «La carta d'amors», inclòs dins el volum publicat a cura de Jaume Vidal Alcover amb el títol de *Poesia narrativa*.<sup>16</sup> Se compon de cinquanta-tres estrofes, quasi totes de sis versos. L'episodi conta que, quan l'al·lota que ell pretenia, i n'era correspost, ja és en el portal de l'església per casar-se amb un altre, el pretendent ric que la família li imposa, En Tià hi compareix i li recita l'estrofa 50 de l'esmentada «Carta». Entre la transcripció d'Alcover i la del text esmentat hi ha lleugeres diferències en els tres

<sup>13</sup> Fins i tot avui, en els nostres temps desmitificadors i pragmàtics, té més probabilitats d'aparèixer a l'Enciclopèdia un poeta mediocre que un bon professional en l'agricultura, la indústria o el comerç.

<sup>14</sup> Aquesta precocitat ha estat interpretada com un signe premonitori, com un indicatiu de les seves proeses futures i una prova de la consumació primerenca de singularitat. Veg. Ernst KRIS & Otto KURZ, *La leyenda del artista*, Madrid: Càtedra, 1982, pàg. 31 (Original: *Legend, Myth and Magic in the Image of the Artist. A historical experiment*, Yale University, 1979). Se refereix especialment a l'artista plàstic, però l'observació és aplicable als altres camps de la creació.

<sup>15</sup> Els glosadors de Menorca, on n'hi ha d'excel·lents, canten les gloses acompanyats d'una guitarra, que toca un *sonador*. Entonen una melodia molt més elaborada que la dels mallorquins, elemental i sense acompanyament. Així ho he pogut observar en els glosats que he presenciats.

<sup>16</sup> Vegeu-ne la referència a la nota 4.

primers versos. Diu la «Carta»: «Heu volgut, sol d'hermosura, / per abraçar l'interès, / que no mos vegem mai més»; Alcover els transcriu així: «Adiós, flor d'hermosura, / abraçada amb l'interès! / Ja no mos vorem mai més». Els versos són, doncs, obra personal d'En Sebastià Gelabert destinada a la transmissió escrita. A la narració d'Alcover, com he dit, En Tià els diu de viva veu, com si els improvisàs en aquell moment crític, com fa a tots els altres passos en què hi apareixen versos. L'anècdota podria no ésser històrica: un compromís matrimonial contret per interès i desfet just abans de celebrar-se el matrimoni, en el portal mateix de l'església, per fidelitat a un amor autèntic, és un pas que té molt més de tòpic literari que de versemblança.

*Vident, profeta i màgic.* Com a vident se mostra en els §§ 6, 8, 17 i 29; com a profeta, entès el terme en el sentit d'aquell capaç de fer prediccions, se mostra en els §§ 16, 24, 25 i 31. Com a màgic, el veim actuar en els §§ 7, 13 i 15; també, però amb finalitats més tost lúdiques, en els §§ 9, 12, 14, i 27. Menció especial demana el 28 perquè té molt de comú amb la primera part de la rondalla *El Bon Jesús i Sant Pere i En Bruixa*, recollida i contada també per Alcover,<sup>17</sup> que se correspon amb el tipus 752A de l'índex Aarne-Thompson-Uther (ATU).

He utilitzat el terme «màgic» per referir-me a algunes actuacions d'En Tià perquè no n'he sabut trobar un altre de més adequat. Caldrà, però, advertir que la seva figura no respon a la descripció del màgic prototípic, almenys com el caracteritzen les obres especialitzades. No ha passat per un ritm d'iniciació que condicioni la seva vida ulterior, ni el veim mai en estats de levitació, transformació, al·lucinació a les quals són donats els màgics.<sup>18</sup> Les seves facultats no li han estat concedides per cap potència oculta. No obra mai gràcies a un poder diabòlic ni diví. No és, doncs, ni un bruixot ni un sant. Alcover diu, en el § 1, on el presenta, que «feia unes coses que eren just-i-fet miracles»; però els miracles es fan en virtut d'un poder que ve de Déu i precisament com una manifestació de la divinitat. En el prodigis d'En Tià no hi ha res d'això. Alcover precisa: «El donaven per bruixot, però ell no era cap mal homo, sinó molt compost i de Déu. No se n'allunyava gens, de l'Església».<sup>19</sup> Sembla més tost que obra per unes

<sup>17</sup> Inclosa també en el tom V de l'edició popular en 24 esmentada. És dubtós que sia una vertadera rondalla, en tant que té com a protagonista el Bon Jesús, acompanyat de sant Pere. La primera part, corresponent amb el tipus 752A, pot tenir un altre protagonista, com hem vist, però justament se tracta també d'un personatge llegendari. Reclama un heroi amb poders extraordinaris no específics, com els del Bon Jesús i els d'en Tià, poders diferents dels que puguin tenir els herois de vertadera rondalla, que són sempre específics i perfectament adequats a la tasca que els ha estat comanada. La segona part del relat correspon al tipus ATU 753.

<sup>18</sup> En contrast amb la descripció del màgic que conté el capítol I.1 del llibre de Jérôme-Antoine RONY, *La magie*, Presses Universitaires de France, 1956-2a.

<sup>19</sup> Bover diu, així mateix: «Estos y otros muchos acontecimientos admirables daban cada dia motivo á sus compaísanos para creer que Gelabert hablaba por arte diabólico y desde entonces su vida empezó a ir envuelta con el velo del misterio y de suspicaces prevenciones» (loc. cit., 349b-350a). És ben possible que la tradició li atribuís poders obtinguts per art diabòlica; però el present estudi es refereix estrictament al text d'Alcover i considera el personatge d'En Tià tal com se desprèn d'aquell.

facultats consubstancials al seu ésser, que li vénen donades per la naturalesa o, si voleu, per qualque força no personalitzada, com podria ésser el Destí.

En Tià obra sempre per un poder propi, que diríem que li ve de la seva naturalesa mateixa. Les seves facultats no són sobrenaturals, sinó, simplement, extraordinàries. Ho suggereix la frase inicial de la dita presentació: «Era una casta d'homo que, com ell, només en neix un cada cent anys, i casi mai sura». És a dir, les facultats li vénen de naixement.

Cal fer menció, això no obstant, de dos episodis en què En Tià s'encara amb poders sobrenaturals malignes i els derrota. Un és el § 8, *D'un homo que havia perdut s'ase, i En Tià l'hi tornà*. Com en altres episodis, indica al perjudicat com ho ha de fer per recuperar un ase que ha perdut, o li han pres. Per retrobar-lo s'ha d'encontrar amb un home que resulta que és el Dimoni, del qual s'alliberen ell i En Tià perquè en el moment crític els toquen les dotze de la nit. A l'altre, el § 18, *De com anà amb dos més a treure es tresor d'Artà*, En Tià consent a col·laborar amb dos amics per treure un tresor, desinteressadament perquè En Tià sap que tanmateix no pot ésser ric, sia quin sia el resultat de l'intent. Han d'entrar dins un cova on hi ha un dimoni i altres éssers infernals. Fracassen perquè els interessats tenen por i no arriben a complir tots els requisits per a obtenir l'objectiu perseguit. I encara hauríem de fer menció del § 15, *De lo que succeí amb un bruixot*, que és una competició de poders, de la qual, naturalment, surt guanyador En Tià.

En Tià no fa servir els seus poders per treure'n benefici, sobretot material. Sí que se'n val per a resoldre dificultats que els seus adversaris li oposen (§§ 15 i 17), però generalment els utilitza per a ajudar als altres, especialment si són pobres o injustament perjudicats.

*La pobresa.* El § 1, de presentació, diu que En Tià «no poria ésser ric. En tenir més de coranta sous, se posava malalt ell o sa dona o ets infants. Si hagués sembrat damunt pedres hauria cuida bona anyada». El § 23, *De com sa dona volgué que conràs a compte seu*, ho exemplifica. En Tià feia d'agricultor, sempre per compte d'altri, a possessions distintes, sobretot a la de Son Suau. Havent observat que els sembrats de mà d'ell donaven més bon rendiment que els sembrats d'altres, la seva dona li insisteix que conri per compte propi. Cedint a la pressió, pren una rota, la sembra i té una anyada excel·lent; però la dona es posa malalta i han de vendre la collita per atendre les despeses de la malaltia.

També la pobresa forma part de la 'llegenda de l'artista'. Sia perquè la Història ens presenta molts de casos d'artistes pobres, de vegades fins a la misèria,<sup>20</sup> sia per la creença arrelada que les fortunes han de tenir una contrapartida. Aquesta creença

<sup>20</sup> Walter MUSCHG, a la seva *Historia trágica de la Literatura* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), en dóna compte, especialment en el capítol titulat «La pobreza», pàgs. 414ss. (Títol original: *Tragische Literaturgeschichte*, Berna, 1955-2a).

s'ha plasmat en relats com el de l'episodi del rei Polícrates, contada per Heròdot en *Els nou llibres de la Història* (III, Talia: 40-42), i John Steinbeck en fa el tema de la seva novel·la *The Pearl* (1947). André de Chénier, a propòsit d'Homer, el poeta cec, diu que «les destins n'ont jamais de faveurs qui soient pures» (*L'aveugle*). En Tià, amb tots els seus dots, no podrà mai gaudir de riqueses materials, ho sap i s'hi resigna perquè no és ambiciós: «Deia que sa seua sort era per mar, però trobava que la mar era un camí massa fluix, que fa forat i tapa» (§ 1).

*Caràcter:* Malgrat el factor d'aïllament de què he parlat més amunt, del conjunt de la sèrie *En Tià de Sa Real* d'Alcover, se'n perfila un caràcter. En Tià és un home senzill, de classe social modesta, psíquicament equilibrat, guiat per la raó natural, no gens ofuscat ni ensuperbit pels seus propis poders, que afronta estoicament les adversitats ineluctables, com la mort d'un filllet seu i la pròpia mort, perfectament avengut amb la condició humana, amb harmonia amb el seu entorn social i professional, compassiu amb els pobres. En suma, un home de bé, per dir-ho amb paraules de Vidal Alcover.

Contribueix a traçar-ne aquest perfil l'estil adoptat per Alcover en aquesta sèrie. En comentar l'estil d'Alcover, se sol fer èmfasi en l'exhuberància verbal, la hipèrbole, el pintoresquisme que de vegades trobam en els seus escrits, fins i tot en els que no són de creació. La insistència en aquests trets ha impedit que els crítics fessin l'esment degut a textos com els de la sèrie que comentam, en què s'expressa de manera sòbria i continguda, amb consonància perfecta amb l'actitud serena del personatge davant la fortuna, tant l'adversa com la favorable.

També cal esmentar l'ús de tècniques de realisme en el text d'Alcover, que fan contrapès als successos extraordinaris que conta. La localització dels fets, les referències temporals (les festes de Nadal, per la Immaculada), sovint en relació amb els treballs agrícoles («ses messes d'es sembrar», «fer garangoles»), i altres detalls circumstancials. Reparem el començament del § 11: li han de comunicar el naixement d'una filleta seva. El qui li transmet la nova fa provatures com a glosador i això determina que el bessó de l'episodi sia una glosa reeixida d'En Tià en resposta a aquella que li ha fet el missatger per dar-li la informació. L'episodi comença així:

Com estava a So'n Suau, un any hi havia es pareier segon, que també ho provava, de fer-ne qualcuna de glosa.

Aquest se n'anava a la vila a dur reies a acerar, i anaren a dir-li que sa dona d'En Tià havia tenguda una nineta, i que fes favor de dir-ho an En Tià.

Aquí l'únic element rellevant és que el missatger sia glosador aficionat. Això no obstant, s'hi fa esment de l'ocasió amb què li fan l'encàrrec: «se n'anà a la vila a dur reies a acerar». Així s'hi introdueix un element realista: certes feines no es poden fer en el camp, sinó que cal anar a la vila, on exerceixen l'ofici els professionals no estrictament agrícoles.

Considerem també el darrer pas, *De com se va morir*, on s'observen la contenció expositiva que deia i uns elements de realisme ben dosificats. En Tià, sabent que s'ha



de morir, avisa l'amo de la finca on feia feina perquè li cerqui un substitut per a tal dia, sense precisar-ne el motiu. Això dona peu a un petit diàleg. El dia abans de la seva mort, En Tià demana a l'amo si ja té el substitut. La proximitat de la mort no li fa descuidar els assumptes quotidians. Reproduiré aquest segon diàleg. Reparau la forma serena en què En Tià anuncia el fet i la seva impassibilitat, representada per la darrera frase, exemple de nota realista, breu però eficaç:

–Ja tens llaurador en lloc meu?

–Què he de tenir! –diu l'amo.

–Idò s'arada estarà aturada.

–I vós? –diu l'amo.

–És que demà vespre m'he de morir –diu En Tià–; i si vols esser en es meu enterro, vine demà passat a la vila.

L'amo va romandre de pedra.

En Tià aplega ses varques i sa mica de roba que tenia i cap a la vila manca gent!

Hem vist com En Tià presenta els trets que conformen la 'llegenda de l'artista'; però el personatge no viu a l'Olimp dels grans artistes, sinó que fa de pagès a una possessió del Pla de Mallorca, i no és un poeta, sinó un glosador.

Paul Delarue diu que la rondalla francesa es caracteritza, en contrast amb les d'altres àrees, per la tendència a convertir en familiars els factors de distanciament.<sup>21</sup> Aquest apropament s'observa en tots els trets de la 'llegenda de l'artista' quan se fan presents en la figura d'En Tià. Diu que, a la rondalla francesa, l'element meravellós hi apareix podat, disciplinat, familiar, simplificat, quasi raonable. Altre tant podríem dir dels poders d'En Tià, i fins i tot de la seva pobresa, que no arriba mai a la misèria. No sé si tot plegat és propi de la rondalla mallorquina. Caldria un estudi acurat per a comprovar-ho. Aquí només he volgut apuntar la part que, a *En Tià de Sa Real*, hi té l'art extraordinari d'Alcover.

<sup>21</sup> A la introducció al seu catàleg *Le conte populaire français* – I, Paris: Érasme, 1957. Moltes de les característiques que assenyalava com a pròpies de la rondalla francesa s'observen a l'*Aplec* d'Alcover.



## PROJECTE DE LA TASCA DE CLASSIFICACIÓ I INDEXACIÓ DE L'ARXIU D'HISTÒRIA ORAL JOAN MIRALLES (AHOJM)

Joan Miralles i Monserrat – Tomàs Vibot Railakari

*Universitat de les Illes Balears*

El projecte ha tingut com a finalitat indexar l'Arxiu d'Història Oral Joan Miralles procedent dels fons de l'Arxiu de So i la Imatge de Mallorca, organisme depenent del departament de Cultura i Patrimoni Històric del Consell de Mallorca, amb la col·laboració del Servei de Recursos Audiovisuais de la Universitat de les Illes Balears.

L'Arxiu d'Història Oral Joan Miralles «Gent des Pla» és el nom d'un projecte d'història oral que obtingué un ajut de recerca en els Premis Ciutat de Palma de 1980. Es tracta d'un conjunt d'entrevistes d'història de vida enregistrades entre 1969 i 1985 que pretenen reconstruir la vida quotidiana dels pobles de la comarca interior des Pla de Mallorca a través de fonts orals. Les històries de vida foren fetes a onze localitats d'aquesta comarca amb el corresponent terme municipal que no arriba a la mar: Algaida, Ariany, Lloret de Vistalegre, Montuïri, Petra, Pina, Porreres, Randa, Sant Joan, Sineu i Vilafranca.

L'Arxiu d'Història Oral Joan Miralles «Gent des Pla» compta amb un corpus de 321 entrevistes, que ocupen aproximadament unes 1.000 hores.

### *Interès de les entrevistes*

Tant les entrevistes amb informadors pagesos principalment com les referides als escriptors insulars tenen, pens, un gran interès. En destacariem les raons següents:

1. La immensa major part de les entrevistes foren fetes a informadors i informadores avui ja morts. Es tracta, en alguns casos, de gent que ara tendria de 100 a 130 anys.

2. En molts de casos, tant pel que fa als pagesos com fins i tot als escriptors es tracta de l'únic document sonor que en tenim.

3. Les entrevistes no solament donen compte d'uns continguts que debades cercariem en fonts escrites. De gran part del passat només en tenim la memòria històrica oral. Cada vegada que mor una persona major perdem una part del coneixement del passat.

4. No hi ha dubte que les històries de vida són una manera insubstituïble d'arribar a la psicologia del personatge, no solament per les paraules que diu sinó també pels silencis, pels seus gestos, etc.

5. Les històries de vida d'un individu no solament són indicatives de la història de la persona concreta sinó també del seu entorn social, de la comunitat on viu.

## *Temàtica de les entrevistes*

Els grans eixos de les entrevistes amb els pagesos des Pla són els següents:

1. Història de vida.
2. El coneixement de la naturalesa: toponímia, astronomia i meteorologia, zoologia, botànica, mineralogia, el cos humà.
3. La cultura popular material: la casa urbana i la casa rural, el mobiliari, la roba, els productes i queviures, ormeigs, eines i objectes, estris dels oficis, monedes, pesos i mesures i d'altres objectes i mitjans de comunicació, etc.
4. La cultura popular oral: rondalles, tradicions, llegendes, coverbos, fórmules idiomàtiques, endevinalles, refranys, comparances, locucions, oracions i cançoners.
5. Les formes de vida. Organització comunitària. Producció. Cicle de la vida. La vida quotidiana. Tècniques i moviments corporals. Alimentació. Indumentària. Higiene. Medicina popular. Activitats laborals. Activitats lúdiques. Activitats educatives. Activitats religioses. Activitats polítiques. Activitats culturals.
6. Les creences. Essers i forces sobrenaturals, activitats de caire màgic o religió, la cultura popular i la màgia i/o religió, etc.
7. La història local. Principals esdeveniments polítics, econòmics, socials i culturals. Incidència d'aquests fets en l'àmbit local. Els fenòmens meteorològics. D'altres aspectes de la vida quotidiana. Els personatges o grups humans singulars.

## *La indexació*

Per a dur a terme la tasca d'indexació es contractà un becari des de la Càtedra Alcover-Moll-Villangómez (Universitat de les Illes Balears), qui dugué a terme entre el mes de maig de 2004 i el mes de novembre de 2005 les tasques de construcció de la base de dades, de recerca d'informació sobre els informants i finalment d'audició i indexació dels continguts.

La indexació es féu mitjançant una base de dades Acces, creada per a dita finalitat, en la qual es fan servir les categories de classificació proposades a l'obra del professor Joan Miralles i Monserrat *La història oral. Qüestionari i guia didàctica* (Ed. Moll 1985).

La base de dades compta amb les categories referides més amunt. Això és:

1. El coneixement de la naturalesa.
2. La cultura popular material.
3. Les formes de vida. Usos i costums.
4. La cultura popular oral.
5. Les creences.
6. La història local.

Cada una d'aquestes categories es va dividir en diversos subgrups de categories, fins abraçar tots els camps del coneixement, la cultura i els hàbits de la gent contemporània.

El procediment s'ha basat en l'audició de l'arxiu mentre s'anava indexant a través de les diferents temàtiques tractades. Cada categoria introduïda té al costat una casella en la qual s'indica el temps d'audició en què ha estat tractada, per tal que durant les consultes es pugui localitzar. També cada categoria du annex un camp en el qual es pot afegir un comentari obert.

Cada nova entrada té una fitxa introductòria on es recullen les principals dades de la història personal de l'informador: nom, llinatges i malnom; lloc i data de naixement i defunció; domicili; professió; any i lloc de casament, etc. Per localitzar aquestes dades ha estat necessari la consulta en arxius municipals i parroquials, així com l'entrevista amb familiars o coneguts de la persona entrevistada. En total foren realitzades unes 40 entrevistes per a la identificació de l'informador.

Les tasques dutes a terme durant la durada de la indexació han estat:

- Audició, buidatge i indexació de les entrevistes, amb durada que oscil·la entre els 30 minuts fins a les 5 hores.

- Construcció de la base de dades per a la indexació de les entrevistes, per a la qual foren necessàries unes sis setmanes de feina, amb la col·laboració d'un tècnic informàtic. La base de dades ha estat revisada i millorada en diverses ocasions al llarg de la durada de la beca.

- Recerca de les dades personals de cada informant (any de naixement, any de defunció, casament, nom de pare, la mare i altres germans, adreça, feines, etc.) en els arxius municipals i arxius parroquials, al llarg d'uns dos mesos aproximadament. En una trentena de casos, el nom de l'informant es desconeixia per la qual cosa s'han dut a terme audicions amb gent del poble per tal d'identificar la persona entrevistada. Aquesta identificació ha estat possible en una quinzena de casos.

- Revisió i dotació de la base de dades de les eines necessàries per fer recerques temàtiques i llistats globals o parcials.

Les temàtiques tractades en aquest arxiu són del tot variades. De tota manera, se'n poden destacar les següents:

- Organització politicoadministrativa.
- Les entitats socials.
- Les classes socials.
- L'estructura de la propietat.
- La producció agrícola i ramadera.
- El cicle vital.
- La vida quotidiana.
- L'alimentació.
- La indumentària.
- La medicina popular.
- Activitats laborals.
- Activitats lúdiques (el teatre, el cinema, les vetlades de gloses, el futbol, etc.).
- La música i el ball.

- Els jocs.
- Les activitats educatives.
- Les activitats religioses.
- Els éssers i forces sobrenaturals.
- Objectes, productes i animals relacionats amb la religió i la màgia.
- La història local.
- L'urbanisme.
- L'aparició dels instruments de la vida moderna.
- Els delictes i els accidents.
- Els personatges o grups humans singulars.

FICCIONS AUTOBIOGRÀFIQUES:  
RELATS-BROMA EN EL FOLKLORE NARRATIU

Carme Oriol

*Universitat Rovira i Virgili, Tarragona*

*Introducció*

Entre els gèneres etnopoètics de contingut realista, hi ha els anomenats relats sobre experiències reals. Són relats que, com el seu nom indica, es basen en experiències viscudes pels narradors i, per això, el seu caràcter és eminentment biogràfic.<sup>1</sup> Dins d'aquest grup de relats, els succeïts expliquen fets ocorreguts en l'entorn vital del narrador, uns fets que són recordats pel seu caràcter sorprenent, curios o dramàtic.<sup>2</sup>

Relacionats amb els succeïts, hi ha uns relats de desenvolupament narratiu idèntic, però que tenen un final imprevisit en to de broma, de manera que és llavors quan es percep que la història explicada ha estat una pura invenció del narrador. D'aquests relats en podem dir pseudosucceïts pel fet que només són succeïts en aparença.

Els pseudosucceïts generalment s'expliquen entre els joves, en situacions de lleure i, com les bromes, tenen una clara funció lúdica. Es construeixen en primera persona i, per tant, tenen un aspecte clarament autobiogràfic. Tracten temes de la vida quotidiana i, per això, tenen un factor de credibilitat molt alt. Aquesta aparença verídica juntament amb el caràcter extraordinari de la història narrada fa que es produeixi molta expectació en l'audiència per saber com acaba la història i això, a nivell formal, es tradueix en una important interacció entre el narrador i l'audiència, sobretot si aquest és hàbil i sap despertar l'interès dels qui l'escolten. Al final, el narrador inclou en el relat una pregunta adreçada directament als receptors, que serveix de parany per fer la broma, o bé fa evolucionar la història cap a una situació en què els receptors s'han d'acostar molt al narrador i, en aquest moment, són sorpresos amb un crit que els provoca un ensurt.

A l'Arxiu de Folklore de la Universitat Rovira i Virgili es conserven pseudosucceïts recollits en els darrers anys per alumnes d'Etnopoètica de la llicenciatura de Filologia Catalana. En aquest article s'estudien un total de nou relats que, d'acord amb el seu desenvolupament, es poden aplegar en tres grups.

Per a cada grup, es comenten les característiques de les versions en base al seu contingut, a l'estructura narrativa que presenten i a la seva funció. Pel que fa a

<sup>1</sup> Linda DÉGH, *Folk narrative*, dins Richard M. DORSON (ed.), *Folklore and folklife. An introduction*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1972, pàgs. 54-83; Sandra K.D. STAHL, *The personal narrative as folklore*, «Journal of the Folklore Institute», 14 (1-2) (1977), pàgs. 9-30.

<sup>2</sup> Carme ORIOL, *Introducció a l'Etnopoètica. Teoria i formes del folklore en la cultura catalana*, Valls: Cossetània, 2002, pàgs. 80-85.

l'estructura narrativa, es posa atenció a observar els diversos tipus de text que generen els narradors per veure si obeeixen a uns patrons literaris coneguts, de la mateixa manera que succeeix amb els relats autobiogràfics que construeixen les persones per explicar la seva vida.<sup>3</sup> Alhora, s'analitza si el context en què es produeixen les narracions influeix d'alguna manera en la tècnica narrativa emprada.

## *Anàlisi dels relats*

### *1. La bossa plena de pèl*

Es tracta d'una història construïda a partir d'un esdeveniment quotidià que presenta un final imprevist. Aquest final fa referència a una bossa, una bossa plena de pèl, del pèl que el narrador està prenent a la persona a la qual explica el relat. Amb aquesta temàtica, hi ha unes quantes versions que presenten un argument similar, però que poden tenir un desenvolupament més o menys complex i adoptar un to més o menys dramàtic d'acord amb les seves característiques contextuais, és a dir, d'acord amb les circumstàncies concretes en què s'han explicat.

La primera versió situa el lloc dels fets a la ciutat de Valls.

Era una tarda que estava amb les amigues a l'orxateria i... veiem una senyora que tenia una altra senyora al costat i, al moment de pagar, una es va distreure i l'altra es va aprofitar i... li va agafar el bolso. I naltros que ho vam veure... i com que estàvem en l'edat aquella que som molt xules, pués vam anar a seguir la dona que havia agafat el bolso i vam arribar fins a la Font de la Manxa. I allà, a la Font de la Manxa, la senyora va començar a regirar el bolso. I naltres vam dir: «Senyora! Que aquest bolso no és seu! Lo que ha de fer és tornar-li a aquella altra senyora».

I... aquella senyora es va espantar: «Bueno, nenes, teniu! M'és igual, ja li podeu tornar vosaltres!».

I vam agafar el bolso. I quan vam obrir el bolso i vam veure el que hi havia...

—Saps què hi havia?

—No.

—El bolso estava ple de pèls!

—De pèls?

—El pèl que t'estic prenent a tu.<sup>4</sup>

La narració es construeix sobre una base real: l'existència de petits robatoris en el nostre entorn quotidià. La tècnica narrativa és la d'un relat d'aventures, on les protagonistes s'enfronten amb decisió i coratge a un fet reprobable. D'altra banda, el comportament de les protagonistes posa de manifest el seu sentit ètic, ja que es comprometen amb la realització d'una bona obra. La versemblança del relat ve

<sup>3</sup> Joan PRAT (ed.), *I... això és la meva vida. Relats biogràfics i societat*, Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 2004, pàgs. 251-255.

<sup>4</sup> Recollida per Sílvia Güell Segarra, estudiant, Valls (Alt Camp), 20 anys, 18-5-2002. Informant: M<sup>a</sup> Teresa Güell Rabassó, infermera, Valls (Alt Camp), 33 anys. Arxiu de Folklore de la URV, ref. SGS12-01.



reforçada pel fet que s'esmenten els llocs concrets on succeeixen els fets suposadament ocorreguts. Però, l'element que desencadena el final imprevist de la narració és la pregunta adreçada a la persona que escolta el relat, una pregunta que actua de parany i transforma la narració en una broma.

La narració va ser explicada en un context familiar, durant una estona de lleure a casa de la narradora.

La segona versió situa els esdeveniments en una estació de tren.

Saps què em va passar l'altre dia? Doncs estava jo a l'estació esperant el tren i se'm va acostar un home i em va preguntar si tenia hora. Jo li vaig dir que sí i es veu que mentres jo mirava l'hora em va canviar la maleta (la seva per la meua, que eren iguals). Jo no me'n vaig adonar fins a l'arribar a casa. Sí que notava que la maleta pesava massa, però no li vaig donar importància. A l'arribar a casa vaig obrir la maleta i...

–Saps què hi havia a dins? Doncs dins la maleta hi havia... el pèl que t'acabo de prendre!<sup>5</sup>

El relat constitueix una variant molt propera de l'anterior. En aquest cas, el mateix narrador és l'objecte del robatori a través del clàssic motiu del bescanvi de maletes.

La narració va ser explicada en una trobada entre dos joves estudiants.

La tercera versió explica uns fets suposadament ocorreguts en una gran superfície comercial.

Saps què ens va passar? Pos, res, ens vam trobar, i com que la Mireia havia d'anar al Pryca a comprar no sé què, pos hi vam anar. I llavors vam anar a prendre algo allí en aquells bars que hi ha allí mateix, a dins el Pryca. I una dona ens saludava. I jo, és clar, me girava perquè... allò que passa a vegades... que no et saluda a tu sinó al de darrera. I bueno, al final, allò que l'acabes saludant, així, amb el cap. I res, anem a pagar... i jo m'havia pres un te i ella un tallat. I el cambrer ens diu: «Sis euros». I naltros: «Sis euros? Però si només ens hem pres un te i un tallat!». I diu: «Però és que aquella dona m'ha dit que li pagàveu valtros». I clar, naltros allí, «què fem? paguem o no paguem?». Però al final, «què has de fer?». I ens ho vam partir i vam pagar.

I allò que anem per marxar i la veiem allí a la porta. I estava tan empenyada que vaig anar directa i li vam dir que què passava. I la tia ens mira i comença a xisclar: «¡Que me quitan el bolso, que me quitan el bolso!». I naltros flipant. I res, ve la policia i naltros els hi dèiem que no havíem fet res, que la dona aquesta ens havia enredat. I els tios l'agafen i allò que, en sec, li agafen el bolso i ens l'obren allí davant.

–I saps què hi havia?

–Què?

–Pèl.

–Pèl?

–Sí, el pèl que t'estem fotent.<sup>6</sup>

En aquesta versió, la base real sobre la qual es construeix la història és la de l'existència d'estafadors que se serveixen de trucs hàbils per enredar-nos. La tècnica narrativa és la d'un relat policíac, amb estafa i presència de la policia. La versemblança

<sup>5</sup> Recollida per Núria Borja Marco, estudiant, Falset (Priorat), 22 anys, 2-4-2004. Informant: Núria Aleu Pujol, estudiant, Falset (Priorat), 24 anys. Arxiu de Folklore de la URV, ref. NBM-04.

<sup>6</sup> Recollida per Mireia Romeu Ferran, estudiant, Reus (Baix Camp), 19 anys, 25-5-2002. Informant: Raquel Plana, estudiant, Reus (Baix Camp), [no especifica l'edat]. Arxiu de Folklore de la URV, ref. MRF24-01.

es troba en el lloc on succeeix l'acció, uns coneguts grans magatzems. El fet que es tracti d'un lloc impersonalitzat i deshumanitzat, on els clients i el servei no es coneixen, fan més creïble la història. Alhora, la narració transmet un missatge preventiu cap a aquests tipus d'establiments, tot i que la presència dels serveis de seguretat (que formen part del personal d'aquestes grans superfícies) ajuden a pal·liar aquesta sensació d'indefensió.

La narració va ser explicada en una reunió de joves després d'un concert.

La quarta versió també situa l'acció en uns grans magatzems.

Saps què em va passar l'altre dia? Ostres és que hi ha coses que no es poden ni pensar que et puguin passar, i mira. Anàvem a Barcelona l'Antònio i jo. I ell, ell anava per feina i jo pués... sempre m'agrada anar a donar una volta per les botigues. I vam quedar a una hora determinada. I vam dir: «Per trobar-nos, doncs, anem al restaurant del Corte Inglés», que és fàcil de trobar i sempre hi ha lloc. I vam quedar a l'hora de dinar, a les tres. Ell se'n va anar cap al Corte Inglés i «la Montse que no arriba». Bueno ja estava que s'enfilava per les parets, eh! Diu: «Agafaré una taula, així, a prop de les vidrieres i així la veuré quan arribi, no?». Ja eren les tres passades i, bueno, anar guaitant a la finestra a veure si arribava jo. El restaurant ple..., el cambrer ja li havia passat tres vegades el menú... I l'Antònio: «Que es pot esperar un moment, que ara arribarà?». I el cambrer: «Escolleixi i comenci a dinar, si li sembla».

I ell va agafar una taula de dos. I espera i aguarda. Ell ja havia començat a menjar el primer plat i, bueno, de sobte, arriba un senyor i diu: «Escolti, és que jo tinc molta pressa. No em podria deixar dinar amb vostè? què li sembla?» (perquè com que hi havia el menjador tan ple!). Diu: «Si home, posi's a dinar, serà molt que arribi!». I es va posar a dinar allà (un senyor d'uns cinquanta anys anant-li donant conversa). I llavors vaig arribar jo i ens vam posar a dinar. I quan és l'hora de pagar, el *maitre* d'allí del Corte Inglés diu: «El seu pare, aquell senyor que ha marxat abans, ha dit que ja el pagaria vostè el dinar».

L'Antònio, mira..., si l'haguessis vist..., si el punxen no li troben sang perquè t'asseguro que va quedar més blanc que la cera. Diu: «Aquell, el meu pare! com que el meu pare? Si a aquell tio no el coneixia de res. Ell ha volgut dinar a la taula perquè tenia molta pressa. No sé què diu. Jo no sé ni què ha menjat». Diu: «No, no, escolti'm, aquell senyor ha dit que era el seu pare. I el seu menú val tres mil pessetes. Doncs vostè mateix».

Bueno, llavors va començar el sidral. L'Antònio cagant-se amb tots els sants. Va sortir l'encarregat del restaurant. Clar ell encara quedant fatal perquè es pensaven que volia fer l'orni. Perquè per no pagar aquell menú... I com que aquell tio havia marxat... Bueno, al final... perquè tota la gent mirant... amb una cara que fèiem tots dos... Jo li vaig dir: «Paga-ho i marxem». Perquè t'ho juro eh!, que allí al mig de tothom... Bueno, al final el va pagar i ja està.

I saps que hi ha les escales, aquelles escales mecàniques que hi ha al Corte Inglés? I allò que ho recordes... perquè ell no es fixa gaire amb ningú. I se va fixar més que res que portava una maleta allò com un color couro i, com que la va deixar al seu costat mateix, pués allò que t'hi fixes: «La mare que el va matricular!». L'envesteix i diu: «Aquell és el malparit que me l'ha fet, aquell».

Ja el veus corrent escales avall. I aquell tio bueno... que si l'Antònio anava de pressa, aquell encara més de pressa. Però al final l'enganxa. I llavors, la primera reacció d'aquell tio: «Aquest és un desgraciat que m'ha robat». I ja veus els guàrdies de seguretat baixant per les escales, agafant-los a tots dos... Bueno, vaja número que vam muntar. I aquell tio: «Que no, que aquest tio m'ha robat». I l'Antònio: «Com que m'ha robat?». «Aquest paio desgraciat que m'ha fet pagar el dinar, que no sé què, que no sé quant».

Bueno, allí tres hores preguntant i responent i que no s'aclarien. L'Antònio... jo ja el veia al quartelillo passant el cap de setmana, perquè casi que... bueno allí es va muntar

un ciri que no vegis. I bueno i tant de preguntar i tant de preguntar: «Aquest paio que és un estafador. Se li ha de mirar... que no sé pas què hi deu portar amb aquesta maleta, si té la barra de fer tantes coses».

–Saps què hi portava amb aquella maleta?

–No.

–No t’ho imagines què hi portava?

–No, no.

–Doncs mira, el pèl que t’he estat prenent jo fins ara.<sup>7</sup>

Aquesta versió, des del punt de vista narratiu, és més desenvolupada que l’anterior, però parteix dels seus mateixos supòsits: l’existència d’estafadors que actuen en espais grans escudant-se en l’anonimat. La tècnica narrativa és la d’un relat d’aventures i en certa manera policíac.

El relat va ser explicat per la informant al seu pare, a la seva cosina (que ha estat qui ha recollit el relat) i al seu cosí. Segons fa constar la recol·lectora del relat, la reacció d’ells va ser des del primer moment de sorpresa, una sorpresa que s’anava incrementant a mesura que avançava la narració. La pregunta que internament es feien era: «Com és possible que passin aquestes coses?». Però, alhora, estaven convençuts que la història era certa. La recol·lectora del relat afirma que, des d’aleshores, ella també ha explicat diverses vegades aquest relat, que veu com un joc. Reconeix que s’ho passa molt bé veient la cara de sorpresa que fa la gent quan sent explicar amb absoluta convicció una història com aquesta. Fins i tot recorda que, de vegades, la gent està tan convençuda de la veracitat de la història que, davant de la pregunta: «Saps què hi portava a la maleta?», responen: «diners», «drogues», «una pistola», etc., d’acord amb aquest rerefons policíac que pren la història. En general, reconeix que les persones que han estat víctimes de la broma s’ho prenen bé i riuen força en sentir-se burlats.

La cinquena versió situa els suposats fets en un restaurant de menjar ràpid.

Lo dissabte vam anar a sopar al Gringo i mos va sortir una dona que volia parlar amb natros. Que jo em pareixia molt a son fill que es va matar en un accident de cotxe i que si li podia fer un favor. Que volia que li digués «adéu, mama» antes de que se n’anés. Li vaig dir: «Vale, vale... no hi ha cap problema». I estàvem sopant i va acabar i li vaig dir: «Adéu, mama». I al cap de cinc minuts, vam acabar natros de sopar i vam anar a pagar i [el cambrer] diu: «Bueno, tu pagues lo teu i el de ta mare, no?». Dic: «Com que el de ma mare?». Surto corrents detràs d’ella i la vaig agafar, encara, i li vaig pegar sarpat al bolso i... li vaig obrir, i...

–Saps què hi havia dins del bolso?

–Què?

–Pèl.

–Quin pèl?

–El que t’estic fotent!<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Recollida per Núria Andreu Boqué, estudiant, Picamoixons (Alt Camp), 21 anys, 4-1-1997. Informant: Montse Andreu Ribas, secretària, Picamoixons (Alt Camp), 31 anys. Arxiu de Folklore de la URV, ref. NAB16-96.

<sup>8</sup> Recollida per José Javier Belenguer Bermejo, estudiant, Sant Carles de la Ràpita (Montsià), 20 anys, 15-4-2001. Informant: Carlos Regolf Caballé, treballador, Sant Carles de la Ràpita (Montsià), 19 anys. Arxiu de Folklore de la URV, ref. JjBB1-00.

En aquesta versió, el relat utilitza un tema molt present en la nostra societat d'avui: el dels accidents de cotxe. En aquest cas, la història parteix d'una situació dramaticotràgica, la d'una mare que ha perdut el seu fill en accident i troba algú que se li assembla molt. Aquest tema de la mort, present també en les històries de por, es mostra molt efectiu en la creació de suspens i provoca inquietud en la persona que l'escolta. Pel que fa a la versemblança del relat, cal dir que se situa en un restaurant de menjar ràpid. Generalment, en aquests llocs, hi ha un personal que canvia sovint i és difícil que es puguin establir coneixences entre els clients i el servei, la qual cosa contribueix a reforçar la credibilitat de la història.

La narració es va produir en el decurs d'una excursió de joves, de matinada, i en un context d'explicació d'històries de por. Aquesta circumstància contextual és la que fa que el relat tingui les connotacions d'història de por assenyalades anteriorment.

## 2. *En l'altra vida vas ser...*

Aquest relat es basa en l'afirmació que algú va tenir una altra vida i en aquella vida va ser una altra persona o un animal. La persona que explica el relat va donant dades de l'existència d'una taca a la pell, d'una piga darrere de l'orella o qualsevol altre senyal que demostraria l'afirmació donada. Al final, després d'un discurs argumentatiu que intenta persuadir l'altra persona de la veracitat de la història, ve el cop d'efecte amb un crit a cau d'orella que causa un ensurt a la persona a qui va adreçat el relat. D'aquesta història en tenim documentades tres versions.

La primera versió es basa en un fet casual ocorregut al carrer.

L: Dèbora, no t'he contat lo que em va passar l'altre dia?<sup>9</sup>

D: No, el què?

N: Lo de Barcelona?

L: Sí.

N: No li contos, eh?

D: Va sí. Sí, dona, sí.

L: Per què no, tia?

N: Perquè no és cosa de riure.

D: Va explica.

N: Que no dormiràs!

N: Au, conta, conta...

L: Que l'altre dia crusava pel carrer i sento: «Laura!, Laura!» (una veu que no m'era coneguda, no). Me giro i era un home que no coneixia de res.

N: I jo feia: «Este home et crida».

L: I faig: «És a mi?». «Sí, tu. Que a l'altra vida eres ma filla». I em va començar a dir que si era rossa, que tenia els ulls blaus, que quan vaig començar a caminar i tot este rollo. I jo pos: «M'estàs fotent lo pèl, tio». I vaig passar d'ell i vaig continuar caminant. I jo pos anant ràpid i el tio darrera. Tot lo rato darrera i me fa: «Que sí, que sí, que ets ma filla.

<sup>9</sup> En el diàleg intervenen tres amigues: Laura (L), Núria (N) i Dèbora (D). La primera actua com a narradora principal. La segona com a còmplice de la primera. I la tercera és la destinatària del relat-broma.

Mira't la marca que tens al coll». Jo me vaig desbotonar la camisa [la narradora s'abaixa el coll de la camisa i s'acosta a la destinatària del relat per ensenyar-li la suposada marca] i...

-Uuuuuuuu!<sup>10</sup>

La narració planteja una situació que seria pròpia de la vida quotidiana: una trobada amb una persona desconeguda al carrer. Però tot seguit s'hi inclou el tema de la reencarnació. Aquest element extraordinari suscita la curiositat i estimula l'atenció de la persona que escolta el relat igual que passa amb les històries de por.

En aquesta ocasió, va explicar la història una noia jove, amb l'ajut d'una companya seva, que era còmplice de la broma.<sup>11</sup>

La segona versió també situa l'acció al carrer.

Un dia anava pel carrer... i resulta que sortia de classe i anava amb una companya que es diu Blanca que estudiava amb mi a segon de BUP. I pujava per la Rambla i, llavors, a l'alçada de la SEAT, que fa cantonada amb el carrer Pare Palau, m'aturo per creuar el semàfor i apareix una senyora vella tota negra, tota vestida de negre al meu costat. I em diu: «Escolti jove, escolti, que m'ajudaria a creuar el carrer?». I dic: «Sí, sí, i tant!». I clar (amb la poca confiança que tens amb les persones) doncs l'agafo així [el narrador agafa la destinatària de la història pel braç]. Creuem el carrer i em diu: «Tu et dius Josep Manel». I jo dic: «I vostè com ho sap?». I diu: «I el teu pare es diu Manel». Jo la deixo anar perquè m'espanto i dic: «I vostè com ho sap? Vostè com ho sap?». Ja nerviós, no? I llavors agafa i em diu: «I la teva mare es diu Vicenta». I llavors li pregunto: «Vostè de què em coneix? De què em coneix?». I llavors em diu: «I tu ets d'ascendència d'un gos, provens d'un gos». I jo ja super nerviós, però allò que la valentia mateixa que tenia em feia estar allí, no? I em diu: «Sí, provens d'un gos i tens dos ossos aquí, a darrera les orelles, que són de gos». I llavors li dic: «Sí home, va!, per favor, deixi'm, deixi'm!».

-I sí sí, de fet, aquí darrera l'orella, ja veuràs, toca Isabel.

[Ella li toca].

-Tinc dos... auu! [el narrador borda com un gos].<sup>12</sup>

Aquesta versió, una mica més elaborada que l'anterior, reforça la credibilitat de la història a través de la insistència en l'ús d'elements autobiogràfics del protagonista (nom de l'amiga de classe, curs que estudien i detall dels llocs per on passen).

A continuació, la narració adopta un to d'història de por. Per aconseguir un creixement de la intriga, s'utilitza el recurs de la repetició. Així, s'insisteix en els elements d'identificació de la persona que suposadament va ser un gos en l'altra vida a través de l'ús de preguntes retòriques relatives al nom de la persona, el nom del seu pare i el de la seva mare. A més, també es donen repeticions en les preguntes adreçades a la velleta.

<sup>10</sup> Recollida per Dèbora Sales Batlles, estudiant, Terrassa (Vallès occidental), 20 anys, 4-12-1997. Informant: Laura Recha Garcia, estudiant, Tarragona (Tarragonès), 20 anys. Arxiu de Folklore de la URV, ref. DSB8-97.

<sup>11</sup> L'enregistrament es va realitzar en un pis d'estudiants, en una sessió de recollida de materials etnopoètics en la qual dues amigues de la recol·lectora van introduir aquest relat.

<sup>12</sup> Recollida per Isabel Baubí Domingo, estudiant, el Pont d'Armentera (Alt Camp), 20 anys, 17-1-1996. Informant: Josep Manel Albiol Miquel, estudiant, Tarragona (Tarragonès), 22 anys. Arxiu de Folklore de la URV, ref. IBD15-95.

La narració va ser explicada per un noi jove en una reunió d'amics, a la nit, en una masia. La noia que tenia al costat, que va rebre en primera persona les conseqüències de la broma, va patir un bon ensurt.

La tercera versió situa l'acció en el lloc de treball del protagonista de la història.

L'altre dia, al taller va vindre una dona que és francesa i mig bruixa, perquè té uns pèls!  
Va i m'agafa i diu: «Josep»... Diu: «Tu a l'altra vida vas ser un gos». Dic: «Jo! (i em vai quedar tot espantat). Un gos a l'altra vida?». Diu: «Sí, sí. A més, vas tindre una baralla i tens una marca aquí» [el narrador assenyala el darrere de la seva l'orella]. I és veritat:  
-Toca, toca! [diu el narrador a la destinatària de la broma].  
[Aquesta va a tocar en el lloc assenyalat i llavors el narrador gira el cap sobtadament i emet un soroll simulant un gos].  
-Guau!<sup>13</sup>

La narració comença de manera convincent ja que parteix d'un esdeveniment ocorregut a la feina. En aquest cas, la narració amplifica el seu caràcter extraordinari, basat en el tema de la reencarnació, amb la presència d'una persona amb poders especials com és la suposada «bruixa».

### 3. *La velleta*

El relat es basa en la creació d'un ambient d'autosuggerió que porti a la persona que escolta la història a pensar que ella mateixa és la principal protagonista dels fets que s'expliquen.

Una vegada me van contar que hi havia una dona molt velleta, molt velleta, del País Basc que feia temps que estava molt trista i que casi bé no sortia de casa. Estava molt deprimida. Ningú sabia què li passava i s'havia envellit des de feia un temps cap aquí. Tothom patia per ella... i esta persona que m'ho explicava se veu que un dia va anar a casa d'ella a preguntar-li pos què era el que li havia passat per a haver canviat tant de cop i això. I la velleta li va explicar que feia un temps (uns anys) que havia perdut a sa filla, que l'havia intentat buscar pertot arreu i no l'havia trobat, i que no havia volgut dir res a ningú per temor que la gent la jutgés malament, perquè, clar, haver perdut una filla... pos ella se sentia molt malament i no sabia massa què fer.

I esta xica me contava que la velleta estava molt desfeta, estava ja desesperada, feia temps que buscava a la filla i res de res. I mentre em contava la història m'explicava coses de la velleta: d'on vivia, que si eren veïnes i això. Me diu:

-No saps que esta xiqueta pos ara deuria tindre uns deu o dotze anys més o menos?

Diu:

-I era així rosseta.

Diu:

-I sempre pentinada en coa.

I em deia:

-I també la dona aquella em va explicar que sa filla tenia una piga molt ben situada i que quan l'havia estat buscant pués sempre deia que sa filla tenia una piga colocada a un

<sup>13</sup> Recollida per Mònica Lluch Rovira, estudiant, Sant Julià de Lòria (Andorra), [no especifica l'edat], 12-5-2002. Informant: Josep Lluch Rovira, mecànic, Sant Julià de Lòria (Andorra), 62 anys. Arxiu de Folklore de la URV, ref. MLR6-01.

determinat puesto perquè així pos, a vegades, en les pigues era més fàcil reconèixer a la gent que s'havia perdut.

I em va preguntar:

–Tu no tindràs una piga a la panxa, no, per casualitat?

I jo recordo que li dic:

–Sí, sí, que en tinc.

I em vaig aixecar el jersei i li vaig ensenyar. I aquella xica em deia:

–Oi, pos la velleta esta me va estar explicant pos que, des de que havia perdut a sa filla, esta dona casi no menjava, feia el just per a sobreviure, que s'havia quedat molt tot sola.

I en això que em diu:

–Me'n recordo que la velleta em va dir que sa filla tenia una piga detràs de l'orella dreta.

Tu no en tindràs una, no?

I jo me vaig quedar pensant i li vaig dir que no ho sabia. I ella me diu:

–T'ho puc mirar?

I jo li vaig dir que sí. I en el moment que se m'apropava a l'orella per a veure la piga me fa:

–Uuu!

I me vaig emportar lo gran susto. Efectivament, res del que m'havia contat era veritat.<sup>14</sup>

La narració va ser utilitzada per una noia jove per gastar una broma a una nena d'uns dotze anys. El relat es construeix com una història de por a partir de la utilització d'elements reals. D'altra banda, segons explica la informant, que alhora és la narradora d'aquesta història, la broma li van fer a la nit. D'aquesta manera, la foscor ajudava a crear el clima de por desitjat.

El relat esdevé una història de por a través de l'ús d'informació real referida a la persona destinatària del relat. Així, tant l'edat com la descripció física de la nena coincidien amb les de la filla de la velleta. La noia que explicava la història s'havia fixat en el detall d'una piga que la seva amiga tenia a la panxa i l'havia fet servir en la narració. Aquests elements reals van contribuir a fer agafar molta por a la nena, tot i l'existència d'un element incongruent en la història: com podia ser que la filla de la velleta, desapareguda des de feia molt de temps, ara només tingués uns deu o dotze anys? La destinatària del relat no ha oblidat mai la broma i l'ha utilitzat amb altres persones.

### *Conclusió*

L'anàlisi dels pseudosucces considerats permet extreure algunes conclusions. En primer lloc, es posa de manifest que el gènere té una certa popularitat en el nostre entorn, ja que se'n coneixen diverses versions i, a més, les persones que les han recollides manifesten que elles mateixes han contribuït a la seva difusió un cop han conegut el mecanisme d'aquests relats-broma.

<sup>14</sup> Recollida per Mònica Sales de la Cruz, estudiant, Jesús (Baix Ebre), 21 anys, 28-5-2005. Informant: ella mateixa. Arxiu de Folklore de la URV, ref. MSC12-05.

En segon lloc, es posa de manifest que els narradors construeixen el relat a partir de patrons narratius coneguts. D'aquesta manera, es perfila una tipologia de relats que abasta el relat d'aventures, el dramaticotràgic, el policíac, el d'intriga, el de por, etc.

Aquest caràcter que pren cada relat lògicament està d'acord amb els gustos personals del narrador, però sobretot té a veure amb les característiques contextuals relatives al seu ús. És a dir, si s'ha explicat en un context familiar, en una reunió de joves en un espai nocturn, etc.

Finalment, es tracta d'un relat que té una funció principalment lúdica i, per tant, és utilitzat en el temps de lleure, per passar una estona de manera distesa amb els amics.



# CONSTRUIR LA BIOGRAFIA, ORDENAR LA MEMÒRIA

Jordi Roca i Girona

*Universitat Rovira i Virgili, Tarragona*

## *Prèvia*

Aquest treball parteix de dues premisses bàsiques que tenen a veure, d'una banda, amb la manera com recordem i, d'una altra banda, amb la forma com estructurarem el record.<sup>1</sup> En el primer cas proposo la següent hipòtesi: en principi no hi ha raó per a pensar que no som capaços de retenir totes –o la major part– de les nostres experiències, és a dir, que la nostra memòria, el nostre material per a recordar, és potencialment il·limitat i el tenim sempre a disposició. Una cosa diferent és que el record, puntual i concret, resulta evidentment limitat a uns fets, persones i situacions concretes, és a dir, que tot el que som capaços de retenir no som capaços de recordar-ho permanentment, ni en tot ni en qualsevol moment. En síntesi, doncs, plantejo que recordem allò que en el moment de recordar –el present– ens interessa, en el sentit que està vinculat d'alguna manera a les circumstàncies específiques del present, del passat. Tal vegada, doncs, no es tracta tant de què recordem en funció d'un límit material retingut en el passat i, per tant, disponible en el present, sinó més aviat en funció d'uns limitats interessos o necessitats acuitants del present. La memòria, ben certament, la construïm i inventem des del present, per la qual cosa jo m'atreveria, insolent, a canviar el sentit d'aquella frase que diu que hem de conèixer el passat per entendre el present amb l'afirmació, tot referint-nos a l'àmbit de la memòria, que hem de conèixer el present –de qui recorda i rememora– per entendre el passat –allò que recorda i rememora.

La segona premissa estableix que els relats biogràfics, tot i ser individuals, subjectius, no són arbitraris, essent així que podem constatar l'existència d'elements recurrents, més o menys comuns, que permeten dur a terme una anàlisi dels relats biogràfics dins d'una estructura o estructures de sentit i de producció. La meua hipòtesi, en aquest cas, parteix del fet que experiències biogràfiques similars tendeixen a produir relats biogràfics similars i que les formes de narrar una vida no són il·limitades sinó que, ben al contrari, ens trobem amb l'existència d'*estructures de relat* relativament acotades i compartides socialment, és a dir, que posseeixen existència prèvia a l'experiència individual, estan a disposició del subjecte en el seu context cultural i semàntic i han estat objecte de l'aprenentatge de l'individu (Piña 1988: 142, 151). El relat de vida, doncs, no és mai un producte individual en la seva totalitat, puix que deriva, en bona mesura, d'un ampli

<sup>1</sup> Els materials i reflexions en què es basa aquest article, inicialment elaborat en forma de conferència, pertanyen a diversos treballs meus individuals i a d'altres de col·lectius en què he participat. Concretament cal fer esment de les referències següents: Roca (1996, 2000, 2003) i G.R.B. (2004).

context grupal, cultural, ideològic i històric (Denzin 1989: 73), raó per la qual pot ser considerat com l'expressió de la identitat social de l'informant.

### *L'esquema narratiu*

Quan parlo d'esquema narratiu m'estic referint als criteris d'ordenació, d'organització i composició del relat, als eixos principals que segueix la distribució de les dades aportades pel relator o informant, al suport argumental, a la mena de seqüenciació realitzada, les fórmules i procediments narratius emprats en la confecció del discurs i, fins i tot, el to i orientació descriptiva o expressiva que modulen la narració.

### *Criteris d'ordenació, organització i composició del relat*

#### *1. El fil conductor*

La majoria de vegades el discurs corresponent al relat de vida, a l'explicació de la pròpia biografia, segueix un *eix cronològic*. El model de narració històrica adquirit culturalment fa que la majoria comenci el seu relat pel dia en què va néixer, passant successivament i cronològica per totes les etapes del seu cicle vital fins arribar a l'actualitat.

En d'altres ocasions, tanmateix, el narrador segueix un *eix temàtic*. De tota la seva vida en destaca una parcel·la determinada i, prenent-la com a referent continuu, construeix un relat absolutament focalitzat. Els focus temàtics habituals, en aquest sentit, són, per als homes, l'àmbit laboral, mentre que per a les dones –sobretot per a les pertanyents a generacions d'una certa edat– l'àmbit familiar.

Val a dir també que l'eix temàtic i el cronològic generalment van associats, és a dir, que sobre la base d'una ordenació cronològica es construeix un discurs focalitzat temàticament.

Finalment, encara podríem esmentar l'existència d'un tercer tipus de criteri organitzatiu que donaria lloc al que hem anomenat relats d'*esdeveniment central*. En aquest cas, tot el que s'explica remet contínuament a aquest esdeveniment, essent així que el relat esdevé una mena d'anecdota de situacions que d'alguna manera tenen relació amb l'esdeveniment central. No es tracta d'una parcel·la destacada de la vida –ja que aleshores parlariem d'eix temàtic–, sinó d'un fet puntual –l'adulteri del marit, la malaltia de l'espòs, la guerra, etc.– que ha marcat la vida i que apareix en el discurs de forma reiterada i fins i tot obsessiva. Un bon exemple d'això el trobem en el relat de la Juana [Càceres/Barcelona, 1927, cuidadora de gent gran]<sup>2</sup> que, en

<sup>2</sup> Cada cop que s'esmenti un informant es donarà, entre parèntesis i amb aquest ordre, informació sobre el seu lloc d'origen i, en el seu cas, de residència, data de naixement i ocupació.

demanar-li que expliqui la seva vida, comença dient: «Pues un día, todas las mañanas, a las seis de la mañana, se iba a cazar». I continua, davant l'astorament de l'entrevistador que li pregunta si està parlant del seu marit: «Sí, le gustaba mucho la caza, y yo la verdad es que, pos me lo creía, porque él me dijo que, me juró que era mentira, que todo eso había pasado antes de conocerme a mí... Pero un día...». A partir d'aquí la narració esdevé un autèntic conglomerat d'anècdotes, salts temporals, seguiment inconnex, al voltant de la infidelitat del seu marit.

En la majoria de casos en què s'adopta aquest fil conductor es podria parlar, també, de l'absència d'un patró narratiu interioritzat per part de l'informant.

## 2. *El gènere literari*

Si el fil conductor és més aviat la forma exterior de l'estructura, el *gènere literari* seria el vessant interior, allò que té a veure amb l'actitud, el to i el propòsit del discurs del narrador. Hem observat que podríem parlar de l'existència de diversos tipus de composició segons la clau literària: èpica, dramaticotràgica, novel·la d'aventures, drama realista, etc. En destacaré, aquí, només dues de les principals.

En el gènere de clau *èpica* la base de la narració és presentar la superació de dificultats. És cert que a gairebé tots els relats es poden apreciar moments èpics, perquè això afavoreix la bona imatge del personatge, però n'hi ha que són especialment èpics. Ho hem pogut constatar, per exemple, en els relats de dones amb vides marcades per l'èxit professional, amb tot d'obstacles, de tota mena, a vèncer per tal de pujar.

En el cas dels relats confegits en clau *dramaticotràgica*, al seu torn, s'incideix especialment en la representació de les penalitats presents al llarg de la vida. Tot i que aquí també hi és present la superació, l'èmfasi es posa més en les desgràcies que s'han hagut de viure, en la duresa de la vida: patiment, pobresa, penúries, dificultats, malalties, fam..., tot confegint-se una mena de retòrica de la lamentació la voluntat de la qual és despertar la commiseració, la compassió, la pena, però també l'admiració.

Una altra manera d'assajar una tipologia relacionada amb l'estil o el to que adopta el relat és la que ens aporta Burgess (citada per Denzin 1989: 53), prenent com a base quatre tipus de personalitats narradores: 1) els *cronistes*, persones que miren la seva vida en termes convencionals; 2) els *defensius*, que justifiquen llurs vides; 3) els *confessadors*, que parlen de tot el que fa referència a ells mateixos; 4) els *autoanalistes*, que ho analitzen tot.

## *Elements significatius del relat i d'altres recursos narratius*

### 1. *Formes d'inici del relat*

En aquest punt partim d'una constatació: en els primers paràgrafs del relat biogràfic de gairebé tots els informants s'hi pot trobar l'essencial del contingut posterior de la narració i els trets bàsics amb què el narrador es presenta com a personatge. L'inici

del relat, doncs, esdevé l'inici del procés de construcció de coherència, en què es procedeix a presentar els elements clau, significatius per a la conformació del tipus de narració que es farà posteriorment.

Els tipus d'introducció es corresponen amb diverses estratègies narratives que tenen a veure, per exemple, amb la focalització temàtica del relat i amb el tipus de gènere narratiu emprat. D'aquesta manera, en les introduccions lligades al tipus de focalització temàtica hi podem distingir, com s'ha dit, els relats centrats en el treball i aquells altres centrats en la vida familiar. En els primers, el discurs pot iniciar-se, per exemple, tot aportant dades sobre les primeres experiències del narrador en aquest àmbit, tal i com ho fa l'Enrique [Tarragona, 1914, pagès/jubilat]:

Vaig començar molt jove jo, eh! Als deu anys me feien llaurar, en lo matxo. I l'amo i son fill estaven assentats baix l'aulivera, i jo llaurava descalç, als deu anys. Als catorze anys vaig començar a treballar a la calç, al forn de la calç. Vaig treballar allí hasta la guerra [Nota: val a dir que aquesta mateixa 'presentació' torna a aparèixer reiteradament al llarg de la narració.]

L'inici dels relats de focalització temàtica en el treball poden referir-se també a les circumstàncies laborals actuals com a símbols de l'assoliment de l'èxit. La comparació entre dos relats de vida realitzats per dues empresàries d'èxit ens permet comprovar la similitud del seu començament: exposició de deu minuts explicant la seva carrera professional de forma sintètica i, en acabar aquesta exposició, frase inicialment conclusiva pràcticament idèntica: «I, més o menys, així a grandes trazos, això és lo, és lo...», en un cas; i «a grandes rasgos, me sembra que esta es su vida», en l'altre. Val a dir que les possibles raons d'aquesta constatació raurien en la importància central que l'àmbit professional posseeix per ambdues, en la consciència que la seva identitat es construeix en gran mesura en relació amb una esfera professional d'èxit i que, en certa manera, és això mateix allò que algú que s'interessa per la seva vida vol sentir i conèixer, o bé, en fi, en la pròpia projecció sobre la construcció del relat de vida de les habilitats suposadament característiques de la direcció empresarial a la qual pertanyen i en la qual han excel·lit (optimització del temps, capacitat de síntesi, precisió, claredat, sistematisme...).

En el cas dels relats centrats en la vida familiar, generalment pertanyents, com s'ha assenyalat, a dones d'una certa edat, s'inicien habitualment al·ludint directament a la conformació de la família. Serveixin de mostra els inicis dels relats d'A.P.G. [València, 1914, mestressa de casa] i de la Remei [Baix Camp, 1919, modista i mestressa de casa]:

1. Yo nací en 1914, era la quinta de mis hermanos, luego nació otra niña que primero se criaba normal, sana y bien, y cuando se le vacunó de la viruela la salieron unos bultos en la cabeza...
2. A casa meva érem una família molt units amb uns pares molt sants i molt catòlics i després vam ser sis germans.

Explicar la vida pròpia a través de l'explicació de la vida dels altres, tret distintiu dels relats centrats en la família, esdevé sovint la línia narrativa de tot el relat. Per això, en el cas de la Remei, per exemple, des del començament els temes que tracta són: la llista de germans, la diferència d'edat de cada un, el festeig dels germans, la malaltia de la germana, el seu festeig, especialment pel que fa referència a les penalitats que passà el nuvi durant la guerra, etc., fins arribar als fills, el treball del marit, la mort del marit, el casament dels fills, el naixement dels néts...

Quan la introducció va lligada al tipus de gènere narratiu molt cops el principi del relat marca el to epicoheroic, tràgic, còmic, etc. que es mantindrà al llarg del discurs. Un exemple d'inici en clau dramaticotràgica ens l'aporta el relat de l'Emília [Madrid/Reus, 1956, assistenta i exprostituta]:

Pues mi vida es un poco triste. A partir de los... Bueno, de entrada me crié sin padre, o sea, somos tres hermanas y yo soy la mediana y la oveja negra de la familia, la que siempre me rebelé contra todo por la edad que tenía... y siempre me crié muy marginada porque no tenía padre. Entonces creí que mi madre no me quería, que mis seres queridos no me querían...

Tota la resta de la narració es confegirà en aquesta mateixa clau dramàtica: expulsió de la família per un embaràs, drogoaddicció, delinqüència, prostitució, sida,... etc. Al final, les seves mateixes desgràcies es reproduiran en el seu fill.

Un exemple d'inici en clau en novel·la realista o de costums és el que correspon al relat d'en Josep M. [Tarragona, 1926, conserge jubilat]:

Què vol que li expliqui? La meua vida. Pues miri, vaig néixer a Pradell, província de Tarragona. Me'n vaig casar i vaig vindre a viure a Tarragona. I aquí he passat la major part de la vida. Vaig sortir del poble que tenia vint-i-set anys o vint-i-vuit hasta que setanta-sis que faré demà... I miri, bé. Vaig treballar en una fàbrica. He treballat trenta-dos anys.

Els paràgrafs inicials permeten constatar, doncs, la identitat del narrador que es mantindrà en el decurs del relat i que és present en l'estil mateix de la narració: els moviments de la frase, l'expressivitat del llenguatge, la retòrica... tot allò que dona al discurs el seu ritme i la seva tonalitat, la seva riquesa o pobresa, vivacitat o apatia, fluïdesa o viscositat, calidesa afectiva o freda objectivació, el sentit del detall o el gust per la generalització (Lipiansky 1983: 62).

## *2. Formes d'acabament del relat o epíleg*

Si els començaments dels relats biogràfics contenen una bona dosi d'anticipació i avançament de les claus principals que guiaran el discurs, l'anàlisi dels finals d'aquests discursos, que poden ser inesperats –un «ja està»– o anticipats, ens aporten també tot un seguit de dades significatives. De la mateixa manera que succeïa amb els inicis, podem diferenciar diversos tipus d'acabaments: els finals parcials o oberts i els finals definitius o tancats.

Els primers fan referència a aquells que apareixen de manera sobtada, sense preparació ni anticipació prèvia, bé sigui pel cansament del narrador, per l'hora, per la interrupció de l'entrevista per algun motiu o altre, etc. En algun cas també pot ser degut a la decisió voluntària i deliberada de l'informant, que mostra d'aquesta manera una concepció de la vida com a quelcom que va fluint i no està sotmès necessàriament a l'esquema del principi, nus i desenllaç. En qualsevol cas val a dir que aquests no són els finals més freqüents.

Sí que ho són, en canvi, els de caràcter tancat o definitiu, que són els que fan aquells narradors que, conscients que estan posant fi al relat, ofereixen una mena de recapitulació, a voltes reflexió, que pretén, com succeïa amb els principis, aportar els darrers trets atorgadors de coherència i justificació. Aquí, encara, hi podem apreciar dues modalitats: la que hem anomenat epíleg recapitulatori i l'epíleg en cercle. En el primer es fa una reflexió sobre l'essencial del que s'ha explicat, una síntesi confirmadora, una valoració, una proclama o punt final compensatori. L'Antonio [Tortosa, 1923, dependent de botiga/jubilat] n'és un bon exemple:

I no sé què contar-te més, perquè, escolta, la meua vida... hi ha hagut moments molt feliços, molt feliços, pues tindre els fills, però sempre lluitant, sempre lluitant... La meua vida ha sigut aquesta: me vaig casar, vaig tindre dos fills i ara tinc tres néts: dos de la filla i un del fill... que poguessen viure millor i no en esta incertidumbre que hi ha ara... En fin!

L'acabament de l'Àngel [Reus, 1981, estudiant] també pertany a aquesta tipologia, però, pel fet que es tracta d'una persona jove, la seva reflexió i recapitulació final no és retrospectiva, sinó que s'orienta envers el futur:

Jo visc per a ser recordat, diguéssim, suposo que això em ve del meu *ego* impressionant, que jo... és per això, o sigui, no concebo la idea de morir en l'anonimat. I, no sé... ser algú pels demés, no? L'únic que m'interessa, bueno, no l'únic, però el motor de vida... bueno hi ha objectius a curt plaç, però a la llarga seria aquest: no morir en l'anonimat.

L'epíleg en cercle, al seu torn, es produeix quan el narrador, conscientment o no, lliga el que diu al final de l'entrevista amb la presentació que ha fet al principi. Aquest lligam, alhora, pot ser de dos tipus: d'encaix o d'oposició. Parlem d'epíleg en cercle d'encaix quan les darreres paraules entronquen de manera idèntica amb les del començament. Vet aquí l'exemplificació insuperable d'aquest extrem en els relats de la Rosa [Baix Camp, 1936, pagesa/mestressa de casa] i de la Carme [Tarragona, 1910, administrativa/jubilada]: la Rosa comença dient: «Ai, la meua història ha estat molt amarga, molt, molt, molt», i les seves darreres paraules són: «Ai, la vida és tan amarga!», mentre que la variable principal del discurs de la Carme és la seva religiositat, tot i que no pertany a cap orde religiós. Les seves primeres paraules són: «Vaig nèixer un 27 d'agost de l'any 1910, el mateix dia que la madre Teresa de Calcuta, als quinze dies em van batejar i des de llavors que vaig ser lo que ara sóc i no me'n penedeixo gens, catòlica, apostòlica i romana». Les seves darreres paraules tanquen el cercle de

manera rodona: «l continuo igual, a casa meva, surto cada tarda perquè si no me quedaria sense poder caminar, vaig a missa, la sortida meva és anar a missa perquè com ja he dit antes sóc catòlica, apostòlica i tinc fe, molta fe, lo que no me'n penedeixo gens perquè la fe m'ha fet fer tot això». Com pot veure's la presentació del personatge (amb dada premonitòria i tot: neix el mateix dia que la mare Teresa de Calcuta), que es mantindrà inalterable durant el decurs del relat, arriba, fins i tot, a ser recapitulada gairebé amb paraules idèntiques en el darrer moment del seu relat.

L'epíleg en cercle, així mateix, pot ser també, com s'ha dit, d'oposició. Això succeiria quan les darreres paraules del relat biogràfic recorden les primeres però de manera antitètica. És el que passa amb el discurs de mossèn Pere [Alt Empordà, 1945, sacerdot], que comença dient: «Val, el meu camí religiós va començar per allà als 11 anys... als 11 anys vaig anar a estudiar allà al seminari de Girona, com es feia normalment el que volia se... ser sacerdot, capellà». I acaba: «Si ara hagués de tornar a repetir, no me'n faria pas de capellà».

### 3. *Fets crucials. Fites*

A més de prestar una atenció especial, per la seva significativitat, als inicis i als finals dels relats, un altre element que se'ns ha revelat rellevant ha estat l'anàlisi dels que apareixen com a fets crucials al llarg del relat. En efecte, els relats de vida incideixen freqüentment en l'esment de fets importants que són presentats com a provocadors de canvis crucials en les trajectòries vitals o que han marcat tota la resta de la vida. En aquest sentit podem parlar de fets decisius, que es refereixen a experiències puntuals viscudes pel narrador, o de fets marcadors, que serien fets externs al narrador però que representen influències que l'han marcat.

Tots els relats contenen la presència de moments decisius, moments crucials de canvi o moments de canvi crucial, que representen punts d'inflexió en l'itinerari vital. De fet, hi ha molt poques vides absolutament rectilínies, anodines, sense esdeveniments o circumstàncies que capgirin o reorientin el decurs de la pròpia història. Molts relats, en aquest sentit, estan construïts a partir de l'explicació de fites: successos externs o interns narrats per l'informant que són presentats com a rellevants en el curs de la seva vida i que tenen una capacitat explicativa o referencial de primer ordre, bé perquè impliquen un canvi radical bé perquè confirmen alguns trets anunciats per l'informant.

Hem trobat la presència de molts d'aquests elements esmentats en les vides religioses, en què, per exemple, la conversió i/o el descobriment de la vocació esdevé un fet crucial, mentre que el procés de noviciat o l'ordenació constitueixen fites vitals. Tot plegat s'expressa sovint en el fet que hi ha un abans i un després d'ingressar a la comunitat, arribant-se a donar el cas que fins a l'ingrés l'informant parli en primera persona del singular –jo– i després d'entrar a formar part de la comunitat ho faci en primera del plural –nosaltres.

#### 4. *Altres recursos*

L'anàlisi exhaustiva i detallada de desenes de relats de vida ens ha informat també de l'existència, a més dels assenyalats fins ací, d'altres elements significatius dels discursos biogràfics. Entre altres en voldria destacar tres: l'ús de la comparació temporal, l'ús dels pronoms personals i la presència en el relat d'oblits, omissions i silencis.

En el primer cas, la comparació temporal, concretada en l'abans i l'ara, referits generalment a la joventut i a la vellesa, implica sovint una certa avaluació i valoració de les etapes abordades. Moltes vegades el narrador utilitza la primera persona del plural i no del singular pel fet que s'erigeix en testimoni i portaveu de tota una generació. És el que succeeix amb el relat d'en Joan [Pallars, 1921, tractant de bestiar/jubilat]:

La nostra joventut va ser en aquella època, en part potser trista i potser millor que no pas la joventut d'ara actualment, perquè eren uns temps que la gent durant aquelles èpoques, eh, la gent potser eren més formals que ara, val dit sigui, per quan la gent treballàvem amb aquella fe i ens creïem les coses; o sigui que érem més naturals que no pas ara perquè ara, degut als grans avenços que hi ha, jo no sé si és degut a les polítiques o al mal viure mundial, doncs aleshores tot això es deconeixive al 60% del que ara existeix, per no dir més, lo qual nosaltres vam passar una infància a la nostra època pues, que potser eri molt més trista en vista a la infància d'ara de la joventut.

Pel que fa a l'ús dels pronoms personals, a més del que he assenyalat en relació als relats de vides religioses i al cas immediatament anterior, val a dir que tot i la lògica de l'ús de la primera persona del singular, de vegades hom constata l'existència d'un ús reiteratiu. A la primera pàgina de transcripció del relat d'una dona empresària hi hem comptabilitzat, per exemple, trenta-vuit vegades la primera persona del singular, jo, la qual cosa pot ser interpretada bé com un èmfasi molt destacat i notori en el propi protagonisme, una mena de narcisisme i ego pujats de to, bé com un mer suport lingüístic. L'ús de la tercera persona del singular, per la seva banda, tot i que no es dona gaire no és del tot desconegut. Quan apareix pot denotar l'adopció d'una perspectiva totalment objectivada d'un mateix, la intenció d'esdevenir testimoni anònim o, entre altres, la divergència entre la figura d'un com a narrador i d'un com a personatge.

Finalment, l'existència en els relats d'oblits, omissions i silencis, tot i la dificultat que hi ha, a priori, de constatar-ho, malgrat que no és del tot impossible intuir-ho, a partir per exemple de les focalitzacions i èmfasis posats en determinats aspectes i no en altres, constitueix un element clarament significatiu però, a voltes, de difícil interpretació. Hom pot preguntar-se, així, si és degut a una determinada selecció del material de la memòria, a una voluntat expressa de no al·ludir a algunes coses o simplement a una manca de memòria.

De fet, memòria i oblit són les dues cares d'una mateixa moneda, i així com seleccionem i manipulem el record, així també ho podem fer amb l'oblit, que pot ser



tant el resultat de l'experiència com una estratègia conscient d'optar pel silenci malgrat l'existència del record. Sovint, tanmateix, la focalització temàtica del relat fa que no es consideri oportú parlar d'altres parcel·les de la vida, perquè interessa destacar la parcel·la en què l'informant se sent més segur, o creu que ha reeixit més, o que més s'adiu al personatge que està representant, o senzillament omet el que creu que no li ha d'interessar a l'entrevistador. Fins i tot, encara, es pot donar el cas paradoxal de l'Emiliano [Jaén/Tarragona, 1942, professor d'autoescola], que al llarg del relat no parla gens de la seva família i, en acabar, quan l'entrevistador li pregunta què és el més significatiu de la seva vida respon: «Pues el casarme y tener un hijo».

## BIBLIOGRAFIA

- DENZIN, N.K. (1989): *Interpretive biography*. Newbury Park, Sage.
- GRUP DE RECERCA BIOGRÀFICA (2004): *I... això és la meva vida. Relats biogràfics i societat*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- LIPIANSKY, E.M. (1983): *Une quête de l'identité*, «Revue des Sciences Humaines», 62, 191: 61-69.
- PIÑA, C.  
– (1988): *La construcción del 'sí mismo' en el relato autobiográfico*, «Revista Paraguaya de Sociología», 71: 135-176.
- ROCA I GIRONA, Jordi (1996): *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*. Madrid, Ministerio de Educación y Cultura.
- (2000): *El género de la memoria: familia y mujer*, dins J. AZCONA (dir.) *Memoria y creatividad*. Bilbao, Universidad del País Vasco: 59-75.
- (2003): *En temps de la (des)memòria: les biografies (post)industrials i les seves metàfores*, «Revista d'etnologia de Catalunya», 23: 24-35.



## L'ASSIMILACIÓ DE L'ETHOS DE LES POBLACIONS ANTERIORS EN L'HAGIOGRAFIA: EL CAS DE SANT ÚRBEZ

Josefina Roma

*Universitat de Barcelona*

Em proposo mostrar, a través dels relats hagiogràfics de Sant Úrbez, dues característiques al meu entendre cabdals de la narrativa oral. Per una part, la seva condició cumulativa, que en el cas de la vida d'un sant suposarà la continuació d'històries anteriors i posteriors, a la vida estricta del personatge sagrat. Tot el que havia estat venerat o dit d'algun personatge o paisatge que s'atansi d'alguna manera al sant –els llocs que recorre, els genis dels llocs coneguts en la zona, les divinitats, herois o avantpassats i llurs concrecions narratives–, tot això s'empelta al sant com a punt destacat sobre el qual es pot col·locar la cosmovisió de les generacions passades, així com llur concepte de santedat, d'extraordinari, contraposant-se a l'estricta biografia que defensaran els bol·landistes. Gràcies a aquest fenomen cumulatiu, que defineix el model i el sistema de valors de les generacions que veneren el sant, podem copsar antigues configuracions culturals, així com les tendències evolutives culturals. Una deu d'informació ens arriba d'aquesta manera, malgrat els canvis i aculturacions religioses. I això es fa més palès encara quan es tracta d'un sant local o que un grup ha fet avantpassat seu, és a dir, que no es tracta ja d'un personatge que va viure en els seu moment i que va portar una vida determinada, sinó que la seva voluntat d'adscripció al grup es manifesta generació rere generació en actuacions i miracles i presències al llarg dels ritus de pas personals, les romeries col·lectives i els moments en què es troba en perill la supervivència mateixa del grup.

En el cas de la Corona d'Aragó tenim, a més de la narrativa oral, la seva plasmació en el gènere semipopular dels Goigs, que posen per escrit cada nou avatar de la relació del sant amb el seu poble.

La segona característica és la consideració del mite o història sagrada com una història, que encara que no té per què ser una transcripció historiogràfica, moltes vegades les dades tingudes com a imaginàries per part dels erudits es confirmen en el curs d'estudis més acurats.

Nom: Úrbez, Urbicio i Urbe. «Ura Baltza» vol dir 'Aigües Negres' en euskera; també el nom celta de «Beltene», que es correspon amb la festa del primer de maig celta, i amb la festa de Sant Úrbez, pot tenir a veure amb el nom. Neix a Bordeaux, al començament del s. VIII, l'any 702, i mor a Nocito, l'any 802.

Fill de cap militar pagà i de mare cristiana, Astèria, que és venerada com a santa en algun dels santuaris de Sant Úrbez. Ella era una dona culta que coneixia bé el llatí i el grec, entre altres llengües. És portat a Hispània, a Galícia, com a captiu, per una guerra entre la gent del Sil i de Bordeus, que va ser saquejat, i Sant Úrbez i la seva

mare fets captius i reduïts a la condició d'esclaus. Amb la invasió dels àrabs, però, van quedar com a esclaus d'un moro ric.

Altres autors (P. Isla) pensen que el seu captiveri va esdevenir-se més tard, en la conquesta d'Aquitània per Abd-Ar-Rahman (any 731). El fet és que van ser portats presoners a Galícia, però llavors ja seria un home adult, cosa que contrasta amb totes les seves històries, a no ser que el seu naixement fos més tardà.

Més tard, no se sap si després de la batalla de Poitiers, com suposen els historiadors, o per causes personals, són alliberats: primer la mare, que torna a Bordeus, i després ell, que aprofitarà l'ocasió per a endur-se els cossos de sant Just i sant Pastor, que sempre més portarà amb ell. Aquest fet provocarà una gran discussió sobre la versemblança de la història, ja que baixar de Galícia a Alcalà d'Henares, on van ser martiritzats sant Just i sant Pastor, sembla un disbarat. Més tard tornarem sobre aquesta dada.

Un cop obtingudes les relíquies, sant Úrbez torna a Bordeus per mar. Però al cap de poc temps decideix passar els Pirineus i dedicar-se a la vida eremítica, de la qual ja hi havia una gran tradició en Sobrarbe: pensem tan sols en sant Victorià i sant Visorio.

Popularment i oralment es contava també que havia passat els Pirineus per retrobar-se amb la seva estimada.

El recorregut que enceta té dues fases: la primera com a pastor, la segona com a mestre espiritual i sacerdot, després de passar pel monestir de San Martín de la Val d'Onsera. El primer itinerari s'inicia a la Val de Vió, a Sercué, Gallisué i Vió, sempre com a pastor de grans ramats d'ovelles, restant a la val d'Añisclo, a la cova del Sastral, sobre el riu Bellós i Aso, on es retirava a meditar i fer oració. És en aquest context que apareixen les narracions dels seus fets extraordinaris, tals com que els seu ramat només es menjava les males herbes dels sembrats i deixava intacte el cereal, que mentre dormia una abella blanca li entrava per una nariu i li sortia per l'altra, i que desfeia la neu perquè els qui havien anat a buscar consell a la cova se'n tornessin sense fatiga; o que els animals feréstecs l'acompanyaven a la nit i no el deixaven fins que no els beneïa.

D'aquesta vall es retira per no fomentar més l'admiració de la gent, però els deixa dit a les famílies on ha servit de pastor: «Tu no seràs mai ni més pobre ni més ric».

En aquesta afirmació rau precisament la meua primera consideració: que els sants i els herois tenen en la narrativa oral un comportament cumulatiu, arrossegant en la seva biografia trets característics d'herois anteriors. Així, aquesta frase és l'estereotip de la maledicció de les Encantàries, població antiga vençuda per pobles agrícoles. Aquests pobles vençuts, enfuriats i sovint anorreats, que vivien en coves, maleïen així qui els robava un llençol o tovalla que rentaven al riu, i que els vencedors suposaven plens de màgia ja que conferien sort a qui en pogués haver una. Eren peces molt admirades per la seva finor i blancor, perquè eren de lli i el poble vencedor no en dominava la tècnica.

En altra ocasió, en la següent estada a Albella, a la Ribera de Fiscal, sant Úrbez profetitzava que la casa on ha treballat de pastor sempre tindrà a cada generació algú

que es digui Úrbez, com així ha estat. Però la primera profecia és veritablement significativa, perquè representa un canvi en positiu d'un fet que era tingut com a negatiu quan s'atribuïa a les Encantàries. És a dir, que molts fets culturals sembla que circulin per una carena i les aculturacions successives els fan caure per un costat o altre, segons una conjunció de circumstàncies, del grau d'acceptació dels aculturadors i de les seves jerarquies sacerdotals. Així, la pertinença a un bisbat o altre pot fer que en un poble s'acabi atribuint una conducta, un símbol, una creença del poble anterior als éssers de l'inframón, en aquest cas al dimoni; és a dir, es decanti pel costat de la demonització, mentre que en el poble del costat, com en el cas dels mainarons, quedi neutre, o fins i tot esdevingui un símbol sagrat en la nova visió religiosa, com el dolmen de Riner, atribuït a la Mare de Déu, o com en el cas de sant Úrbez: la conducta del poble anterior cau del costat celestial, i és un sant qui ho diu com una benedicció, quan en altres casos es parla de malediccions de moros, com en el cas de Chia i Galino.

Si continuem seguint l'itinerari de sant Úrbez en Albella, un dels altres centres de veneració del sant, ens trobem amb episodis interessants, com el fet de fer passar el ramat pel seu tirapeu estès sobre el riu desbordat que havia tirat el pont, o com la construcció d'una ermita per part dels àngels que li traslladen els carreus. Aquesta ermita s'enrunà i es va reconstruir el 1562 en un lloc més a prop del poble, i tota la contrada hi fa una romeria el Dilluns de Pasqua Granada.

Hi ha episodis de la vida del sant que han caigut del costat del miracle, quan són atribuïts a ell, però que haurien estat condemnats com un acte de màgia o perseguits com una de les actuacions dels pobles antics, Encantàries, etc., contràries al poble sedentari i agrícola. Efectivament, un dels episodis admirats del sant és el fet que, adormit a la vora del camp, el seu ramat entra en el sembrat de cereal, però, oh miracle!, només es menja les males herbes. Aquest és un tret propi dels pobles caçadors recol·lectors, per als quals un sembrat només són moltes plantes comestibles juntes, i per tant fàcils de recollir, en perjudici, és clar, del poble agricultor. Per aquesta conducta eren perseguits els pobles caçadors recol·lectors, perquè malbarataven les collites dels pobles agricultors. En atribuir-lo al sant, aquest tret passa a ser miraculós perquè, tot i obrar com els antics, no malbarata la collita. En un altre moment el sant passa per un camp de cereal per fer dreuera, com faria qualsevol caçador recol·lector, sense respectar el sembrat dels altres pobles. Però ací, el camí seguit pel sant no només no agita el cereal, sinó que per sempre més quedarà assenyalat com una línia de plantes més ufanoses que a la resta del camp. Veiem ara com la conducta atribuïda al poble anterior és la mateixa, però queda capgirada pel fet miraculós.

Aquest és l'altre aspecte que volia mostrar de com l'hagiografia s'empara de tradicions anteriors, tot convertint-les de màgiques en miracles, de nocives en afavoridores. Per això ens és tan útil l'hagiografia, perquè condensa la història de la societat que la celebra.

Un ritual molt característic d'Albella és el dels romeus que, en hàbit de pelegrí, descalços i callats, travessen les muntanyes fins arribar a la cova de Sastral, per demanar la pluja.

Empès pel desig de solitud i fugint de la seva fama de santedat, sant Úrbez va anar cap al Sarrablo passant per Laguarda, on va resar a l'església de Sant Bartomeu, i després va travessar un camp de blat que va quedar senyalat perquè sempre més el cereal sembrat ha crescut més ufanós en aquella dreuera. Arribà a Cerésola, a la dreta del riu Guarga, i es va establir en una cova de Saliellas, sota una cascada, on va passar alguns anys aconsellant els que s'hi acostaven i dirigint les seves espiritualitats.

Un nou graó serà la seva iniciació a la vida monàstica, i es dirigeix cap a San Martín de la Val d'Onsera, un monestir penjat sobre un barranc, prop de Santa Eulalia la Mayor i San Julián de Banzo. En passar per Lasaosa, camí de Solanilla, va deixar impresos a la pedra els seus peus calçats amb *galochas* o abarques i la punta de la seva mangala. Es conta que aquest monestir havia estat fundat pel mateix sant Martí de Tours. Allí sant Úrbez fa alguns dels seus prodigis amb els animals, com el de calmar una óssa o guarir un ruquet del monestir. S'ordena sacerdot i acte seguit marxa a fundar ell mateix la seva comunitat a la Sierra de Guara, a Nocito, on restarà primer en la cova d'Ayral, un lloc d'antic poblament i enterraments excavats a la roca. Allí, com un nou sant Antoni, patí visions del dimoni, atacs de lladres, però també guaria endimoniats i tenia molts deixebles. Al final de la seva vida va baixar a l'ermita de la Mare de Déu, que havia construït, i el dia 15 de desembre de 802, mentre resava agenollat, va morir a l'edat de 100 anys. El seu cos sant va restar incorrupte fins al 1936, quan fou cremat.

Podríem parlar dels rituals per a demanar aigua, tant en la cova del Sastral com a Nocito, on es feia la dita *moja del santo*; i també podríem parlar de la simbologia dels seus prodigis, el de l'óssa, de l'abella, del blat respectat, del pas de les ovelles pel seu tirapeu, de la neu desgelada del camí, de l'empremta dels seus peus... Tots ens parlen d'algú de gran altura espiritual, capaç com certs mestres d'altres cultures muntanyeses de contactar amb els animals i amb la natura. També podria parlar del simbolisme de l'aigua i el foc en la figura de sant Úrbez, o del transport de cossos sants, que veiem en ell mateix i fins i tot en la trobada del cos d'un altre sant Urbici a Serrateix, transportat per un pelegrí. Però ací no hi ha lloc i per això només voldria deixar constància del segon tret que em proposava descriure: que l'hagiografia popular, o la història sagrada, cantada pels goigs com a veritable èpica local sacra, no es pot prendre d'antuvi com a faltada de rigor, sinó que hem d'esbrinar i estudiar tots els mots i els gestos que fins ens donaran la sorpresa d'una correspondència ajustada als fets.

Efectivament, dèiem al començament que els historiadors parlaven d'un viatge a Alcalà d'Henares (Compluto) per recollir els cossos sants de Just i Pastor, però que ho consideraven una empresa poc creïble, ja que es tractava de travessar mitja península ocupada pel nou ordre musulmà. Ara bé, sabem que sant Úrbez va ser presoner a Galícia, però hem de considerar la Galícia de l'Alta Edat Mitja, arribant més enllà de l'actual. Sabem que quan és alliberat va a cercar els cossos de sant Just i sant Pastor, però no va ser a Alcalà d'Henares, no, va ser al Bierzo, entre Galícia i León, on hi ha un poble, avui molt disminuït, que es diu encara Compludo (derivat de Compluto,

efectivament), on l'església parroquial era dedicada als sants Just i Pastor i on hi havia la primera de les fundacions monàstiques més antigues de sant Fruitós de Braga, de meitat del s. VII, deixeble de sant Isidor i company de sant Braulio; i és allí on sant Úrbez decideix de dedicar-se a aquesta vida entre eremítica i monàstica que després desenvoluparà a Sobrarbe i al Serrablo. Així que sant Úrbez carrega amb les relíquies dels sants nens i les porta per mar a Bordeus, pel perill del nou ordre musulmà, i després no les abandonarà mai més i serà enterrat entre els dos cossos sants. Només sabent de l'existència d'aquest poble al Bierzo i de la fundació de sant Fruitós podem refer una mica el trencaclosques que suposaven unes dades transmeses per tradició oral, però que la historiografia es resistia a donar per bones, ja que es tendeix a considerar la història sagrada o mite com a sinònim de no veritable.

Intuïm una història monàstica rica de detalls fundacionals, com la repetició de les advocacions de Compludo als sants Just i Pastor, sant Martí i santa Maria, igual com es troba sant Úrbez al monestir de la Val d'Onsera, dedicat a sant Martí, amb els cossos sants de Just i Pastor, amb els quals conviu, i l'ermita de Santa Maria, on finalment mor. Intuïm una xarxa de comunicacions molt viva malgrat la pretesa foscor altmedieval. De tot això només podem albirar-ne la complexitat, però és segur que amb les dades de la tradició popular ens podem situar més a prop dels fets i de les vides dels seus protagonistes.

## BIBLIOGRAFIA

- CANÓNIGO RAMÍREZ (Juan Agustín CARRERAS RAMÍREZ Y ORTAS), *Historia de San Úrbez y sermones predicados en Nocito* (principis del s. XVIII), Col. Traggia, t. XII, sign. B-146 (Biblioteca de la Real Academia de la Historia).
- DIEGO DE AYNSA, P. (1619): *Fundación, Excelencias, Grandezas y Cosas Memorables de la antiquísima ciudad de Huesca*. Huesca.
- DÍEZ GONZÁLEZ, Agustín et al. (1966): *San Fructuoso y su tiempo*. León. Imprenta Provincial.
- FLÓREZ, P. *Espanya Sagrada*, t. 7, tract.13, cap. 5.
- FRUCTUOSO DE BRAGA, *Regula Monastica Communis*, dins DÍAZ Y DÍAZ, «Cuadernos Gallegos», 25 (1953), pàgs. 155-172.
- IGUACÉN BORAU, Damián (1969). *Vida de San Úrbez, sol de la montaña*. Zaragoza.
- RAMÓN DE HUESCA, P. (1796): *Teatro Histórico de las Iglesias del Reino de Aragón*, t. V, VI. Pamplona.





## NOTES BIOGRÀFIQUES DE CELS GOMIS I MESTRE: IDEOLOGIA I FOLKLORE

Emili Samper Prunera

*Universitat Rovira i Virgili*

L'obra folklòrica de Cels Gomis i Mestre (Reus 1841 – Barcelona 1915) es construeix en gran part a partir del contacte del folklorista amb les persones del seu voltant. Per motius laborals, Gomis es mou per diferents llocs de l'Estat i viatja per Catalunya, el País Basc, Aragó, Castella o Andalusia, per exemple. En aquests desplaçaments es relaciona amb els obrers i treballadors del ferrocarril i és gràcies a aquest contacte directe amb la vida dels habitants de cada poble que recull el material que posteriorment publicarà en articles i llibres. L'interès per les variants que mostra Gomis en els seus escrits es reflecteix en les anotacions que trobem en els seus diaris personals i professionals, que es converteixen en un valuós material utilitzat posteriorment.

La mateixa vida de Cels Gomis és un interessant recorregut que ens porta per un gran nombre de llocs diferents, en una època agitada de la nostra història, i ens mostra el propi pensament del personatge. La seva obra ens apropa també la seva ideologia, tant des d'un punt de vista estrictament polític com des d'una concepció del folklore totalment diferent a la dels seus contemporanis i que l'acosta als nostres dies. D'aquesta manera, el seu llegat ens mostra, d'una banda, fragments de vides que el folklorista recull fruit del seu interès per la cultura popular i, per l'altra, la seva pròpia manera d'entendre la vida. Moltes de les seves idees, pel que fa a l'àmbit del folklore, són doncs vigents encara avui dia.

Per tal de no presentar una visió esbiaixada de la realitat (conseqüència inevitable per la manca d'espai), aquestes notes se centraran a presentar dos episodis concrets de la vida de Cels Gomis. D'aquesta manera obtindrem, a tall d'exemple, una mostra del pensament del personatge, tant des d'un punt de vista estrictament ideològic (en el sentit polític) com des de la seva visió respecte al folklore. Es tracta, doncs, de centrar la nostra atenció en dos capítols concrets que ens permetran veure la relació entre la vida de Cels Gomis i la seva ideologia (des de la política i el folklore), així com la seva visió de la societat.

El primer dels episodis ens trasllada al període comprès entre 1886 i 1890. Tot i que les inquietuds obreres de Cels Gomis són presents al llarg de la seva vida, i que la seva etapa més coneguda en aquest sentit es remunta als seus anys de joventut,<sup>1</sup> val la pena centrar la nostra atenció en el 1886 ja que, en aquest any, el nostre personatge reapareix a la vida política pública pel que fa a la publicació d'articles, amb el treball i sobretot l'obrer com a tema central. Destaca, primer de tot, l'aparició d'*El Catolicismo y la Cuestión Social*. Cels Gomis agafa com a base el Congrés de Lieja de l'any 1885

<sup>1</sup> Sobretot entre 1866 i 1870, etapa de força activitat en aquest sentit (amb exili inclòs).

i analitza la importància del moviment anarquista dins l'associació obrera, així com la importància de l'antipoliticisme en la defensa obrera i el paper del catolicisme. Fa aparició el Cels Gomis més crític i inconformista, com sempre trobem en els articles d'aquest tipus.

El espectáculo que hoy nos ofrecen los católicos y los políticos en esa cuestión, es muy parecido al que nos dán dos sacamuelas que peroran uno cerca del otro: cada uno preconiza su procedimiento y sus elixires, desacreditando á voz en grito los de su colega. Los católicos quieren arrancar al obrero de las manos de los partidos radicales; éstos á su vez quieren sacar á aquel del poder de los clericales; y lo mejor de todo esto es que el obrero no está ni con los unos ni con los otros, y se rie á mandíbula batiente de los procedimientos empíricos de ambos charlatanes, procedimientos que han pasado ya para siempre más á la historia. (Gomis 1886a: 62)

La conclusió a la qual arriba l'escriptor reusenc és clara i reforça les idees presentades en articles publicats anteriorment, on demanava la implicació del poble per tal de realitzar una autèntica revolució.<sup>2</sup>

El Estado, lo mismo que la Religión, siempre ha estado y estará al lado del poderoso contra el débil. Ahí está la Historia para atestiguarlo. Los obreros no pueden ni deben esperar nada de los burgueses, cualquiera que sea la forma en que éstos se presenten. La emancipación de los obreros debe ser obra de los obreros mismos. (Gomis 1886a: 63)

Entre els anys 1886 i 1888 col·labora a la revista «Acracia», on signa amb les seves inicials. La seva col·laboració comença amb la publicació de l'article *Una preocupació. Pretendida gandulería de los obreros no catalanes* dividit en tres parts. Gomis manifesta el seu desacord per la creença existent de la inferior categoria dels obrers de fora de Catalunya en relació als mateixos catalans. Amb exemples trets del seu contacte directe amb el poble, conseqüència de la seva feina d'enginyer de camins (amb els seus viatges per gairebé tota la península), l'escriptor reusenc reivindica la feina de la classe obrera en general, sigui del lloc que sigui. Les diferències existents entre ells venen marcades per factors externs que Gomis s'encarrega de mostrar amb xifres al davant. La reivindicació dels jornalers com a treballadors i la denúncia de l'explotació social a la qual estan sotmesos clouen l'article. És interessant destacar-ne tot seguit un fragment. Posant com a exemple la seva pròpia experiència, Gomis manifesta:

Nosotros, tan catalanes como el que más, pero que nos hemos encontrado en el caso de tener que alternar constantemente, dentro y fuera de nuestro país, con obreros de las demás provincias; que no los hemos visto sólo de paso y desde la ventanilla del wagón, sino que hemos tenido que habitar entre ellos enterándonos de sus necesidades y costumbres; nosotros, que conocemos igualmente el modo de ser de los jornaleros catalanes, no titubeamos en afirmar que éstos se sublevarían en masa si se les obligase á vivir como viven sus hermanos andaluces y gallegos. (Gomis 1886b: 130)

<sup>2</sup> Pensem, per exemple, en l'article *La revolución de setiembre* (Gomis 1869).

Aquest fragment és summament interessant per raons diverses. Gomis afirma la seva catalanitat (no discutida en cap moment, per altra banda); reivindica el treball dels obrers i ens mostra les diferències entre l'estat de la qüestió a Catalunya en relació a la resta de les províncies. I finalment, fa explícita la relació que manté amb els obrers del ferrocarril quan exerceix les seves tasques laborals. El contacte directe amb els habitants de les diferents (i nombroses) zones que visita per motius laborals li permet veure de primera mà les condicions de vida existents a diferents punts de l'Estat. Al mateix temps, aquest contacte és el que li facilita la recollida de materials folklòrics, com ell mateix ens afirma en aquestes ratlles. El nostre personatge s'implica d'aquesta manera tant laboralment com personalment en les seves tasques i fruit d'aquest interès trobem les reivindicacions de la seva ideologia obrera i la recollida de «costumbres» que posteriorment presentarà en forma d'articles o treballs. És així com a través d'aquestes accions es relaciona directament amb el poble obrer i veu de primera mà les seves experiències.

La col·laboració amb «Acracia» continua amb articles diversos on parla, per exemple, de l'ús de les màquines i la seva relació amb els obrers, de les condicions alimentàries dels treballadors per a sobreviure o de la relació entre el sou d'un obrer i les despeses que ha d'afrontar. Al l'article *Necesidad de reformar la historia* (1886c) insisteix en la idea que ja ha manifestat anteriorment en d'altres publicacions seves reivindicant una nova visió de la Història.<sup>3</sup> En aquest cas demana, a més, una revisió de fets concrets que, per descobriments recents, han quedat endarrerits i demanen una urgent actualització.<sup>4</sup>

Pel que fa a l'àmbit laboral, el 1887 és el cap de secció dels estudis que es practiquen al ferrocarril de Linares a Almeria. Del novembre de 1887 al març de 1888 el trobem per la zona (Andalusia). De 1887 és també una altra publicació de caire polític. Es tracta de l'opuscle *A las madres* (1887b). Gomis presenta la importància de la dona obrera en la consciència proletària i especialment en el tema religiós. En aquest sentit, ha estat definit per Reventós Bordoy com a «feminisme proletari» (Reventós 1925: 357).

L'Associació d'Excursions Catalana publica el 1887 el quart volum de la seva Biblioteca Popular. Es tracta d'un llibre que aplega treballs diversos, com el mateix títol indica, *Miscel·lània Folklòrica*. Inclou treballs d'Almirall, Arabia, Bosch de la Trinxeria, Brú, Cortils i Vieta, Gomis, Maspons i Labrós, Roca i Cusi, Segura i Vidal i Valenciano. Cels Gomis presenta *Costums empurdaneses. Dinars de morts. Honras grassas* (1887c). Aquest recull donarà origen a l'aparició posterior d'una sèrie de *Cartas sobre la Miscelánea Folklòrica* signades amb la lletra G. i on es repassen i critiquen les aportacions d'aquest recull. Com delata la inicial, és el mateix Cels

<sup>3</sup> Per exemple, a l'article titulat precisament *La Historia* (Gomis 1880).

<sup>4</sup> Per a una visió contextualitzada del concepte d'«Història» aplicada a nivell europeu i estatal, vegeu l'estudi de Guichot (1984). Agraïxo a Carme Oriol aquesta observació.

Gomis l'autor d'aquestes cartes que apareixen, primer, a «L'Arch de Sant Martí» i després, amb censures, al «Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana».<sup>5</sup> El punt de vista del nostre escriptor és molt crític, tot ampliant la informació donada per cada autor en els diversos articles de la *Miscel·lània* i sense cap tipus de problema criticant directament algun aspecte que li sembla equivocacat o incomplet. Aquest sentit crític destaca especialment en el cas de Bosch de la Trinxeria, cosa que fins i tot porta a aquest darrer a escriure una carta en resposta. També té el seu interès el fet que Gomis signi amb la inicial aquestes cartes en un altre sentit. Amb aquest recurs oculta la seva identitat i això li dóna la llibertat de poder opinar. Resulta curiós (i alhora interessant) el fet que ell mateix opini sobre la seva col·laboració en aquest recull, ja que si repassa les diferents aportacions d'aquesta *Miscel·lània* també ha de parlar d'ell mateix. El motiu pel qual interessa recuperar ara aquest article, però, és per unes paraules relacionades amb el folklore entès com a disciplina. Gomis expressa la seva opinió sobre allò que és o no és folklòric o l'interès de les dades recollides.

Y aixís com pera mí es tant arqueólech lo qui recull los antichs restos sepultats en las capas de sorra del desert, com lo qui'ls classifica y cataloga en lo museu, com lo qui, estudiantlos en aquest museu, los compara y ne dedhueix conseqüencias, qualsevols que aquestas sian; aixís també considero que es tant folk-lórich lo qui recull los restos del antich saber popular ó estudia las costums dels pobles, com lo qui de aquestos aplechs ne trau las conseqüencia que tingui per convenient. (Gomis 1887a: 216)

L'exemple que acompanya aquestes paraules és prou significatiu: la diferència entre les dades recollides i presentades per ell mateix sobre els llamps i els temporals i les conclusions a les quals arriba Maspons i Labrós en el pròleg, «conclusions diametralment oposades á las que dels datos recullits per l'autor se desprenían» (Gomis 1887a: 216). Gomis finalment afirma:

Jo encara crech més; crech que si 'ls datos folk-lórichs que s'recullen no haguéssen de servir per traure'n conseqüencias, tant se valdria no recullirlos. (Gomis 1887a: 217)

Del 1888 al 1891, el folklorista és el cap de secció de primera classe en els estudis i construcció dels directes de Barcelona a Saragossa i Madrid. Continua publicant ressenyes i articles de caire excursionista al «Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana». A «La Veu del Centre Català» apareix *¡Avant!* (1888a), poema de caire vitalista que exalta el progrés tot utilitzant exemples de fenòmens naturals. Col·labora també en l'edició d'un llibre de pedagogia de Luis Nata Gayoso, *Lecturas populares para los niños sobre ciencias, artes y agricultura*, tot augmentant-ne aquesta dotzena edició. Cal destacar la popularitat d'aquest manual, ja que l'any 1912 en trobarem la 171a edició. Finalment, d'aquest mateix any és també el cinquè volum de la Biblioteca Popular de l'Associació d'Excursions Catalana. Escrit per Cels Gomis, es presenta

<sup>5</sup> Tal i com recull una nota de l'Associació d'Excursions Catalana (Gomis 1887a: 193).

*Meteorologia y agricultura populars ab gran nombre de confrontacions* (1888b). Seguint amb la línia encetada amb *La lluna segons lo poble* (1884a)<sup>6</sup> i *Lo llamp y'ls temporals* (1884b), el nostre folklorista realitza una gran tasca de recopilació d'informació sobre aquest tema. Es tracta d'un recull d'aforismes, modismes, creences i supersticions relacionades totes elles amb la meteorologia i l'agricultura. La informació recollida per l'escriptor veu enriquit el seu valor amb les nombroses confrontacions presentades.

Viatja de San Esteban de Gormaz a Almazán el 1888. L'any següent, de Roa a Palència. El 1889, de Monreal de Ariza a Piedra.<sup>7</sup> De juliol a novembre de 1889 el trobem entre Monreal de Ariza i Mainar. El mes de desembre de 1889 el trobem a Dosayguas i a l'Argentera.<sup>8</sup> D'aquest 1889 són tres articles on presenta un cop més les seves impressions de viatge. Destaquen *De la vall de Benasc a Graus, notes de viatge* (1889a) i *Una visita al Monestir de Piedra* (1889b). D'aquest mateix tipus són dos articles més, publicats el 1890, aquest cop referents a terres catalanes (*De Tortosa a Cardó*, 1890b) i castellanès (*El Páramo*, 1890a).

Pel que fa a la producció més estrictament folklòrica, destaca l'article *Tradicions de Cardó* (1890c), on el nostre folklorista ens facilita dades que avui en dia es consideren bàsiques en la recollida de material oral: la informació sobre l'informant. Gomis ens diu qui li explica cada tradició, la seva edat i la seva professió. Com hem dit, avui en dia són dades que es tenen en compte quan es fa un treball de camp. Cal destacar que, en aquesta època, no és gens habitual fer-ho i la majoria de cops es passen per alt aquest tipus d'informacions. Això ens acosta una mica més al concepte de folklore que té Cels Gomis tot apropant-lo als nostres temps.

No només apareixen publicats materials folklòrics aquest any. A les pàgines de «L'Avenç» Cels Gomis publica *Lo minayre* (1890d), una narració que conté nombrosos mots tècnics i modismes catalans amb la seva conseqüent explicació per part de l'autor. Un cop més, l'experiència laboral li serveix al nostre autor per a les altres vessants de la seva vida. El 1890 és també l'any de publicació del seu primer recull de poemes, després d'haver presentat públicament i de manera esporàdica composicions poètiques en diferents diaris i revistes. El recull porta el títol de *Cantares* (1890e), tot imitant en fons i forma les composicions populars que tant agraden al nostre escriptor. Finalment, es pot situar també en aquest any la publicació d'un altre manual pedagògic de Gomis, les *Lecturas instructivas: segundo libro de lectura para las escuelas de instrucción*

<sup>6</sup> També a la «Biblioteca de l'Avenç» (1884), Barcelona; Nova edició al «Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya» (1900), pàgs. 84-91, 113-116, 153-165, 203-208, 226-232; Nova edició augmentada: *La lluna segons lo poble* (1912), Barcelona: Publicacions de la Secció de Folklore del Centre Excursionista de Catalunya, vol. IV; Nova edició: «Lectura popular», núm. 174, vol. X.

<sup>7</sup> Arxiu Històric Municipal de Reus, registre 043. Aquesta i les següents notes així esmentades pertanyen a documents dipositats al fons Gomis de l'Arxiu Històric Municipal de Reus i que es troben catalogats a Puyol (2003).

<sup>8</sup> Arxiu Històric Municipal de Reus, registre 044.

*primaria*. L'èxit del volum sembla també clar ja que trobarem l'onzena tirada en un any bastant tardà, com és el 1933. Acompanya el llibre una breu introducció adreçada als mestres. Gomis conversa amb els mestres sobre l'educació dels més petits i entre les seves paraules no hi pot faltar l'exaltació del treball, com podem veure en escrits anteriors d'un altre tipus:

Y ante todo y sobre todo, es preciso inculcar a los niños la idea de que la primera y principal de las virtudes es el trabajo, y el peor de los vicios la holganza; hay que enseñarles que la blusa del obrero es tan honrosa como la levita del caballero; que lo que deshonra al hombre no es el traje, sino las acciones; que no hay profesiones honrosas y degradantes, altas y bajas; que todas son igualmente necesarias y, por lo tanto, en igual grado meritorias. (Gomis 1933: 7)

Tota una declaració de principis en una obra destinada als infants, però on veiem les idees polítiques d'un autor compromès amb el seu pensament.

Fem ara un salt endavant en el temps per mostrar el segon dels episodis presentats en aquest article. En aquest cas ens situem entre els anys 1902 i 1903. L'any 1902, amb motiu de les festes jubilaris celebrades per commemorar el 25è aniversari de la fundació del Centre Excursionista de Catalunya, Gomis fa una conferència sobre «L'excursionisme i el folklore». Es tracta d'una breu aportació teòrica al tema, que complementa els altres articles presentats pel nostre folklorista, com són la *Lliteratura oral catalana* (1884c) i la seva futura ampliació, *Folklore català* (1912). En aquesta conferència (publicada posteriorment al «Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya») Gomis destaca el paper de la immigració en la societat actual. Segons el nostre autor, aquest fet porta com a conseqüència la degradació de la qualitat de vida. En aquestes primeres línies ens trobem un cop més amb el Gomis més crític i combatiu. Com fa habitualment, ell mateix s'autocensura ja que el tema a tractar és un altre, en aquesta ocasió. A Gomis però li resulta interessant destacar el paper de la immigració per les conseqüències que implica.

Y què direm del català que's parla a Barcelona? Lo que aquí's parla y s'hi escriu és un català bord, barreja de català y castellà, y encara hi ha qui hi barreja ademés paraules del francès pera que hi hagi una mica de tot; qui més qui menys, tot-hom hi parla en *municipal*, y fins s'hi escriuen els diaris que més s'alaben de voler conservar la puresa de la nostra llengua. Y lo que hi passa ab el llenguatge hi passa encara en molta més gran escala ab les tradicions: les han barrejades de tal manera que no hi ha medi de treure-n l'entrellat. (Gomis 1902b: 47)

Veiem l'estreta relació entre llengua i tradició així com els problemes (coneguts per tots) que implica una situació política com la nostra. Gomis continua l'article explicant que, a les grans ciutats, només s'hi pot trobar un tipus de folklore: les anomenades beneiteries. L'escriptor critica el ritme accelerat de les ciutats així com la seva manera de viure i de veure el món. La reivindicació del poble és evident. És en aquestes viles, allunyades dels grans centres, on cal cercar les tradicions de la literatura oral. Gomis adverteix, però, dels grans canvis d'aquests darrers quaranta

anys, amb la millora de les comunicacions i la reducció de les distàncies. Tot plegat ha tingut com a conseqüència grans modificacions en la societat i fa que la tasca del folklorista esdevingui més difícil i s'hagi de fer al més aviat possible. Com havia fet a *Lliteratura oral catalana*, també fa explícita la dificultat de la tasca realitzada: «Cal, donchs, com he dit abans, que'l folklorista cuiti a anar-hi, si vol recullir lo poch que hi queda. Y encara anant-hi li ha d'ésser molt difícil recullir-ho» (Gomis 1902b: 49), en relació a la desconfiança mostrada pel pagès davant del foraster. En aquest sentit, el nostre folklorista destaca (per la seva experiència com a tal) la figura del soci delegat, ja que aquest s'involucra en la vida del poble en qüestió i pot apropar-se més a la gent.

La idea que Gomis té de la recol·lecció de folklore i que hem comprovat en les seves obres, la trobem ara de manera explícita:

Més no n'hi ha prou ab recullir lo d'una sola encontrada: és menester confrontar-ho ab lo que de similar hi hagi en les altres, puix de no fer-ho aixís no's coneixerien les semblances ni les diferencies que pot haver-hi entre les creencies, supersticions, costums y llenguatge d'unes y altres. (Gomis 1902b: 49)

El nostre folklorista reivindica tant teòricament com pràctica la importància de les variants. I no només això. En el cas concret català i en relació a la llengua, Gomis té una visió també moderna ja que creu que cal conservar cada variant tal i com s'ha dit, sense retocar-la ni unificar-ne els resultats.

Dins de Catalunya mateix ab prou feines hi ha cap encontrada que no tingui alguna particularitat de llenguatge que la distingeixi de totes les demés. Per això és precis escriure lo que's reculli tal com ho diguin els que ho contin, a fi y efecte de no fer parlar a un pagès del Camp de Tarragona com a un de la Conca de Tremp, o a un de l'Empordà com si fos de la Vall de Ribes, de la Conca de Barbarà o de la Ribera d'Ebre. El principal defecte dels folkloristes catalans és posar-ho tot en barceloní, que, com he dit abans, és un català degenerat. (Gomis 1902b: 49)

La sensibilitat lingüística de Gomis es fa present un cop més. En el moment de fer la conferència, el folklorista reusenc finalitza la seva intervenció amb la lectura d'alguns capítols de la seva obra inèdita sobre creences populars de bruixes.<sup>9</sup>

La frase final de la cita anterior també ens pot servir per parlar breument de la relació de Cels Gomis amb els folkloristes de la seva època.<sup>10</sup> Una bona manera de fer-ho és aprofitant precisament l'article que, de manera pòstuma, el nostre folklorista dedica a Francisco de S. Maspons i Labrós. En aquest article, Gomis repassa la trajectòria vital del personatge destacant els aspectes literaris i folklòrics

<sup>9</sup> Obra publicada de manera pòstuma (Gomis 1987).

<sup>10</sup> Les notes exposades a continuació són només unes breus indicacions per mostrar la ideologia del personatge en l'àmbit del folklore. Per a contextualitzar aquesta ideologia en relació a l'època i als diferents corrents existents, vegeu l'article de Pujol (1999). Agraïxo a Josep M. Pujol les seves observacions en relació a aquest tema.

de la seva obra. Un cop més (obligat per les circumstàncies), es veu obligat a reprimir la seva opinió política.

El nostre Reglament, molt saviament per cert, nos mana que al pujar aquí deixem la política al peu de l'escala, sola manera de que'ns hi poguem aplegar tots els que, estimant per igual a Catalunya, tinguem diferent modo de pensar respecte als medis de regenerar-la. (Gomis 1902a: 42)

Allò que més ens interessa d'aquest article són els comentaris del nostre folklorista respecte la manera d'entendre o d'estudiar el folklore per part de Maspons i Labrós. Parlant d'ell podem veure la ideologia de Cels Gomis pel que fa a aquest àmbit que tant ens interessa. Així, en relació a la poetització a la qual tenia tendència Maspons i Labrós a l'hora d'escriure o de reelaborar el material recollit, Gomis no pot sinó comentar:

Més aquesta facilitat de poetisar les coses, molt recomanable quan se tracta no més que de fer literatura, ja no ho és tant quan s'aplica al folk-lore, y el nostre amich no se'n sapigué dependre al dedicar-se a l'estudi del saber popular. (Gomis 1902a: 43)

Un cop més, Gomis propugna una visió moderna del folklore que mostra el material recollit en el seu estat original, sense retocs de cap tipus ni per cap motiu, ja sigui lingüístic, moral o polític. Gomis critica d'aquesta manera la intervenció de l'autor en els materials presentats, en aquest cas, en relació als treballs de Maspons i Labrós. Es tracta, però, d'una crítica constructiva.

Y ara vos prech que'm dispenseu si he senyalat aquesta petita tara del nostre difunt amich. No és pas amagant els defectes com s'hi posa remey, sinó indicant-los, pera que'ls que vinguin darrera no hi tornin a incórrer. Además que, en aquest punt, en Maspons pensava igual que jo, lo mateix que tots els que al folk-lore's dediquen. Vegi-s què escrivia en el ja esmentat pròlech a *Lo llamp y'ls temporals*: «Ho conta com ho sent o li diuen, qualitat altament recomanable si no necessària en estudis d'eixa mena». (Gomis 1902a: 44)

Tot i aquestes paraules de Cels Gomis, la veritat és que la modificació del material recollit (en un o altre sentit) és una pràctica molt habitual en aquests anys. Igualment significatiu és el fragment que segueix a continuació, en relació al mateix tema.

La veritat és que no's pot fer parlar a un pagès com si fos un doctor en filosofia y lletres; y si'l poble fa un vers coix, la missió del folk-lorista és deixar-lo coixejar, no posar-li crosses. (Gomis 1902a: 44)

En aquest sentit, Gomis segueix la línia marcada per Milà i Fontanals.

D'acord amb el seu criteri, en tot tan ponderat, Cels Gomis respectava les manifestacions de la literatura popular tal com encara corrien per boca de la gent, fossin impures de forma i de sentit relliscós o fossin literàriament boniques i de caient moral. (Comas 1915: 242)

Del mateix estil que aquest article dedicat a Maspons i Labrós, trobem l'any 1903 un altre escrit, dedicat aquest cop a Ramon Arabia i Solanas. Gomis destaca en aquest cas la feina duta a terme en el camp de l'excursionisme.



Fins aquí, doncs, el nostre particular viatge en el temps. Aquestes dues notes biogràfiques de dos períodes concrets en la vida de Cels Gomis i Mestre, a mode de fotografies, ens han permès veure dues de les vessants més interessants de la vida d'aquest peculiar personatge. Així, veiem com, ideològicament, segueix el pensament anarquista del segle XIX. Gomis propugna la llibertat individual i l'acció de l'home per damunt de les disposicions de l'estat. No es tracta de canviar els noms dels protagonistes de la història sinó de canviar els fets. I Gomis reivindica el paper del poble en aquest sentit. La seva és també una lluita pels drets dels obrers i una denúncia de les seves condicions de vida. El contacte que, any rere any, estableix amb les classes menys afavorides (no només de Catalunya) fa que es decanti a favor del treballador. Lligada estretament a la seva ideologia trobem la seva idea d'una Catalunya progressista. Es tracta, així, d'un anarquisme que no renuncia a les seves arrels patriòtiques. Ell propugna un canvi profund i radical. Les seves reivindicacions proletàries però no només afecten els obrers catalans sinó que s'estenen a la classe obrera en general.

Pel que fa al folklore, Gomis destaca de manera especial i es diferencia dels seus contemporanis. La seva idea de llibertat també l'aplica en aquest camp quan defensa la no manipulació del material recollit i el respecte per les variants, tant temàtiques com lingüístiques. Els mètodes utilitzats l'acosten a una concepció moderna del folklore, cosa que ens sorprèn gratament en aquests primers anys del naixement d'aquesta disciplina al nostre país.

Tot plegat ens porta a destacar la figura de Cels Gomis i Mestre i a reivindicar la seva importància en el camp del folklore per la seva particular ideologia. Aquest breu recorregut també ens ha permès veure l'estret contacte i la implicació entre el personatge i el poble, sobretot a nivell obrer. Es tracta, com dèiem a l'inici, d'una manera de veure la vida que, aplicada al cas concret del folklore en el nostre país, destaca amb llum pròpia.

## BIBLIOGRAFIA

- COMAS, Ramon N. (1915): *En Cels Gomis i Mestres*, dins «Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya», pàgs. 216-220 i 237-246.
- GOMIS, Cels (1869): *La revolución de setiembre*, «El Estado Catalán», 12 de setembre de 1869.
- (1880): *La Historia*, «Diari Català», núm. 268 (21 febrer 1880).
  - (1884a): *La Lluna segons lo poble*, «L'Avenç», III, núm. 24 (15 febrer 1884), pàgs. 164-170; núm. 25 (29 febrer 1884), pàgs. 184-192.
  - (1884b): *Lo llamp y 'ls temporals*. Barcelona: Llibreria de D. Àlvar Verdaguer, Folklore Català, Associació d'Excursions Catalana, «Biblioteca Popular», vol. I.
  - (1884c): *Lliteratura oral catalana*, «L'Avenç», III, núm. 28 (15 abril 1884), pàgs. 244-250.
  - (1886a): *El Catolicismo y la Cuestión Social, examen crítico de los acuerdos del Congreso Católico de Lieja*. Sabadell: Agrupación de Propaganda Socialista.
  - (1886b): *Una preocupación. Pretendida gandulería de los obreros no catalanes – III*, «Acracia», núm. 11 (novembre 1886), pàgs. 128-131.

- (1886c): *Necesidad de reformar la historia*, «Acracia», núm. 12 (desembre 1886) pàgs. 142-145.
- (1887a): *Cartas sobre la Miscelánea Folk-lórica*, «Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana», pàgs. 106-109, 191-199, 215-222.
- (1887b): *A las madres*. Sabadell: Agrupación de Propaganda Socialista, Imp. Juan Comas Faura.
- (1887c): *Costums empordaneses. Dinars de morts. Honres grasses, Miscelània Folklorica*. Barcelona: Associació d'Excursions Catalana, «Biblioteca Popular», vol. IV, pàgs. 38-49.
- (1888a): *¡Avant!*, «La Veu del Centre Català», núm. 32 (19 maig 1888).
- (1888b): *Meteorología y agricultura populares ab gran nombre de confrontacions*. Barcelona: Llibreria de D. Àlvar Verdaguier, Folklore Català, Associació d'Excursions Catalana, «Biblioteca Popular», vol. V.
- (1889a): *De la vall de Benasc a Graus, notes de viatge*, «Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana», vol. XI, pàgs. 89-110.
- (1889b): *Una visita al Monestir de Piedra (provincia de Zaragoza)*, «Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana», vol. XI, pàgs. 288-299.
- (1890a): *El Páramo (provincias de Burgos, Valladolid i Palència)*, «Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana», vol. XII, pàgs. 163-164.
- (1890b): *De Tortosa a Cardó*, «Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana», vol. XII, pàgs. 203-219.
- (1890c): *Tradicions de Cardó*, «Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana», vol. XII, pàgs. 220-226.
- (1890d): *Lo minayre, «L'Avenç»*, 2a èp., II, núm. 3 (31 març 1890), pàgs. 65-68.
- (1890e): *Cantares*. Casp.
- (1902a): *En Francisco de S. Maspons y Labrós*, «Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya», pàgs. 42-46.
- (1902b): *L'excursionisme y el folk-lore*, «Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya», pàgs. 46-50.
- (1912): *Folklore català*, «Arxiu d'Estudis del Centre Excursionista de Terrassa», pàgs. 82-89, 174-179, 191-195, 206-210.
- (1933): *Lecturas instructivas. Segundo libro de lectura para las escuelas de instrucción primaria*. Barcelona: Casa Editorial Vda. De Luis Tasso, «Biblioteca de Primera Enseñanza», II, undécima tirada.
- (1987): *La bruixa catalana. Aplec de casos de bruixeria, creences i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn dels anys 1864 a 1915*. Edició a cura de Cels Gomis i Serdañons. Barcelona: Editorial Alta Fulla, «Arxiu del Folklore Català», 1.
- GUICHOT I SIERRA, Alejandro [1922] (1984): *Noticia histórica del folklore*. Estudi preliminar de José Ramón Jiménez Benítez. Sevilla: Junta de Andalucía-Consejería de Cultura/Instituto de Cultura Andaluza-Departamento de Antropología y Folklore.
- NATA GAYOSO, Luis (1888): *Lecturas populares para los niños sobre ciencias, artes y agricultura*. Arregladas bajo la dirección de Luis Nata Gayoso. 12a ed., aum. por Julián López Catalán y Celso Gomis. Barcelona: Libr. de Juan y Antonio Bastinos.
- PUJOL, Josep Maria (1999): *Introducció a una història dels folklores*, dins «La cultura». Edició a cura d'Ignasi Roviró i Josep Montserrat. Barcelona: Universitat de Barcelona-Vicerektorat de Recerca, pàgs. 77-106.
- PUYOL, Carme (2003): *Inventari del fons personal de Cels Gomis i Mestre*. Reus: Publicacions de l'Arxiu Municipal de Reus, 5.
- REVENTÓS I BORDOY, Manuel (1925): *Assaig sobre alguns episodis històrics dels moviments socials a Barcelona en el segle XIX*, «Revista Jurídica de Catalunya». Barcelona: Impremta Casanovas, vol. XXXI – any XXXI, pàgs. 316-370.

SANT VICENÇ FERRER A MALLORCA:  
UN VIATGE ENTRE LA REALITAT I LA LLEGENDA

Caterina Valriu

*Universitat de les Illes Balears*

Sant Vicenç Ferrer anà a predicar a Mallorca el 1413, a instàncies de les autoritats religioses de l'illa, les quals consideraven que gran part dels seus habitants vivien una situació espiritual deplorable. La seva fama de predicador capaç de commoure les consciències s'havia estès a gran part d'Europa i el sol·licitaven de tot arreu. Des del primer moment la missió de Vicenç Ferrer a Mallorca revestí un caràcter extraordinari, per la gran quantitat de gent que congregava i per la fama de santedat que ja envoltava els fets i les paraules del dominicà valencià. Aquesta estada, que durà sis mesos, ha perviscut en la memòria del poble transformada en llegenda i ha arribat fins a l'actualitat.

El present treball pretén ser una senzilla aproximació al corpus llegendari de Vicenç Ferrer a Mallorca, posant l'accent en la tipologia dels miracles que li són atribuïts al llarg d'aquest període. Quins són, quines característiques presenten, en quin context es produeixen, com s'insereixen en la tradició oral i la iconografia, etc.

### *1. La visita de Vicenç Ferrer a Mallorca*

La fama de taumaturg del dominicà valencià havia arribat a l'illa molt abans que ell la visités personalment. Vicenç Ferrer trobà a Mallorca un públic àvid d'escoltar el seus sermons i, a poder ser, de contemplar en directe els seus miracles. Rebre la visita de Vicenç Ferrer i el seu seguici era considerat un honor per a qualsevol població o comunitat religiosa, i els representants municipals, els jurats, o bé les autoritats eclesiàstiques, no planyien les despeses que això els ocasionava, tal i com queda reflectit en diverses anotacions de llibres de comptes dels convents i municipis per on passà.

Vicenç Ferrer visità Mallorca el 1413, és a dir, a la primeria del segle xv. Mossèn Alcover recollí els documents folklòrics que parlen d'aquesta visita entre les acaballes del segle xix i les primeres dècades del xx. Tenim, per tant, cinc segles de tradició entre els fets històrics i els relats llegendaris recollits per escrit sobre aquests mateixos fets.

## 2. Relació de textos analitzats

Tots els textos que analitzarem els podem trobar a l'*Aplec* Alcover.<sup>1</sup> Són catorze relats que el recopilador va arreplegar directament de la tradició oral. Vet ací un petit resum de cada un d'ells:

0. *Preliminar.* (Explicació de mossèn Alcover sobre Sant Vicenç Ferrer i la seva estada a Mallorca.)
1. *Sant Vicenç Ferrer i un carboneret.* (El predicador reprèn un carboneret perquè resa malament. Després s'adona de la fe i netedat de cor del pobre carboner i li diu que resi com ho ha fet sempre.)
2. *De com Sant Vicenç Ferrer predicà a Son Gual de Valldemossa.* (Qui escolta el sermó amb devoció no es banya. Posa en evidència el taverner que aigualia el vi.)
3. *Sant Vicenç Ferrer i un taverner que es torrent li prenía es sarró.* (Es negà a fer un miracle perquè el taverner que li demanava de fer-lo havia guanyat els diners aigualint el vi.)
4. *Sa caseta de Sant Vicenç a Valldemossa.* (L'olivera sobre la qual predicà no es deixà talar.)
5. *Una pedra de Biniforani.* (Hi ha un oratori i una pedra sobre la qual el sant hi predicà.)
6. *Sant Vicenç Ferrer i un picapedrer que guanyava set sous de jornal.* (La lliçó del sou de jornal robat a la feina.)
7. *Sant Vicenç Ferrer i en Simonet.* (Fa caure Simó Mago, En Simonet, que s'havia enlirat per demostrar que la seva doctrina era la vertadera.)
8. *Sant Vicenç Ferrer i es rebosillos.* (Indica la mida escaient dels rebosillos de les dones.)
9. *De com Sant Vicenç Ferrer anà a predicar a Petra.* (Va fer ploure després d'una gran sequera.)
10. *De com Sant Vicenç Ferrer anà a predicar a Sa Pobla.* (Condemnà els poblers, que l'havien apedregat a no tenir pedreny per fer cases i a haver-lo d'anar a cercar fora terme.)
11. *De com Sant Vicenç Ferrer anà a predicar a Muro.* (Predicà i va fer una gran curació de malalts a Muro.)
12. *Una dona d'Algaire i Sant Vicenç Ferrer.* (Una devota va poder escoltar el sermó del sant encara que era molt lluny d'on aquest predicava.)
13. *Sant Vicenç Ferrer i sa Creu de ses costes d'Algaire.* (Predicà dalt les costes de Xorrigo i el sentien a Palma.)
14. *De com el Prior privà Sant Vicenç Ferrer de fer miracles.* (Deixà 'en suspens' el paleta que queia per anar a 'demanar permís' per fer el miracle de salvar-lo.)

<sup>1</sup> Antoni M. ALCOVER, *Rondaies mallorquines d'en Jordi des Racó*, tom V, Palma: Ed. Moll, 1976.

### 3. *Les fonts: els informadors*

Alcover presenta catorze relats, precedits d'un text encomiàstic sobre el sant i la seva visita a Mallorca. Es tracta, en paraules d'Alcover, de «tradicions miracloses [...] replegades de tots els endrets de Mallorca». Un cop d'ull a la relació d'informadors ens dona el resultat següent:

Mestre Jeroni Sureda (de Santa Eugènia), relat 1;  
Joan Fiol *Rodó* (de Valldemossa), relats 2 i 3 (situats a Valldemossa);  
Gent de Valldemossa en general l'any 1904, relat 4 (situat a Valldemossa);  
Jaume Suau (de Bunyola), relat 5 (parla de Biniforani, una possessió pròxima a Bunyola);  
Gent vella de Manacor, relat 6;  
Sen Miquel Recó (de Manacor), relat 7;  
Relats 8, 9 i 10: no especifica informador;  
Antoni Deyà, rector de Muro (situat a Muro), relat 11;  
Mossèn Alcover, ho sentia de petit, relat 12;  
Relats 13 i 14, no especifica informadors.

Per tant, tenim dos nuclis essencials d'origen. D'una banda Valldemossa, per totes les tradicions vinculades a la visita del sant a aquest poble; de l'altra Manacor, fet que s'explica perquè Manacor –d'on era nadiu mossèn Alcover– és un dels pobles de l'illa on Alcover va fer una recerca més àmplia i aprofundida. Hi ha, també un nombre important de relats dels quals Alcover no indica qui li va contar. Els informadors identificats són tots homes, coneixem l'ofici de dos: un és capellà i l'altre pareller. Sabem que un altre és mestre, però no sabem en quin ofici.

### 4. *Dels quaderns i les plaguets d'Alcover a les versions publicades: anàlisi comparativa*

Les anotacions que prengué Alcover de viva veu dels informadors i que li serviren per redactar els catorze textos que analitzem les podem trobar, en part, en els seus quaderns i llibretes manuscrites, conservades a l'Arxiu Alcover-Moll. La primera versió de la majoria de llegendes referides a Vicenç Ferrer foren publicades en el Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana entre el 1892 i el 1917. El 1909 algunes s'incloueren en el tom 5 de la primera edició de les *Rondaies*. Part d'aquests relats han estat traduïts a l'anglès i el francès.

El text 1 es conserva a les notes d'excursions. Els textos 2, 3 i 4 es troben als *Quaderns de Camp (1902-1922)*, que han estat publicats en suport digital. Del text 5 al 14, encara no hem localitzat les versions manuscrites.

La comparació entre les versions manuscrites i les publicades no ens dona grans sorpreses, excepte en el primer relat. És evident que Alcover sotmet les informacions orals a un grau de 'literaturització' important, però això ocorre en tot el recull i no serà objecte d'anàlisi en aquest article. Ens limitarem, per tant, a comentar si hi ha

algun canvi d'argument o de sentit, i deixarem de banda les ampliacions o modificacions estilístiques que no afecten el contingut del relat.

Relat 1: *Sant Vicenç Ferrer i un carboneret*. Del primer relat val a dir que la versió manuscrita que hem localitzat<sup>2</sup> és força diferent de la publicada, encara que el sentit últim és el mateix. Potser l'explicació rau en el fet que Alcover indica un informador en les notes manuscrites (En Jaume Parets de Son Curt) i un altre a la versió publicada (Mestre Jeroni Sureda, de Santa Eugènia). Probablement recollí la llegenda de les dues fonts i elaborà la seva versió a partir de la de l'informador de Santa Eugènia, mentre que l'altra fou desestimada o simplement quedà oblidada. El més interessant de la versió no publicada és el motiu de navegar damunt una capa, talment com s'explica de Sant Ramon de Penyafort, que va fer la travessia de Mallorca a Barcelona amb aquest singular sistema.

Relat 2: *De com Sant Vicenç Ferrer predicà a Son Gual de Valdemossa* (Quadern 5, 1901). Trobem un canvi en el nom de la taverna: Can Ferrer per Can Forner. Alcover allarga el caràcter final d'exemple («va quedar més empegueït que el rei porc [...]. Així ho fessen ets altres!»). En canvi, elimina la referència als testimonis, element que dóna veridicitat a l'acció («Molta de gent ho va veure»).

Relat 3: *Sant Vicenç Ferrer i un taverner que el torrent li prenía el sarró*. Aquí hi ha un canvi important. La versió oral indica que «Justament hi havia Sant Vicenç allà devora. Es taverner el veu...», en canvi la versió publicada parla d'una invocació: «Invoca St. Vicenç Ferrer amb tot es seu cor, cridant...». També, l'explicitació de la moral final («Y se n'hagué d'estrènyer es cap aquell polissardo. Més se'n mereixia»), només consta en la versió publicada.

Relat 4: *Sa caseta de Sant Vicenç a Valldemossa*. Alcover afegeix la descripció inicial de la 'caseta' o oratori dedicat a Sant Vicenç Ferrer. També fa més explícita la relació entre la impossibilitat de tallar l'olivera i el fet que fos l'arbre on Vicenç Ferrer predicà. Finalment, afegeix el comentari de to moral: «Jugau-hi voltros, amb sos sants!».

Dels altres relats no hem localitzat la versió manuscrita, i per tant no podem fer la comparació amb la publicada.

## 5. Tipologia dels miracles

En aquest catorze relats hi trobem onze miracles. Són de caràcter força divers. Intentarem establir una aproximació a la seva tipologia.

–Vinculats al domini dels elements: fer ploure, fer que –quan plou– qui l'escolta no es banyi, maledicció de no tenir pedreny per a construir cases;

<sup>2</sup> *Excursions – Mallorca. Tom de notes XII, 46-48.*

–Vinculats al domini de les lleis físiques: aturar un home de caure, fer-ne caure un que levitava, poder escoltar el sant quan predica encara que hom sigui molt lluny, que l’olivera sobre la qual predicà no es pugui tallar, separar l’aigua del vi;

–Guariment dels malalts;

–Altres textos no són miracles, sinó petits relats que transmeten un consell moral del sant:

- establir la mida i forma dels rebosillos de les dones (text 8);
- il·lustrar la necessitat de ser honest en el treball (textos 2 i 3);

Dels miracles en destacaríem dos per la seva importància i reiteració en les tradicions hagiogràfiques d’un gran nombre de sants: guarir els malalts i fer ploure sobre terres assotades per la sequera. Un i altre responen a necessitats humanes vinculades a la supervivència. Davant la incapacitat de la humanitat per a controlar la força de la natura i per vèncer la malaltia, hom recorre a l’ajuda o la intercessió d’un demiürg, d’un sant en el cas de la religió cristiana.

## 6. *El context de les accions miraculoses*

La majoria dels miracles es produeixen en un context d’intensa relació amb els seus seguidors, amb els devots. Això ocorre especialment quan predica; aleshores es produeix una mena de comunió entre Vicenç Ferrer i els qui l’escolten. Mentre predica o després d’haver predicat, en un moment gairebé d’èxtasi, és quan ocorren els fets miraculosos més destacats: que arribi la pluja després d’una llarga sequera (a Petra), la curació dels malalts (a la Bassa Ferrera de Muro), etc. Altres fenòmens extraordinaris es produeixen mentre predica, per tal d’afavorir l’atenció dels devots. En aquest cas, més que pròpiament de miracles, potser hauríem de parlar de ‘fets prodigiosos’: qui l’escolta no es banya encara que ploqui, qui té prou fe pot escoltar el sermó malgrat la distància que el separa del predicador i –encara que aquest fet no apareix en el recull mallorquí– conta la tradició que tothom el podia entendre encara que no coneguessin la llengua amb la qual el sant parlava.

Altres miracles o fets prodigiosos, però, no es produeixen davant la multitud, sinó en la relació directa del dominicà amb una persona en concret. És el cas del dos relats relacionats amb els taverners (relats 2 i 3). En el primer, per vergonya del taverner, el vi se separa de l’aigua afegida. En el segon la intenció és molt semblant –blasmar els taverners que posen aigua al vi–, però en aquest cas la relació no és directa, sinó que es fa mitjançant una invocació d’ajuda, a la qual el sant es nega, ja que els diners perduts no havien estat guanyats honradament, sinó aigualint el vi.

Un altre relat llegendari, potser un dels més interessants del recull, és el de l’enfrontament públic amb En Simonet, que il·lustra un dels aspectes més destacats de la vida de Vicenç Ferrer: la lluita contra l’heretgia. Mossèn Alcover acompanya el text amb una nota a peu de pàgina on indica: «El fet d’aquesta tradició el conta la

història eclesiàstica de Sant Pere i Simó *Mago* a Roma». Sembla que Simó el Mag va viure en el segle i i és un personatge destacat dels primers temps del cristianisme. Se l'identifica amb un personatge nascut a Samària en temps de Claudi. Va ser convertit a la fe cristiana per la predicació de Felip, que era un dels set diaques de la primera comunitat cristiana i que fou qui evangelitzà Samària i altres llocs de la costa Palestina. Simó va voler comprar als apòstols Pere i Joan el poder de comunicar l'Esperit Sant. Segons la tradició, anà a Roma acompanyat d'Helena de Tir, i es presentà com l'encarnació de la *potència de Déu*. Se'l considera l'iniciador del gnosticisme herètic, i cal tenir en compte que l'actitud gnòstica perdurà en comunitats religioses fora de l'ortodòxia cristiana, com fou el cas del catarisme, heretgia fortament perseguida per Vicenç Ferrer. El cert és, però, que bona part de les notícies que tenim d'aquest personatge són clarament llegendàries. Del seu nom deriva el mot *simonia*, acció sempre blasmada per l'Església.

És curiós, i sorprenent, trobar en el llegendari mallorquí un relat clarament derivat de la tradició eclesiàstica en el qual s'ha produït una transposició de personatges (de l'apòstol Pere al dominicà Vicenç Ferrer), però molt més sorprenent és encara veure com allò que predicava Simó el Mag i que provocava el rebuig dels apòstols té punts de contacte amb el que predicaven els càtars i que tant rebutjava Vicenç Ferrer. La identificació o transposició, per tant, no és gratuïta, sinó fonamentada. En el relat, la controvèrsia teològica ha estat substituïda per un enfrontament de prodigis entre la força de la fe catòlica i la força de l'heretgia, narrat en un to ingenu i crèdul:

Com ja s'era fet tan amunt [*En Simonet*], que ja arribava en es niguls, St. Vicenç li fa la senyal de la creu. Aleshores es dimonis, que eren els qui el se'n pujaven per fer creure a tota aquella gent que sa doctrina d'En Simonet era sa vertadera i així fer-los-se seus tots, davant la senyal de la creu que los va fer St. Vicenç, quedaren com arronsats i amollen En Simonet, que pren cap per avall tot dret, sense fer cap voltera; i, com pegà en terra, se va fer mil benes.

Tothom romangué aborronat; no sabien què los passava.

Aquí St. Vicenç puja damunt es cadafal, i se deixa caure un sermó d'aquells tan rimats que solia fer, i convertí tots es que en Simonet havia desbaratats. (Alcover, tom 5; p. 125)

## 7. Conclusions

Aquest és un treball de recerca tot just iniciat. La intenció és resseguir les passes del sant valencià a Mallorca punt per punt, establir els llocs on predicà, quina va ser la recepció del seu missatge entre els mallorquins del s. xv i, sobretot, arreplegar i ordenar la petja llegendària que ha perviscut en la memòria del poble. Els relats del recull d'Alcover, finalment, seran una peça més del mosaic. Les conclusions que podem establir inicialment no són gaire diferents, segurament, de les que es podrien treure a qualsevol indret on hagués passat Vicenç Ferrer amb el seu seguici, ni els miracles que suposadament va fer a Mallorca no són tampoc diferents dels que conta



la tradició que realitzà a altres llocs. El més destacable és, sens dubte, l'impacte de la seva personalitat i el fenomen de masses que eren les seves campanyes de predicació, les quals exercien un gran poder de suggestió sobre la gent que l'escoltava, i anaven sempre seguides de conversions i penediments multitudinaris. Vicenç Ferrer era el que ara en diríem un gran comunicador, capaç de galvanitzar els seus oients entorn d'una determinada interpretació de la fe cristiana, apocalíptica i terrible: *Timete Deum* era la seva divisa. «Temeu Déu i honoreu-lo, car el dia del Judici Final s'acosta». Aquestes paraules resumien el seu missatge evangelitzador i es convertien en una proposta de vida i de conducta.

Els miracles vinculats a la predicació, als sermons multitudinaris, formen part – sens dubte – de la fascinació col·lectiva que Vicenç Ferrer exercia sobre la mentalitat medieval dels homes i les dones que l'escoltaven. Els qui eren capaços d'escoltar-lo amb fe, fervorosament, eren tocats per la meravella, elegits, el podien entendre fos quina fos la seva llengua, no es banyaven si plovia a l'indret on eren, el podien escoltar malgrat llegües i llegües de distància, podien veure com la pluja fecundava els seus camps assedegats, com els seus malalts es guarien miraculosament, com fins i tot la natura el reverenciava, no deixant talar la soca de l'olivera beneïda per la seva presència.

Altres narracions ens presenten el sant com un mestre que alliçona sobre la moral dels seus deixebles: la mida dels rebosillos de les dones, el sou robat a la feina, la vergonya dels taverners que posen aigua al vi, el càstig als qui apedreguen el predicador i rebutgen el seu missatge evangelitzador, etc. O bé com el defensor de la veritat de la fe cristiana enfront de la força diabòlica de l'heretgia.

Finalment, un miracle atribuït a molts de sants és el de salvar un home que cau d'una bastida, però, abans, haver d'anar a demanar permís al superior jeràrquic per fer el miracle. Aquestes tradicions miraculoses, generalment narrades amb una gran dosi de puerilitat, posen de manifest sempre la humilitat i el respecte del sant envers la jerarquia, la seva obediència fins i tot en les circumstàncies més extremes.

Vicenç Ferrer és, doncs, un personatge complex que aglutina entorn de la seva figura no solament les tradicions hagiogràfiques més comunes i habituals entre els sants de la nostra tradició (guarir, fer ploure, etc.), sinó que n'afegeix d'altres clarament vinculades a la seva dimensió històrica, que no són més que una visió llegendària d'una realitat biogràfica documentada. Els miracles relacionats amb la predicació o amb el seu caràcter de mediador no són més que el reflex de l'impacte que la seva personalitat singular exercí sobre l'imaginari de la gent i que ha perviscut, més enllà dels segles, fins a l'actualitat.

## Publicacions de l'Arxiu de Tradicions de l'Alguer

### COEDICIONS

#### ACTES

1. *La Setmana Santa a l'Alguer*. I Simposi d'Etnopoètica de l'Arxiu de Tradicions de l'Alguer. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999.
2. *Tesori in Sardegna*. II Simposio di Etnopoetica dell'Arxiu de Tradicions. Grafica del Parteolla, Dolianova 2001.
3. *Arxiu de Tradicions de l'Alguer*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2001.
4. *L'acqua nella tradizione popolare sarda*. III Simposio di Etnopoetica dell'Arxiu de Tradicions. Grafica del Parteolla, Dolianova 2002.
5. *Le lingue del popolo. Contatto linguistico nella letteratura popolare del Mediterraneo occidentale*, ed. Joan Armangué i Herrero. Grafica del Parteolla, Dolianova 2003.
6. *Oralità e memoria. Identità e immaginario collettivo nel mediterraneo occidentale*. Grafica del Parteolla, Dolianova 2005.
7. *La biografia popular. De l'hagiografia al gossip*. VI Simposi d'Etnopoètica de l'Arxiu de Tradicions de l'Alguer. Grafica del Parteolla, Dolianova 2006.

#### ROCCAS

1. *Castelli in Sardegna*, ed. Sara Chirra. S'Alvure, Oristano 2002.
2. *Roccas. Aspetti del sistema di fortificazione in Sardegna*, ed. Sara Chirra. S'Alvure, Oristano 2003.
3. Anna Paola DEIANA, *Il castello di Gioiosa Guardia, attraverso i documenti e la lettura archeologica*, ed. Valentina Grieco. S'Alvure, Oristano 2003.
4. *I catalani e il castelliere sardo*, ed. Valentina Grieco. S'Alvure, Oristano 2004.

#### STUDI STORICI

1. *Aragonensia. Quaderno di studi sardo-catalani*, ed. Joan Armangué i Herrero. Grafica del Parteolla, Dolianova 2003.
2. *La rotta delle isole / La ruta de les illes*, ed. Luca Scala. Grafica del Parteolla, Dolianova 2004.
3. *Norbello e Domus Novas. Apunti di vita comunitaria*, ed. Joan Armangué i Herrero. Arxiu de Tradicions, Cagliari 2004.

#### QUADERNI DELL'AULA VERDE

1. *Ulivi in Sardegna: cultura, tecnica e futuro*. I Giornata di Studi Oleari dell'Aula Verde dell'Arxiu de Tradicions. Prima Tipografia Mogorese, Mogoro 2001.
2. *Storia dell'ulivo in Sardegna, dalle origini al riformismo settecentesco*. II Giornata di Studi Oleari dell'Aula Verde dell'Arxiu de Tradicions. Grafica del Parteolla, Dolianova 2001.

#### ANTOLOGIA

1. *Poesia algherese de Quaresma i de Passió*, ed. Joan Armangué. La Celere, L'Alguer 2000.
2. Gavi BALLERO, *Lo sidadu*, ed. Luca Scala. Edicions del Sol, L'Alguer 2002.

#### ARCHIVIO ORISTANESE

1. *Archivio oristanese*, ed. Maria Grazia Farris. PTM Editrice, Mogoro 2003.
2. *Dei, uomini e regni, da Tharros a Oristano*, ed. Joan Armangué i Herrero. PTM Editrice, Mogoro 2004.
3. *Cultura catalana in Sardegna durante il XIV secolo*. Atti del V Simposio di Etnopoetica (2003) dell'Arxiu de Tradicions de l'Alguer. PTM Editrice, Mogoro, 2005.
4. *Uomini e guerre nella Sardegna medioevale*. PTM Editrice, Mogoro 2006.
5. *Mestieri e devozione nella Oristano moderna e contemporanea*. PTM Editrice, Mogoro 2006.

## EDICIONS AdT

### SÈRIE «FASCICULARIA»

1. *Estudis catalans a Sardenya*, ed. Joan Armangué (novembre 1999).
2. *Memòria de les activitats, 1997-2000* (març 2000).
3. *Forme dell'acqua nella cultura popolare*, ed. Veniero Pinna i A. Murgia (agost 2000).
4. *La ruta de les illes: de Sardenya a Malta*, ed. Joan Armangué (novembre 2000).
5. Emanuela SARTI, *La Guerra Civile in Catalogna (1936-1939)* (juny 2001).
6. Cristiana PILI, *El Llegendari Popular Català (1924-1930)* (juliol 2001).
7. *La ruta de les illes: de Mallorca a Sardenya*, ed. Joan Armangué (novembre 2001).
8. *Memòria de les activitats, 1997-2002 / Memoria delle attività, 1997-2002* (maig 2002).
9. Pirri: *la storia e le chiese*, ed. Alessandro Sogos (juliol 2002).
10. *Laudes immortales. Gosos e devozione mariana in Sardegna*, ed. Sara Chirra i Maria Grazia Farris (agost 2002).
11. *Lo Càntic dels Càntics / Su Cantu de is Cantus*, ed. Arxiu de Tradicions (agost 2002).
12. Ramon VIOLANT i SIMORRA, *Paral·lelismes culturals entre Sardenya, Catalunya i Balears*, ed. Arxiu de Tradicions de l'Alguer (setembre 2003).
13. Francesc PASQUAL i ARMENGOL, *Apel·les Mestres a Cervelló* (setembre 2003).
14. *Memòria de les activitats, 2003 / Memoria delle attività, 2003* (gener 2004).
15. *El Seminari de formació del voluntari. Units – 2004* (novembre 2004).
16. Francesca CAU, *L'arciconfraternita della Madonna d'Itria a Cagliari* (desembre 2004).
17. Walter TOMASI, *Taxació d'oficis de maestrançes. Oristano 1597-1621* (maig 2005).
18. Daniela DI GIOVANNI, *I luoghi dei giovani nella Cagliari notturna* (juny 2005).

### SÈRIE «DEDÀLEIA»

1. *Homenatge a Francesc Martorell, arqueòleg a l'Alguer (1868)*, ed. Joan Armangué (setembre 2002).
2. Antonello V. GRECO, *Betel. Studi sulle stele con raffigurazioni betiliche dell'area di Tharros* (setembre 2003).

### SÈRIE «LINGUA»

1. Enrico CHESSA, *La llengua interrompuda. Transmissió intergeneracional i futur del català a l'Alguer* (octubre 2003).
2. Marina CASTAGNETO, *Chiacchierare, bisbigliare, litigare... in turco. Il complesso intreccio tra attività linguistiche, iconismo, reduplicazione* (setembre 2004).
3. Joan ARMANGUÉ, *Represa i exercicis de la consciència lingüística a l'Alguer* (juny 2006).

### FORA DE COL·LECCIÓ

- Carles DUARTE, *Il silenzio* (setembre 2004).  
August BOVER, *Vicino al mare* (setembre 2006).



## ÍNDEX

<i>Presentació</i>	5/7
Massimo ARCANGELI <i>'Malae voces currunt'. Tanto per (s)parlare del gossip</i>	9
Anna GARCIA – Joan ARMANGUÉ <i>Aspectes narratius i temes induïts al procés de beatificació de fra Salvador d'Horta</i>	17
Josep A. GRIMALT <i>En Tià de Sa Real, una forma hagiogràfica</i>	57
Joan MIRALLES I MONSERRAT – Tomàs VIBOT RAILAKARI <i>Projecte de la tasca de classificació i indexació de l'Arxiu d'Història Oral Joan Miralles (AHOJM)</i>	67
Carme ORIOL <i>Ficcions autobiogràfiques: relats-broma en el folklore narratiu</i>	71
Jordi ROCA I GIRONA <i>Construir la biografia, ordenar la memòria</i>	81
Josefina ROMA <i>L'assimilació de l'ethos de les poblacions anteriors en l'hagiografia: el cas de sant Úrbez</i>	91
Emili SAMPER PRUNERA <i>Notes biogràfiques de Cels Gomis i Mestre: ideologia i folklore</i>	97
Caterina VALRIU <i>Sant Vicenç Ferrer a Mallorca: un viatge entre la realitat i la llegenda</i>	107
<i>Publicacions de l'Arxiu de Tradicions de l'Alguer</i>	114

Finito di stampare  
nel mese di settembre 2006  
nella tipografia  
*Grafica del Parteolla*  
Dolianova (CA)



