

# LES FONTS ETNOPOÈTIQUES EN L'OBRA LITERÀRIA DE BERNAT CAPÓ

*Joan Borja i Sanz*

## 1. Introducció

**F**onts etnopoètiques”? A què ens referim quan apuntem això de “fonts etnopoètiques”? En definició d’Heda Jason (1977), l’etnopoètica és la ciència que estudia l’art verbal: la branca del folklore que investiga les manifestacions artístiques de base verbal que produeix la gent. El terme, si fa no fa, resulta —aproximativament— equivalent als de literatura popular, literatura tradicional o literatura oral. Ja ens entenem: ens referim a les manifestacions del llenguatge que, amb una mínima intencionalitat estètica, es caracteritzen per la transmissió oral, l’autoria anònima i la capacitat per a crear i recrear l’imaginari compartit d’una determinada col·lectivitat.

Carme Oriol (2002), una de les principals responsables en la introducció del concepte dins de l’àmbit cultural català, distingeix els gèneres etnopoètics següents:

1. Rondalles: rondalles d’animals; rondalles meravelloses; rondalles no meravelloses (religioses, d’enginy, de gegants beneïts); contarelles (betranades, contarelles de beneïts, facècies, contarelles de mentides); rondalles formulístiques; antirondalles.
2. Mites
3. Llegendes: llegendes del passat; llegendes contemporànies i pseudollegendes; llegendes etiològiques i tradicions explicatives
4. Relats sobre experiències reals: succeïts i pseudosucceïts; anècdotes; relats d’experiències personals
5. Acudits

6. Fórmules: motius locals; refranys i fraseologia en general; endevinalles; enigmes; fórmules de fonació (entrebanallengües, xibolets, mimologismes); fórmules rimades
7. Cançons: cançons llargues o narratives; cançons curtes (de ronda, de treballada, de captar, de bressol, etc); cantarelles
8. Gèneres etnoepoètics no orals: folklore de fotocòpia; epistolografia; dedicatòries; grafits; folklore on line

En aquest article, així doncs, ens proposem mostrar la importància que els materials etnoepoètics —principalment, els refranys (i la fraseologia en general), les endevinalles, les cançons, les llegendes i les rondalles— han tingut en l'obra literària de Bernat Capó: unes voltes com a simple font d'inspiració, d'altres com a tema central d'un text; adés com a mer pretext, ara com a motor poderós en la progressió del discurs. Perquè —i aquesta ens sembla una idea nuclear— l'art verbal, la literatura popular valenciana, ha estat, en mans de Bernat Capó, un ingredient de primeríssim ordre al servei del seu projecte literari: un projecte centrat, entre unes altres coses, a preservar la memòria del país, seriosament desdibuixada per l'agitació dels temps.

La revolució tecnològica, la reordenació dels mercats, l'eclosió del turisme, l'impetigen urbanístic, els moviments migratoris, les circumstàncies polítiques, els avatars sociolingüístics i les inèrcies històriques han comportat, per a la vida quotidiana dels valencians —tots ho sabem, això—, un seguit de canvis sense precedents. Dit en clar: al llarg del segle xx s'ha anat produint, amb velocitat de vertigen, la dissolució d'una manera d'entendre els dies i les nits. Hem modificat —per a millor o per a pitjor— els hàbits i els costums, la convivència amb els veïns, el nom de les coses, l'ocupació de les hores d'oci i de treball, les relacions amb la mar i la terra, les fórmules de la fantasia, l'arrel de les creences, els rituals de l'amor i de la mort, etc. En definitiva, hem certificat la desaparició, per sempre mai més, d'un món. I és precisament aquest món el que Bernat recrea i prova de redimir en les seues pàgines literàries: des dels cantons que més li interessien i sobre la base del que encara en queda viu als espais rurals viatjats; resseguint un rastre de records, assumint la veu del seu poble, espigolant pel rostoll de les paraules. Per a un tal objectiu, beu copiosament en les fonts etnoepoètiques, que li proporcionen tot això plegat: el testimoni d'un temps passat, el reflex d'una manera consuetudinària de viure i, fins i tot, unes formes espontànies i genuïnes de l'idioma dels valencians, amb què tracta de forjar el seu particular registre literari.

## 2. Refranys

La manipulació dels refranys en el Costumari valencià resulta paradigmàtica del que volem expressar. Si, com sosté Tomàs Llopis (1994, 10), en definitiva “l’obra caponiana és el testimoni fidel del passat i el transmissor d’aquell tresor a les generacions futures, amenaçades per un present canviant”, podem constatar que les parèmies —que fossilitzen i conserven, ben significativament, el lèxic, la moral, les creences i les savieses de la societat preindustrial— es revelen com unes aliades de primer ordre per a la literatura costumista de Capó. I així, l’art verbal de la gent de la Marina Alta —l’art verbal en el sentit de Jason (1977) o, anteriorment, de Propp (1946)— emergeix adesiara en les pàgines caponianes per a assumir l’autoritat que li pertoca en el tractament de les Coses de poble.

Quan, per exemple, Bernat evoca els paisatges dels ametlers en flor, no s’està d’iniciar el discurs amb la citació “Quan floreix l’ametller, retira’t tartaner”, per a tot seguit aclarir-nos que “Aquest és un refrany del món del transport, perquè som al temps en què la gent viatja poc, a causa del fred i de les passades festes nadalenques” (1992, 23). No és, ni de bon tros, l’única ocasió en què, per a encetar el discurs, disposa sobre el paper una parèmia popular. Es tracta d’una maniobra recurrent en els discursos del costumari valencià: la glossa d’una dita popular com a estratègia per a comentar un aspecte o un altre de la realitat que, per mor del procés de literaturització, queda premunida de l’oblit. Constatem-ho, sense anar més lluny, en l’inici d’articles com “La matança”, “Temps de sembra”, “L’alfàbega” o “Enviscar”, on és de la mà del refranyer que Bernat troba el pretext necessari per a encetar explicacions:

### **La matança**

El refrany diu: Al gener, avia el porc i crida el matancer. Som, doncs, al temps de la matança del porc i pertot arreu dels nostres pobles, especialment per les cases de camp, podem escoltar la xiscladissa dels bacons quan són degollats sense mirament. (1992, 147)

### **Temps de sembra**

El refrany ho diu ben clarament: Al novembre, qui tinga blat que sembra. I és clar que també es comprèn que es puga sembrar tota mena de cereals. És, doncs, l’hora de llaurar i tirar la llavor al solc. (1992, 209)

### **L’alfàbega**

Ara som a hora de trasplantar les alfàbegues si volem tenir-les grans i boniques a l’estiu. Com en tantes altres ocasions, el refranyer ens adverteix: Pel febrer trau l’alfàbega del planter. (1992, 123)

### **Enviscar**

La diada de Sant Francesc és quan comença la temporada de la caça i l'enviscament. Almenys així ho diu el nostre refrany: Per Sant Francesc, pren el reclam i vés, i si no agafes res no cal que tornes més. (1992, 97)

De vegades, les parèmies constitueixen el fil conductor de la informació reportada per Capó, com en el cas de l'article "Figues a l'agost", on el repàs als idiomaticismes generats per aquest fruit és, en si mateix, l'objectiu últim del text:

### **Figues a l'agost**

[...] Les primeres que arriben a la nostra taula són les bacores, anomenades també figaflor, que apleguen a la darrerria del mes de juny i que donen pas a la primera de les parèmies: Per Sant Joan, bacores, verdes o madures, segures. [...]

Quan diem que això són figues d'un altre paner volem dir que la conversa ha pres un altre camí i que allò que escoltem no té res a veure amb el que estàvem parlant. Quan algú vol fer-nos creure una cosa del tot impossible, l'interlocutor respon amb sornegueria: ara plouen figues. De vegades hem pogut escoltar arguments dits amb escassa o nul·la convicció, aleshores serà el moment per parlar de mitja figa, mig raïm. Els xicons, per la seua banda, s'han aprofitat també del fruit per a les seues coses i així, quan volen fer burla d'algun company, mostren el puny amb la punta del dit gros sortint entre l'índex i el del mig, és a dir, que li fan la figa a l'amigueta. I fer la figuereta és posar-se de mans a terra i cames enlaire [...]

Fer figa, que utilitzem quan fa fallida qualsevol cosa, i pesar figues, que es diu d'aquell que fa becaines enmig d'una conversa. (1992, 107-108)

És aquest també el cas d'un article com "Collons" on, amb un cert desvergonyiment, explora les fórmules de l'humor que prenen com a base l'assumpció, dins del registre literari, de l'expressivitat nua i descarnada —descarada— pròpia dels registres col·loquials:

### **Collons**

[...] vet aquí una mostra de la versalitat de la paraula. Quina mo n'ha fet, collons!, que tant val per expressar satisfacció com desencant i condol. Dimoni dels collons!, davant una diableria infantil o una demostració de valor. Collons, collons!, comprensió, tolerància, irritació, segons com siga el to de veu. Eixa dona té collons!, femella amb moltes ganyes que demostra decisió. Xe, collons!, lamentació, es diu amb suavitat a la persona que ha sofert una desgràcia. Diners i collons són per a les ocasions!, per palesar que sempre s'ha d'estar preparat per afrontar qualsevol contingència. Uns bons collons!, com a negació davant

propostes no gaire clares. Tirar-li collons a la cosa!, enardir, excitar l'ànim a l'acció. M'ha posat els collons a la gola!, expressa una situació d'angúnia. Alça el cap, collons!, es diu a qui escolta una reprimenda amb el cap baix i també a qui està abatut per tal que es recupere. Té collons la cosa!, per demostrar sorpresa. Vés i toca't els collons!, davant una demanda no gaire correcta. Toca'm el collons!, quan l'interlocutor emprenya amb les seues pretensions i quan una cosa fa gràcia. Eixe té els collons al cap!, per designar aquell que sols pensa en aventures eròtiques. Tu, caracollons!, per cridar algú amb amistat i confiança. I, finalment, recollons!, com a expressió màxima d'admiració. (1994, 68)

Una tal operació troba paral·lels, pel cantó escatològic —un altre filó per a l'humor, profusament explotat en l'art verbal tradicional—, en l'article "Aponar-se", on els comentaris caponians reporten, sense filtres eufemístics, l'esperit enjogassat que sovint traspuja la literatura popular valenciana:

#### **Aponar-se**

[...] com a conseqüència d'una explicació que vaig haver de fer a un dels meus nebots, i de manera espontània, li vaig dir aquell aforisme força corrent en la nostra terra: això és més vell que cagar aponat. [...] per les nostres contrades —que jo recorde— el paper era tot un luxe.

Què fèiem, doncs, en acabar? A l'estiu teníem al nostre abast el verd dels pàmpols, tant de vinya com de figuera. Els primers eren bastant fins, però els segons raspaven una mica. La resta de l'any, la pedra o el terrós. Tenim una sentència pel que fa al cas: Quan acabes i per torcar-te, no busques cosa fina, agafa un algepsot que rasca, torca i pentina. (1994, 15-16)

O —per completar el repertori d'exemples amb un to ja més sobri— l'exploració de les construccions idiomàtiques que s'han anat fargant a partir del niu dels pardals, o de la fruita dels garrofers:

#### **Temps d'ocells**

[...] Al voltant dels ocells i dels seus nius hi ha un bon grapat de refranys. N'escollirem unes mostres: fer niu de tota brossa, que ho aprofiten tot; saber-ne un niu de coses, saber molt; qui sap un niu i el diu, piu-piu, cal saber callar quan cal; ha caigut del niu, demostra innocència. (1992, 208)

#### **Garrofes**

[...] Parar-se la garrofa, que tant se val com parar-se el mos. Fer garrofa, quan es menja massa. Soltar la garrofa, quan a conseqüència de la fartera s'ha de perbocar el menjar. Guanyar-se les garrofes, és a dir, guanyar-se la vida. No tenir ni per a garrofes, estar mancat de les coses de primera necessitat. (1994, 110)

Unes altres voltes, el refrany apareix, en canvi, com un ingredient accessori, que serveix simplement per a salpebrar el discurs, d'acord amb una ambició estètica que mai no desapareix en els textos de Bernat:

#### **Els grills**

[...] Molta gent estima el cant dels grills i no per allò que diu el refrany —cantar el grill, tenir diners— sinó perquè quan canten tenim bon temps i en la solitud de les nits el cri-cri estridulós sembla una música de fons que porta serenitat a l'esperit, neguitós al llarg del dia, de la vida tota. (1992, 96)

Siga com vulga, amb paper protagonista o secundari, la parèmia popular és posada al servei de la prosa costumista de Bernat per a l'aclariment o la introducció de matisos, quan presenta al lector elements poc o gens coneguts en el context contemporani urbà:

#### **Fruita de maig**

No hem [de] confondre el nispro [...] amb la nespra. Aquesta és silvestre i sols és comestible quan és passada: Amb temps i palla maduren les nespres. (1992, 113-114)

O per a l'adequada contextualització del calendari religiós, íntimament vinculat al cicle agrari, a la meteorologia —crucial en la vida dels llauradors— i a les supersticions. Ho constatem, per exemple, quan parla de la festa de la Candelera, el 2 de febrer:

#### **La Candelera**

Al voltant de la Candelera tenim una cabassada de refranys. De la llarga llista, en traurem uns quants i amb això en tindrem prou: Si la Candelera plora, ja tenim l'hivern fora o Si la Candelera riu, ja som a l'estiu. Aquests dos que acabem d'escriure podem dir que són els optimistes, n'hi ha també de pessimistes com ara: Per la Candelera, si no ha nevat, l'hivern no ha començat o Que la Candelera plore o deixi de plorar, la meitat de l'hivern ens queda per passar. (1992, 143)

Ho ratifiquem, si volem reportar un nou exemple, quan l'autor centra l'atenció en la festivitat de Tots Sants, l'1 de novembre; i en les de Sant Martí (11 de novembre), Santa Caterina (25 de novembre) i Sant Andreu (30 de novembre):

#### **Tots Sants**

[...] en arribar Tots Sants el fred traspuntava i la gent feia el canvi, passant de la roba encara una mica entre primaveral i estiuença a la pròpia de temps

hivernal. El nostre refranyer arreplega aquesta circumstància: Per Tots Sants, guarda el ventall i trau els guants. [...] Tots Sants és el punt d'eixida de bona part de les labors camperoles. Una vegada més ens servim dels refranys que, com són pous d'experiència, ens parlen d'allò que ha estat comprovat i afermat al llarg dels anys. Així, per exemple, n'hi ha un que diu: Per Tots Sants, sembra a dues mans. És, doncs, l'hora de sembrar, com ho confirma aquest altre: Per novembre, qui tinga que sembre. Al llarg de tot el mes, el santoral i el refranyer van agafats de la mà, tots dos per orientar el llaurador, que segueix fidelment els ensenyaments rebuts dels avantpassats.

A mitjan mes ens trobem amb la festivitat de Sant Martí, que disposa d'un bon grapat de sentències al seu voltant i que per a mostra en triem una: Per Sant Martí, és hora de provar el vi. Uns dies més tard, Santa Caterina també entra en el joc i, com que haurem seguit els consells que ens parlen de la sembra, caldrà fer el que ens recomanen: Per Santa Caterina, del blat sobrer fes farina. [...] Finalment, i el darrer dia de novembre, Sant Andreu tanca el mes i la sembra, i comencem a recollir: Per sant Andreu, castanyes i caragols amb banyes. (1992, 213-214)

I és curiós que, sobre aquesta mateixa idea, podem encara documentar la insistència següent:

#### **Sembrar**

Si no hi ha sembra, no hi haurà collita. I si aquesta ens falta, passarem fam. Així pensaven els camperols d'altre temps. La sembra, doncs, era la feina més important de tot el cicle agrícola. Es feia —i es fa, encara que sense les angúnies d'abans— pel mes de novembre. Tenim un grapat de refranys respecte al tema, dels quals oferim unes mostres: Sembrar al novembre i birbar al desembre; Si pel novembre no has sembrat, deixa el camp pelat. (1994, 191)

Els consells que els refranys encapsulaven i difonien entre la gent del camp, podien afectar també unes altres pràctiques agronòmiques, com ara la d'arrabassar (extraure de soca i arrel una planta o un arbre de la terra on ha arrelat):

#### **Arrabassar**

[...] Cal aclarir que la paraula guaret vol dir, a més de repòs, la profunditat del tall [...]. En alguns casos i per necessitat, atesa l'abundància i el gruix de les arrels, la fondària superava el metre. Hi ha un refrany que diu: Qui fa bon guaret, fa bon esplet. Aquell que cava fondo, tindrà bona collita. (1994, 18)

O bé podien advertir d'eventuals desmesures en el comportament de la natura:

### **Solsides**

[...] Setembre s'emporta els ponts i trau les fonts. I és que el mes novè, i el següent també, un dels més bonics de totes les estacions, agafa rabioles i no mira el dany que fa a homes i collites. (1994, 202)

Igualment, el refrany hi pot servir per a il·lustrar les valoracions que, en termes dietètics o de salut, tradicionalment es projecten sobre els hàbits en el consum d'uns determinats productes, com ara les magranes:

### **Magranes**

[...] La magrana també té el seu refrany: De matí or, a migdia plata i a la nit mata. Això fa que el costum més estès siga preparar-la degudament, al gust de cadascú, deixar-la a la serena i l'endemà, de bon matí, servir-la com a desdejuni (1992, 168)

Les amanides de lletsons, tan socorregudes i apreciades a la taula autòctona, amb un generós i indefectible raig d'oli cru:

### **Lletsons**

Si en teniu a mà, hi podeu posar ceba, raves, tomaca i olives verdes trencades, i tota la mescla ben amanida —per això, el nom— amb abundància d'oli, un raget de vinagre i ben ensalgada. El refrany ho diu ben clar: L'ensalada, salada i molt oliada. (1994, 120)

I, per descomptat, les propietats medicinals de les herbes, entre les quals podríem destacar —per no estendre'ns en l'exemplificació— les de la sàlvia:

### **Herboritzar**

[...] Sàlvia, la reina de les herbes, és bona per a tot (hi ha un parell de refranys que en parlen: Sàlvia a l'hort espanta la mort. Qui a casa sàlvia té, sempre estarà bé) (1994, 112)

Comptat i debatut, en el costumari que Capó literaturitza, el refranyer és —ho anem constatant— la font més recurrent i uberosa per a l'entramat d'evocacions. L'actualització d'un refrany en el present del discurs activa, en mans de l'autor, una poderosa maquinària que sembla despertar les essències adormides d'un temps: d'un univers relativament pròxim en els calendaris, però distant respecte dels nous usos i costums que s'han anat encunyant. És així que la força d'un idiomatisme fa reviure, en els seus articles, objectes quotidians i inadvertits —una simple granera, un ramàs, una escombra; un pou, un aljub, una corda, un poal; una estaca d'hostal per a lligar la cavalleria—, que ara reapareixen amb el valor dels símbols:



amb el reconeixement que mereixen les coses importants amb capacitat certa per a suggerir i vehicular pensaments, savieses:

#### **Agranar**

[...] Com és normal en la nostra cultura, no poden faltar els refranys o dites al voltant d'aquestes eines. N'oferirem unes mostres. Agranar escales amunt: fer una cosa absurda. Ramàs deslligat, només és bo per a ser cremat: si es vol treballar bé, hem d'emprar l'utensili adient. D'un mànec d'escombria, en poden sortir bales: no es poden menysprear les coses insignificants. (1994, 10)

#### **Pous i aljubs**

[...] En ambdós casos l'aigua es treia mitjançant el poal i la corriola, que és una roda petita al voltant d'un eix i que té una canaleta per on passa la corda que sosté el poal. On va la corda va el poal, diu el nostre refrany per designar dues persones molt unides. (1994, 162)

#### **Dret d'estaca**

[...] a qui s'ha quedat sense cadira en una reunió, li diuen: És clar, com que no ha pagat el dret d'estaca! I també es trau al rogle quan, després d'una festeta d'amics, l'encarregat de recaptar els diners del prorrateig sol dir: És l'hora de cobrar l'estaca. D'altra banda, el refranyer s'ha encarregat de mantenir-ne viu el record: Cada ase té la seua estaca (1994, 80)

És per mitjà d'aquesta estratègia que reconeixem en la flor del gesmiler un signe d'amor; que invoquem el vell —primitiu, atàvic, inconscient, sovint imprudent— costum del foc, tan arrelat al poble valencià; que remembrem les advocacions essencials i desdibuixem límits entre rituals sagrats i profans:

#### **Bronja**

[...] La flor del gessamí i l'amor sempre han anat de la mà. Tenim un refrany que diu: El llessamí, a qui no té amor, li l'ha de fer venir; i a qui en té, li'l farà reverdir. (1994, 44)

#### **Cordada**

[...] enfront de tots aquells que es queixen de l'encesa i del perill que comporta, argumenten, entre estúpides rialles, amb un refrany: Qui no vulga pols que no vaja a l'era. (1994, 70)

#### **Romeries**

[...] Santa Bàrbara és una de les preferides al medi rural, ja que la consideren capaç de transformar l'arrasadora tempesta en pluja benefactora, i li demanen ajuda amb aquesta invocació: Santa Bàrbara, la donzella, lliura'ns del llamp i

la centella. [...] Els pelegrins es mobilitzen més pensant en la tabola que no en les presentalles que porten al santet. Fins i tot són nombrosos aquells que ni tan sols s'apropen a l'ermita. Des que arriben al lloc s'entretenen amb els preparatius gastronòmics i s'obliden de tot allò que no siga l'ofrena a la panxa. Tant és així que no ens falta la màxima apropiada al cas: Romeria molt propet, poca cera i molt vinet (1994, 171)

Aquest fecund joc d'intertextualitats amb el refranyer popular no es restringeix, ni de bon tros, al Costumari valencià, sinó que s'estén a la resta de les obres caponianes, sempre al servei dels objectius literaris. En els llibres de viatge per la geografia immediata —Espigolant pel rostoll morisc i Terra de cireres— l'autor també recorre a la veu popular (l'art verbal fossilitzat en forma d'idiomatisme), per a donar compte del paisatge i el paisanatge. És així que quan “el viatger” pregunta a un llaurador si és de Beniardà, aquest li contesta “De Beniardà, ni palla ni gra, ni home ni matxo que valga un patxo” (1980, 127); o que redacta, en els prolegòmens del segon viatge —potser fent servir una fraseologia de collita pròpia:

Per la zona que hem començat a petjar hi ha un refrany que posa les coses clares: Entre moriscos i mallorquins, per aquí tots som cosins (2002, 12)

Quan arriba a Fomorca, ens diu que “Allí qui no fa oli, fa morca” (1980, 73); del poble de Forna apunta que “els fornalers es giten amb la cama fora del llit” (2002, 16) i que “qui vestit va a Forna, despullat en torna” (2002, 17). I quan comenta la toponímia de la Vall de Gallinera, sospesant la hipòtesi que Benirrama apel·le els “fills del déu Brhama” i Benissivà els “fills del déu Siva”, ens confessa que

el viatger s'ha permès aquesta llicència, que hom podrà qualificar de disbarat, i que ho és efectivament, però l'assumpte li ha fet gràcia i ho porta al paper, perquè tot potser, diu Caliu, menys una rata fer niu sota la cua d'un gat viu. (2002, 44)

En relació amb el tancament de les fàbriques terrisseres d'Orba, Capó justifica l'emergència de sectors econòmics alternatius de la manera següent:

Sense les fàbriques terrisseres, Orba es quedava òrfena d'indústria, però, com diu la sentència popular, quan es tanca una porta s'obri una finestra (2002, 116)

I en la radiografia de les actituds econòmiques dels xalonencs la manera d'expressar-se és:

La inclinació dels xaloners a comprar i no a vendre, a treballar i a conservar, forma part de la seua pròpia naturalesa com un líquid humoral, convertint allò de “el qui no guarda, no té” en una autèntica divisa. (1980, 34)

El gust caponià per cedir la veu del discurs al seu mateix poble —el poble que ha anat encunyant els refranys— resulta tan remarcable que, fins i tot, podem documentar la interacció del text amb uns refranys que només hi actuen com a hipotext, és a dir, sense cap citació explícita. És el cas de l'article “Caçar amb furó”, que potser convoca —si més no a un lector de la comarca de la Marina— la fórmula: “Pesquera, cacera i envisquera, perdiguera: i si és de furó, doble perdició”.

Molt més clara és aquesta funció d'hipotext en una composició com “Dies de moll”, on no podem deixar d'actualitzar el refrany “Quan Puigcampana [o qualsevol altra muntanya] porta capell, llaurador, pica espart i fes cordell”:

sota el sostre del riurau, si la temperatura ho permetia, o al racó del foc, si feia fred, l'home de la casa es dedicava a trenar l'espart fent cordell, sempre necessari en qualsevol llar camperola. [...] Avui el llaurador que pica espart i fa cordell és una excepció. (1992, 81-82)

I val a dir que la invocació no és privativa del Costumari, sinó que respon a un joc que Capó ja suggeria en el recull de narracions Cronicó del sisè:

Vingué el mal temps i no es podia treballar al camp. El pare va passar l'estona fent cordell al racó del foc i ordenant les eines (1987, 30)

No menys evident d'aquest diàleg implícit amb el refranyer és el pasatge següent, de les últimes pàgines del Costumari, on hipotext popular seria aquella dita segons la qual “les xiques de Guardamar al cresol diuen candil, a la finestra ventana i al julivert perejil”:

Pobra gent. No senten la crida del valencianisme i escolten altres veus que els arrossequen a la indigència espiritual. Són aquells que del cresol diuen candil, de la finestra, ventana i del julivert, perejil. (1994, 209-211)

## **2.1 Unes altres expressions idiomàtiques**

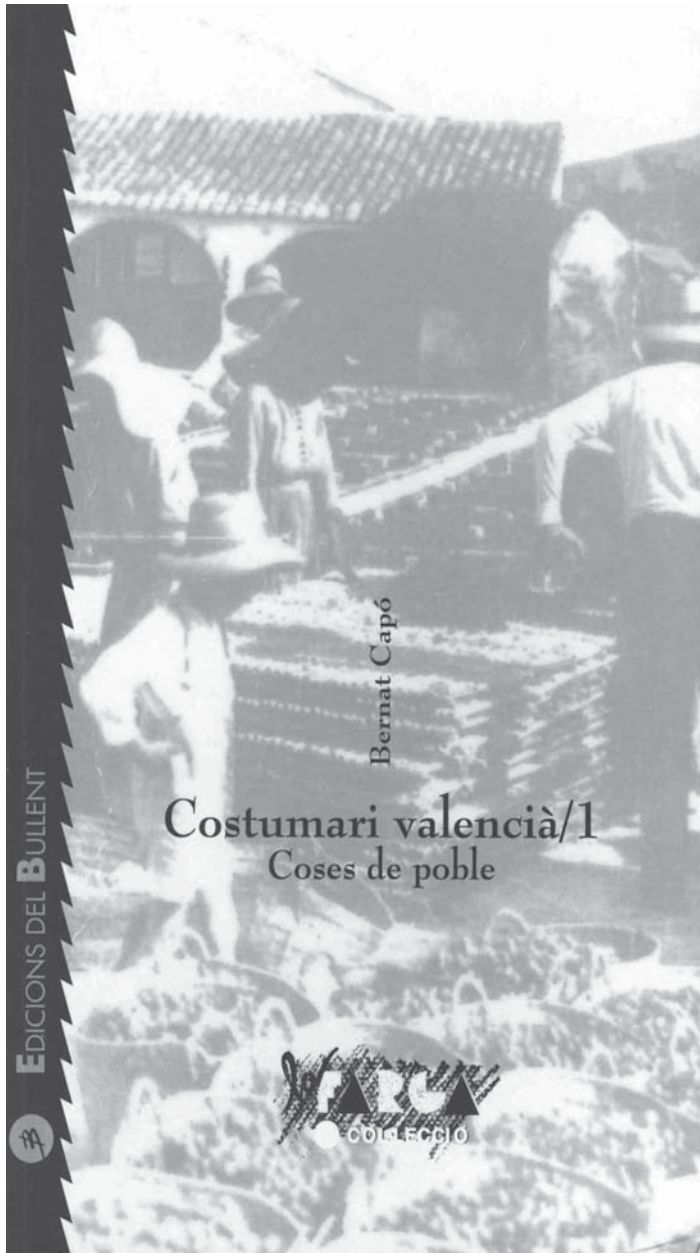
De manera idèntica a la dels refranys, les frases fetes i els modismes en general poden irrompre en qualsevol moment a la superfície del discurs

EDICIONS DEL BUILLENT



Bernat Capó

Costumari valencià/1  
Coses de poble



caponià per a reflectir un aspecte concret del costumari literaturitzat. D'aquesta manera, els idiotismes casolans i familiars són redimits per a l'àmbit literari quan es tracta d'il·lustrar la fama de famolencs que tradicionalment ha acompanyat els músics:

#### **Músics**

fins i tot la saviesa popular va traure una parèmia que tingué bona acceptació i que encara es diu [...]: Menges més que un músic. (1992, 173)

O de criticar la demolició de Llombai perpetrada en temps de Pere el Cerimoniós:

Les tropes destacades a Cocentaina reberen l'ordre de fer-lo desaparèixer [...] per tal d'aprofitar la fusta i les teules de les poques cases que hi havia. Despullar un sant per vestir-ne un altre. (2002, 36)

Un adagi serveix per a donar compte de les tèrboles martingales que poden acompanyar les travesses en el joc de pilota, en el mateix context en què la diferència entre “un gat i una llebre” assenyala, de manera fraseològica, els riscos de caure en un parany i ser enganyat:

#### **Pilota valenciana**

[...] La gent de poble, que sap distingir amb gran claredat entre un gat i una llebre, encara que porten uns quants dies a l'olla, coneixedora dels tripijocs que apanyaven abans i durant la partida, va inventar un adagi que encara perdura amb plena vigència i èxit popular, i que s'ha aplicat a diversos factors de la vida: les partides es guanyen quan es fan. (1992, 187)

I un modisme és el que, tàcticament, clou de manera sentenciosa l'entrada “Fumar pàmpols”, deixant entreveure, amb un puntet d'asteisme, la possibilitat que els efectes nocius del tabac podrien comportar, en un futur, el retorn del pàmpol de vinya:

#### **Fumar pàmpols**

[...] Si el tabac és tan dolent, els que hi estem aviciats haurem de tornar al pàmpol de vinya i a la cabellera de dacsà, ja que possiblement no siguen tan nocius per a la salut. De més verdes se'n maduren. (1994, 108)

No ens ha d'estranyar, per tant, que —talment com hem vist per als refranys— fragments sencers dels seus articles es dediquen al comentari de frases fetes relacionades amb el tema considerat. Ho podem documentar en un text com el de “Post i capçana”:

I així deien, i diem, sentències com aquestes: No tenir pa a la post, per designar un estat de pobresa absoluta. Prompte el veurem a la post, referint-se al malalt sense possibilitat de recuperació. Gros com una post, es diu irònicament d'aquell que està ben prim. Això són figues d'una altra panera (o d'un altre paner, que tant se val), rebutjant arguments que no tenen res a veure amb l'assumpte tractat. Tindre la panera sense anses, quan a algú li falla la memòria. (1994, 160)

Com també podem documentar la recopilació —amb el comentari habitual— d'una fraseologia evasiva (vegeu Oriol, 2002, 90) a propòsit del castellanisme entonces:

#### **Barbarisme**

[...] Quan algú utilitzava la paraula entonces [...] els nostres avis li retrucaven allò de: Entonces... mig almud i quatre onces. (1994, 28)

Esment a part mereixeria la luxosa galeria de locucions que fa saltironejar la prosa caponiana. Servisca ací en aquest sentit, com a paradigma, la frase amb què “el viatger” de Terra de cireres valora l'adquisició i la cessió que la Diputació (una administració per a ell prescindible) en va fer, de la cova del Rull, al poble d'Ebo:

En aquest cas concret, muts i a la gàbia, però el viatger tretze són tretze. (2002, 77)

Finalment, tampoc no podem negligir, en aquest apartat d'idiotismes, el recurs freqüent a la comparació popular —la comparació prefabricada en l'esfera col·loquial del llenguatge—, que confegeix a la prosa caponiana uns característics matisos de color. Ens referim als que lluen quan apunta que un home pot ser “fluix com una pellarfa de bacora” (1994, 21); quan ens fa memòria que “fer i desfer com el matalafer” designa “aquella persona que fa i desfà sense enllestir del tot la tasca que té entre mans” (1994, 54), o quan posa en boca dels parcentins l'expressió “Fas més por que una fragata de moros” (1980, 167).

### **3. Endevinalles**

Si molt convé, també les endevinalles, com a expressió etnopoètica —enginy lingüístic, artefacte metafòric— poden ser concitades en el discurs costumista de Bernat Capó:

Tenim una endevinalla que palesa la funció i la importància de la campana: Una vella amb una dent, convoca tota la gent. Sobren els aclariments. (1994, 51)

#### 4. Cançons

Amb tot, després del refrany, és la cançó el gènere etnopoètic que més freqüentment trau el cap en els papers de l'escriptor benissenc. Pëtr Bogatyrëv (1982), en una aportació ja clàssica, mirava de sistematitzar les funcions de la cançó tradicional. I n'identificava les següents: a) d'informació, b) màgica, c) reguladora del treball, d) com a signe d'identificació, e) de preservació històrica, f) com a signe de pertinença a un col·lectiu, g) d'indici de l'estat civil, h) estètica, i) tranquil·litzadora, j) de comptar, k) d'exploració del cos, l) d'acceleració de dicció, m) de maduració motora, n) d'establiment de regles en el joc, o) d'exploració de la realitat, i p) de conceptualització del sexe.

Doncs bé: si considerem que el món de Capó —el món que Capó afranqueix del jou de la desmemòria— és, en bona lògica, indestriable de totes aquestes funcions, no pot estranyar que, en un determinat punt de lectura, trobem la referència d'una cançó indissociable a un costum, un ritual o una determinada activitat. És el cas —per exemple— de les cançons que la xicalla cantava amb ocasió dels batejos:

La cantúria que tots coneixien de memòria, que ben segur inventà un desficiós, deia, si mal no recordem: “Padrí pollós, ni gat, ni gos, tira els confits que ja estan podrits i si no tireu la confitura es morirà la criatura”. Els padrins i els familiars provocaven la granissada de caramels, confits i, si de cas volien excel·lir, ho mesclaven tot amb monedes que, segons l'època, eren cèntims, quinzets o pessetes. (1992, 26)

Ben mirat, una cançó tan irreverent i agosarada, si fa no fa, com la que es cantava durant la salpassa —que Bernat també aplega en el testimoni literari:

La salpassa —i també el salpàs— és la cerimònia d'anar per les cases —dimarts i dimecres de la Setmana Santa— aspergint-hi aigua beneïda. [...] Mentre els acòlits llancen les campanetes al vol, els xicons que els segueixen augmenten l'aldarull amb el so de casseroles i pals que empren per donar cops sobre les voreres i algunes portes que romanen tancades. A tot això van cantant la cançoneta que diu: Ous ací, ous allà, bastonades al sagristà, i que s'ha fet famosa pertot arreu de les comarques de parla valenciana. (1992, 151)

No hi podia faltar, de cap de les maneres, una mínima al·lusió a les misterioses melodies modals de les cançons de batre:

Els treballs de la sega, cal fer-los durant un període ben oportú. I, segons els llauradors, aquest temps és quan el gra ja no s'aixafa si l'estrenyem amb els dits i quan el podem tallar fàcilment amb l'ungla. Pel juliol les garbes al sol. Després d'enllestir la sega, s'inicien els preparatius per començar la batuda.

[...] Home i bèstia romanen junts, des del matí fins al capvespre. L'home canta, perquè cantar és una cosa que forma part del ritu de la batuda; la bèstia treballa, renilla a voltes i manté el trot a impulsos de la tonada que en llavis de l'amo té una entonació especial. (1992, 27-28)

Com tampoc no hi falten les cançons amb funcions rituals en els jocs —més o menys despietats— que els xiquets i les xiquetes practicaven amb els animalons:

El joc consistia a anar per estanys, tolls i bassals a l'aguait dels insectes i agafar-los. Una vegada l'exemplar era a les seues mans, s'entonava la cançoneta: Parotet, parotet, que t'agafe del culet, com una mena d'himne d'epinici. (1994, 149)

O les cançons infantils que tractaven, a les nits d'estiu, la desapareguda figura del sereno:

A l'època del meló d'Alger les nits es poblaven de llumets que donaven un aspecte màgic als carrers. [...] Els xicons cantaven una cançoneta que la memòria dels vells ha conservat: El sereno ha mort un gos / i l'ha tirat en un bancal / les xiquetes de costura / se'l mengen amb oli i sal. Les xicones, per la seua banda, replicaven canviant el tercer verset, que transformaven en: els xiquets de l'escola. (1994, 132)

Fins i tot, el crit característic del draper que cantant s'anunciava pels carrers troba aixopluc dins la intimitat de les pàgines caponianes:

Quan el draper cridava pels carrers allò de draper —allargant la erra final—, draps i roba vella, les dones formaven rogle al seu voltant i, abans de traure de casa la pròpia mercaderia, miraven què portava l'home (1992, 88)

## 5. Fórmules i oracions

Entre les fórmules, podríem diferenciar un apartat referit a les expressions fraseològiques que adquireixen un sentit en la pràctica de



rituals remeiers, màgics o religiosos. Són —per reprendre la definició de Jason— manifestacions artístiques de base verbal que produeix la gent, íntimament vinculades a una altra branca del folklore: la de les supersticions i les creences. I adquireixen, en el marc dels rituals on s'adscriuen, el valor de veritables conjurs.

També tenim, sense abandonar l'obra de Capó, l'oportunitat de resseguir el rastre d'aquestes intrigants fórmules si atenem, per exemple, la descripció que ens aporta sobre un curiós ritual per a curar el mussol d'ull:

La teràpia consistia a eixir de bon matí, o a poqueta nit, a un camí dels afores i construir-hi, al centre, una petita piràmide de pedres mentre es recitava una cançoneta, sense la qual l'obra no aprofitava per a res. La fórmula era aquesta: A tu te'l deixe, a tu te'l done. Tot seguit calia esperar que qualsevol viatjant passés pel lloc i li donés una puntada. (1992, 176)

Són, sens dubte, fórmules pròximes a les que, ja emparades pel cristianisme, constitueixen les oracions populars que invoquen un determinat sant en pro d'un favor concret:

Quan els xiquets comencen a tossir, les mares els donen unes palmellades a l'esquena i diuen allò de sant Blai gloriós, lleva-li la tos. Si algú està menjant peix i se li clava una espina, el remei és acudir a sant Blai i demanar-li que l'espina travessada siga de la gola llevada. (1992, 185)

I mantenen un parentiu pròxim amb les fórmules que, suposadament, condensen la informació sobre quins senyals presagien la bona sort i quins la mala fortuna:

La tradició ens diu que els borinots són portadors d'esdeveniments que es produiran en el curs dels dies següents a la seua presència i que afectaran la persona entorn de la qual han estat borinotejant. Es deia que els de color roig anunciaven un fet sortós i els negres, un de desgraciat. Com que sempre hi ha descreguts, [...] van inventar allò que si és roig, goig i si és negre, m'alegre (1992, 36)

Per un altre costat, entre les fórmules que cal descodificar en relació amb els rituals, podríem també considerar les que s'han format al servei del pur divertiment. I seria ací on hauríem ubicar el costum —també glossat per Capó— de l'ou de la mona Pasqua:

Alguna vegada, si l'ou no era ben cuit, la cara de la víctima quedava xopa d'una blancor groguenca que li ennuvolava la vista. D'altres, abans de llançar-se a l'atac, ou a la mà, entonaven la cançoneta: Ací em pica, ací em cou, ací trenque l'ou. (1992, 150)

Com també les fórmules vinculades a la dinàmica de jocs com el salta cabretes:

L'altre equip anava botant —i en fer-ho cadascun dels membres cridava allò de: fava, munta i calla, quan la burra parava jo li muntava—, se situaven damunt i calia agafar-se del company (1994, 184)

## 6. Llegendes

També les llegendes, narracions populars amb un fons real desenvolupat i transformat per la tradició, constitueixen una font d'interès per al projecte literari de Bernat Capó. En paraules de Carme Oriol, “La base real sobre la qual es formen les llegendes fa que aquests relats reflecteixin les característiques socials, geogràfiques, culturals, religioses... de l'entorn més proper”. Aquesta ens sembla la raó per la qual l'autor del *Costumari* valencià deixa aflorar, en els seus llibres, al·lusions com ara les de les cases de la por on l'imaginari valencià ha ambientat tantes llegendes:

Foren nombroses les cases de la por que hi hagué pertot arreu del litoral mediterrani. Cadascuna amb les seues característiques pròpies, i totes amb el mateix denominador comú, el contraban. (1992, 61)

Es tracta, aquest motiu de la por interessada, de les aparicions i del contraban, d'un tema que Bernat ja havia manipulat en “La fantasma”, el vuité dels deu relats que integren *Cronicó del sisè*, on el fantasma de torn, vinculat en realitat a un afer de roders i contrabandistes, acabarà revelant-se prou de carn i ossos per a deixar embarassada —ai!— una fadrina del poble:

Aquella fantasma i les fantasmes en general eren el tema de conversa de tots els veïns. Al costat de la llar es contaven històries d'apareguts, d'ànimes en pena, d'espectres que udolaven els seus pecats i arrossegaven pesades cadenes rovellades pels anys, el nombre d'anelles de les quals indicava la quantitat de transgressions a les lleis divines. [...] Però si barrar les portes no servia per als espectres, sí que era útil per a evitar una altra possible aparició, la d'algun dels

molts roders que hi havia per la comarca. Sobre aquests es teixien llegendes molt més terribles, ja que sorgien de sobte, tenien escopeta o retac i en qualsevol moment podien llençar una perdigonada que segava una vida simplement per un acte de fer-se l'home. (1987, 94-95)

Precisament la temàtica dels roders i els bandolers, tan usual en l'imaginari popular valencià —pensem, només per a les comarques més meridionals del país, en el llegendari vinculat al Mascarat, els roders de Polop, Botana i Maralma a Sant Vicent del Raspeig, Jaume el Barbut a les terres del Vinalopó, els Sellers a Novelda o el Manco Calderon a Cocentaina, etc. (Borja, 2005, 47-49, 64-65, 111, 165-168, 170, 181)—, és la que ocupa un dels llocs més rellevants, al costat de la morisca, en l'apropiació de la narrativa popular dins l'obra de Capó. Així, quan el viatger d'Espigolant pel rostoll morisc arriba a Murla, de seguida ens dona notícia del Fullana:

Fullana fou un de tants bandolers que sorgiren al país com els bolets en la tardor. [...] La foscor era la causa determinant de la por. [...] Ningú no treia la cara a l'aire del carrer, ni per la finestra més dissimulada. Només els roders tenien l'ànim fort i feien les seues rondes confosos amb les ombres. Miquel Fullana fou un dels més braus de la comarca i l'últim de Murla. [...] Alguns d'aquests bandolers posaren el seu trabuc o el seu retac, la seua corbella o la seua forca, al servei de cacics més o menys camuflats. Fullana no estigué al servei de ningú, era rabiosament independent i feia el que li venia en gana a cada moment. [...] Una nit matava i la següent perdonava les vides. Solia ser compassiu, en l'únic que mostrava la intransigència més absoluta i feroç era en la defensa de la seua zona operacional. Murla era del Fullana i ningú no podia apropar-se al poble sense el previ consentiment del valent (1980, 51)

I no s'està de narrar-nos l'afer que, suposadament, el bandoler de Murla tingué amb el Palloc:

Un dia arribà a Murla el Palloc, cap d'una partida que dominava la vall d'Alcalà —la pàtria nadiua d'Al-Azdraq, el capitost morisc que no deixà respirar el Rei Conqueridor— i després de fer el fatxada pels quatre carrers del poble [...] se n'anà ufà i satisfet pensant que havia aconseguit d'acollonar el Fullana, que no havia donat senyals de vida. Seria cap a hora foscant, passada la darrera casa del poble i de camí cap a Benigembla, quan escoltà una crida:  
—Palloc!

L'al·ludit només tingué temps d'entreveure el seu matador, el foc del trabuc li donà en el pit i caigué abatut. Donada la seua forma de vida i les circumstàncies de la seua mort, o potser perquè fos descendent de moriscos, el capellà d'aleshores no va permetre que se li donés cristiana sepultura i el Palloc fou

soterrat sota el segon escaló, a l'entrada del cementeri. I allí segueix i tothom el trepitja quan hi entra. (1980, 52)

De la mateixa manera, en arribar a Castell de Castells, la visió del viatger se centrarà, a temps complet (1980, 55-67), en l'aurèola llegendària d'un personatge tan fascinant com Mitjana, que —Bernat així ho anuncia catafòricament en el títol— “Primer fou roder, després batlle”.

La vida de Joan Baptista Reig Verdú —conegut i temut sota el malnom de Mitjana— ja mai no serà possible de separar-la de la llegenda amb què la fantasia de la gent ha anat envoltant-la, any rera any, fins a convertir-la en mite. (1980, 57)

Fins i tot, el motiu local (vegeu, sobre el concepte, Oriol, 2002, 89) amb què l'autor clou el capítol —i val a dir, per cert, que els motius locals en l'obra de Capó ben bé haurien pogut configurar un apartat específic en aquest treball—, és posat en relació amb el motiu llegendari del roder Mitjana:

“De Castells, ni elles ni ells”. La sentència no és justa. Possiblement fos Mitjana el culpable de la dita. (1980, 67)

I podem encara resseguir el protagonisme que l'obra caponiana concedeix a les històries de roders i bandolers amb la consideració, ja dins la producció feta en castellà, del capítol “Dos bandoleros y un roder” (1983, 59-64), que tracta monogràficament la qüestió del bandolerisme valencià focalitzant la intrahistòria d'uns personatges —locals, pintorescos, llegendaris; prototípicament caponians— tan suggeridors com Cruanyes, Xolvi, Noguera, Tonet el Berrugós o Pep Ibànyez.

Esment a part mereixen, entre aquest tipus de narracions, les anomenades llegendes etiològiques, que es caracteritzen pel fet “d'explicar l'origen d'una característica del nostre món” (Oriol, 2002, 78). No resulta difícil documentar-ne, entre les línies del discurs caponià, amb la ben pragmàtica funció d'amenitzar les explicacions costumistes o la literaturització del país immediat que justifica els seus viatges. Vegem, per exemple, la que donaria explicació —per les vies de la imaginació popular— a l'anomenat estiuet de sant Martí, al voltant de l'11 de novembre, un temps de bonança quan el fred ja s'ha fet sentir:

Si fem cas del que ens conten, sant Martí va córrer més terres que el nostre sant Vicent, que ja és dir. La seua història sí que explica que fou un gran viatger

i que fundà monestirs en diversos llocs de la geografia francesa i de la catalana. I tornem a la llegenda. Com que sempre viatjava a cavall, la gent creia que tots aquests senyals que es podien veure sobre les roques, i que semblaven de ferradures, eren les petjades de la seua cavalcadura. D'això, tal vegada —ho suppose, perquè no ho sé—, ve allò de posar una ferradura darrere la porta de casa per evitar que entre el dimoni. Tot pot ser.

Com lliguem sant Martí amb el fred i la bonança? Sense problemes. Conten també que el sant un dia va veure un pobre que patia fred i sense pensar-s'ho dues vegades va partir la seua capa i li'n va donar la meitat [...]. A més, en el curs d'un dels seus nombrosos viatges per les nostres terres va ser acollit per un llaurador que el tractà tan bé que el sant li va dir que podia demanar-li qualsevol favor. El camperol, que acabava de sembrar —novembre és el mes de la sembra—, demanà una mica de bon temps per salvar les llavors, que solien morir amb les primeres gelades. El sant, agraït i generós, va fer que el fred aturara la seua marxa uns dies, cosa que permeté que la llavor germinara o poguera resistir els atacs hivernals i que la collita se salvara. Havia nascut l'estiuet de sant Martí. (1994, 97-98)

Hi podríem comptar, igualment, la cita —en Espigolant pel rostoll morisc (119-123)— al “dimoni eunuc” de Benifato: una història que havia estat prèviament recopilada pel folklorista aletà Francesc Martínez i Martínez (1947, 273-278), i que explica el suposat origen d'un conegut motiu local a la Marina Baixa. I és que, segons asseguren les veus populars, “A Benifato van capar el dimoni”:

El viatger s'interessa per l'episodi i anota que [...] les autoritats del poble encarregaren, a un artista valencià, la realització d'una imatge de Sant Miquel, que era i segueix sent el patró de Benifato. L'imaginer treballà a consciència i amb tal realisme, que la seua obra provocà l'espant dels benifatenses, o més bé, de les benifatenses. Va remetre un sant Miquel poderós, bell, impressionant amb la seua espasa flamígera amenaçant el cos trepitjat d'un dimoni la virilitat del qual quedava ben evident, rodona i llustrosa. [...] I el capellà de la vila es mostrà rebec a beneir el que de ser real hauria estat una benedicció. I sense pensar-s'ho tres voltes, amb el beneplàcit dels seus paisans, la va emprendre a garrotades amb el sofert dimoni, que, calladament, sense gestos de dolor, va perdre la seua homenia (1980, 119-120)

I tres quartes parts de la mateixa podem dir de les explicacions que vinculen la ratapenada de l'escut de la ciutat de València, i la vibra o drac alat de l'escut de la Generalitat Valenciana, amb llegendàries gestes del rei Jaume I:

El ratpenat, per a nosaltres els valencians, és un símbol passat i present, ja que el rei Conqueridor el va incorporar com a crinera del seu elm i avui la nostra Generalitat l'ha adoptat, com a distintiu. (1994, 168)

Entre els motius llegendaris manipulats per Bernat, no podien faltar —per descomptat— els de temàtica morisca, els quals, abundantíssims a les terres valencianes meridionals, recreen la terrible crisi (social, demogràfica, econòmica, humana) que va comportar l'expulsió dels moriscos l'any 1609. És ací on podem contextualitzar, per exemple, la llegenda justificativa d'un topònim com el del barranc de Malafí, a la vall d'Alcalà:

Deixem a un costat la font del Paet [...] als voltants de la qual, pam amunt pam avall, comença el barranc de Malafí o Malèfic. Malafí, segons la creença generalitzada, perquè, al llarg del seu recorregut, els moriscos anaven perdent batalles i vides fins la desfeta del pla de Petracos, la mala fi. (2002, 70)

O l'arxiconegut motiu del suposat tresor morisc amagat abans de partir, tan estés al llarg i l'ample del migjorn valencià: un motiu que podríem documentar, en un inventari d'urgència, a la serra de Segària, Benidoleig, la Cometa de Calp, la serra de l'Albir, Polop, Sella, l'Olivera Grossa de la Vila Joiosa, la Torre de les Maçanes, la Calaforra d'Elx, el Castellar Colorat de la serra de Crevillent, Novelda, el barranc de l'Encantada a Planes, etc. (Borja, 2005, 26-27, 27-29, 41-42, 52-53, 59-60, 78-79, 81-83, 117, 152, 155, 169, 185-186). Un inventari que, en qualsevol cas, caldria ampliar atenent el tresor llegendari de Subirat, a Gorga:

—No hi ha restes de moros per ací?

—Moltes. Ruïnes de castells, de fortins i fins una llegenda que es refereix a un tresor amagat en un lloc desconegut. [...]

A Gorga, on som, hi ha una dita que la tradició oral ha mantingut al llarg dels segles i que es refereix a un d'aquests secrets mai no descoberts:

Subirat, Subirat  
que ric serà  
qui l'encontrarà

El viatger aclareix que Subirat és una partida rural del terme gorguí suficientment àmplia com perquè hi siga impossible l'excavació (1980, 91)

És precisament després d'invitar-nos a fantasiejar sobre antics moriscos i eventuals tresors que Bernat ens presenta, a Gorga mateix, un gegant llegendari:

I de sobte surt la figura, de clar regust tagarí, del personatge més popular de Gorga a través del temps: Al-Hem.

—Qui va ser Al-Hem?

—Un home honrat i treballador.

—Un burro de càrrega.

—L'Hèrcules de la muntanya.

Al-Hem no és d'aquest segle. [...] Però existí. I això és prou perquè el viatger porte a aquestes pàgines el darrer morisc —el nom no sembla oferir dubtes sobre el seu origen— que fou respectat i estimat. (1980, 91)

Amb ocasió d'una visita personal al poble de Gorga vaig tenir l'oportunitat d'entrevistar-me amb un nadiu, que conservava, efectivament viva, la memòria del misteriós Al-Hem. Aquella persona em va aclarir que, sobre l'Al-Hem, hi havia un llibre que explicava coses. Amb l'amabilitat inconfusible de la bona gent, em va fer entrar a sa casa i, després de remenar els volums d'un gran calaix, em va posar a mans un exemplar de *Tipos d'espardenya y sabata*, obra pòstuma de mossén Joaquim Martí i Gadea. Allà s'explicava que el pintoresc homenet, que va existir de bon de veres a la Gorga del segle XIX, tenia nom i cognoms ben cristians. I que se li havia atribuït el sobrenom d'Al-Hem per l'onomatopeia del so que la seua cavitat toràctica —colossal, hem d'imaginar— feia cada volta que expectorava.

El nom, a pesar de les aparences, sí que n'oferia, de dubtes, sobre l'origen. S'equivocava Bernat Capó, quan es referia a aquell Hèrcules de la muntanya amb termes com “el darrer morisc”. O potser no: potser alimentava conscientment la llegenda, en procés de gestació, d'acord amb aquella màxima que “se non è vero è ben trovato”. El quòdlibet —sobra dir-ho— no té la menor importància. I si li'l plantejarem personalment, n'obtindriem la probable resposta d'un somriure afable, còmplice, picardiós. Perquè el fet és que, a pesar de capbussar-se adesiara en la literatura oral del país per a la confecció del seu personal projecte literari, la seua no és la perspectiva del folklorista, de l'etnopoetòleg. No en fa estudi, de l'art verbal incorporat als textos: en fa literatura —amb tantes llicències com vol. I els seus lectors guanyem, tant si visitem el poble de Gorga com si mai no hi posem un peu, el benefici d'un imaginari amb gegants moriscos com l'Al-Hem, que en la intimitat de la lletra impresa —la lletra impresa resseguida per l'ull que llig—, serà per sempre mai més el darrer morisc del Comtat: un personatge vàlid per a recarregar semànticament l'espai literaturitzat; un heroi, la descripció caponiana del qual (“alt, amb dos pams més d'altura que qualsevol altra persona normal; els cabells eriçats i esbullats; el cap gran i prodigiosament fort, tan fort, que podia fer d'ariet; els ulls grans i fonament negres; els forats del nas com dues coves; la boca, un avenc

capaç d'engolir fogasses senceres; les dents dures com pedra d'esmeril; els braços com soques de garrofer; les mans dues estores aspres com l'espart i el cos tot el d'un Hèrcules capaç de realitzar els dotze treballs en la meitat del temps emprat pel semidéu grec") serveix, positivament, per a fer un poc més mític, més nostre el "rostoll morisc" dels valencians.

És, al capdavant, una qüestió elemental: si l'estudiós del folklore es deu al rigor i al mètode —als sentits i la raó—, Bernat, com a escriptor, es deu únicament als objectius de la personal proposta literària. Té, en conseqüència, plena llicència per a —formulem-ho així— inventar. I és així que arriba a crear, fins i tot, una curiosa llegenda sobre els orígens del seu poble, Benissa. La història, una ficció de collita pròpia presentada com un capítol més al bell mig d'un llibre historiogràfic com Benissa, crònica de un pueblo (1983, 43-50) —just abans del referit a l'episodi de l'arribada de la Puríssima Xiqueta, aquest sí basat en fonts documentals i orals— ha transcendit la cultura llibresca i forma ara part del llegendari viu benisser. Fins al punt que hi ha estat interioritzada com a tradicional, de manera que els fets que s'hi narren —per dir-ho a la manera de Carme Oriol (2002, 69)— "s'insereixen en el sistema de creences de la comunitat que els explica".

Bernat Capó, coneixedor intuïtiu de les principals característiques del gènere, gestiona hàbilment, en "La leyenda de Ben-Isa", alguns ingredients prototípics del llegendari valencià: el conflicte interconfessional entre cristians i musulmans; els amors difícils entre un jove moro i una jove cristiana (Ben i Isa); la incomprensió per part del pare d'un dels amants (en aquest cas, d'Arafa, el pare de Ben); el perfil maniqueu dels personatges, que representen valors nobles (Ben, Isa, el pare d'Isa) o malvats (Arafa); i, finalment, el sentit etiològic de la narració, que ací acaba explicant els orígens del poble de Benissa i del seu topònim.

Amb l'aportació d'una narració com aquesta al cabal de l'art verbal popular, Capó no fa sinó demostrar bona "la capacitat per a crear i recrear l'imaginari compartit d'una determinada col·lectivitat": això que, com a tret definitori de l'etnopoètica, havíem consignat en el paràgraf inicial d'aquest treball. Si fa no fa, es tracta d'un cas com el de La Criminala (1986), la narració en què Bernat novel·la, sobre la base de fets reals, la història d'Úrsula (una dona capaç d'estrangular el fillastre i travessar-li les orelles amb una agulla saquera): el llibre, també ací, ha exercit una influència important en la conformació de la llegenda que, a hores d'ara, és concebuda com a tradicional a la ciutat de Xàbia.

No menys sinistres que Úrsula, la Criminala, són els personatges de les diverses llegendes negres que Bernat, amb la voluntat de crear un clima



d'intriga i misteri, suggereix al fil dels seus viatges literaris. Pensem, per exemple, en els sis fills del cavaller Bernat Guillem que "de tant en tant, feien expedicions pertot arreu de l'actual Marina Alta, el Comtat i l'Alcoià":

Les seues eixides portaven el perill als habitants del llogarets, que podien perdre la vida si tenien la mala sort d'entropessar amb qualsevol d'aquells germans, que rebien el nom de la crinera negra, perquè aquest era el distintiu que portaven a l'elm. No deixaven en pau cap moreta, que si es mostrava una mica rebel podia quedar òrfena o viuda, segons el cas. (2002, 15-16)

O en el totpoderós senyor de Guadalest, personatge caciquista i fust que encara exercia, a la seua manera, una curiosa forma del dret de cuixa:

—Tant de poder tenia el personatge?

—Manava de tot i de tots. De les terres i de les collites, dels homes i les dones. A les dones, quan eren en temps de cria, els demanava que li deixassen mamar. I pobreta la que s'hi negués!

—Potser era caquèctic i la lactació era una cosa vital per a la seua persona.

—Jo això que acaba de dir no sé què és, però el tipus aquell era un mamó. (1980, 129)

Finalment, no podem tancar aquest apartat referit a les llegendes sense fer una menció específica a la llegenda d'"El barranc de l'Encantada", a què Bernat Capó dedica tot un capítol en *Terra de cireres* (2002, 45-58). No debades, la història de l'Encantada de Planes ocupa, per mèrits propis, un lloc de relleu en l'imaginari valencià, tant per la bellesa intrínseca del motiu (una tendra, dolça i sensual donzella morisca, que custodia el descomunal tresor que els seus correligionaris van amagar abans de l'expulsió, i que s'apareix vora el toll de l'Encantada cada cent anys per posar a prova els homes que la hi troben), com per l'interés d'aquest tipus d'éssers fantàstics (les encantades són, per dir-ho ràpid, l'equivalent valencià de les dones d'aigua catalanes, i tenen una profusa presència en la geografia imaginària dels valencians); tant per la singularitat del referent natural on s'ambienta (un paratge senzillament sublim), com per la ja abundant literatura que ha inspirat (a banda de Capó, hi podem trobar referits passatges d'escriptors tan distants en el temps i en la prosa com Cavanilles, Madoz, Figueras Pacheco o Carles Mulet).

## 7. Rondalles

Com les llegendes, les rondalles —l'altre gran gènere de la narrativa popular— també constitueixen una font de recursos en la literatura caponiana. Tanmateix, amb una incidència molt menor: el caràcter més local de la llegenda —el major grau d'arrelament al territori— i la remissió a referents de base històrica i real, com també el freqüent sentit etiològic que hem comentat fan d'aquest tipus de narració un material lògicament més interessant a mans de l'escriptor que no l'aportat per les rondalles (si més no quan els propòsits se centren a reconstruir i redimir uns certs aspectes del món rural en desaparició o a literaturitzar la geografia immediata).

Amb tot, de tant en tant resulta possible documentar —sense anar més lluny, en el mateix Terra de cireres— l'establiment de ponts entre la prosa de viatges de Capó i el rondallari popular, que Capó publicita i reivindica, en un gest de plena coherència amb els propòsits estètics i la demostrada simbiosi entre l'art verbal popular i la seua obra. És així que podem entendre les al·lusions al rondallari que, ací o allà, ens fa l'autor: en presentar-nos les bruixes de Llombai (2002, 37) o —aquest segon exemple és més significatiu del que volem expressar— en parlar-nos, amb termes quasi publicitaris, de “L'envejós d'Alcalà” i del magistral Enric Valor, responsable de la cèlebre versió que en podem trobar en les Rondalles valencianes:

El viatger [...] els va dirigint per un recorregut imaginari de la mà del gran amic i mestre Enric Valor, que va portar als llibres la rondalla L'envejós d'Alcalà. Al viatger, li passa pel cap que els alcalains podrien traure suc d'aquesta narració, donant-li ales a la fantasia i fent una mica real allò que la imaginació de l'escriptor castallut va recrear i transformar en una bella i exemplaritzant llegenda sobre un personatge que va rebre el càstig merescut a la seua enveja. Realment, hi ha dos protagonistes, el roí —al-Maduix— i el bo —al-Favet—, i, segons diu l'autor, ambdós vivien al raval i, per tant, eren veïns. No portarem ací tota la història, cal que tothom la llegesca, però sí que seria força interessant que es recrearen els llocs on es va desenvolupar la trama, com poden ser els habitatges dels protagonistes, sense oblidar la casa de Saç i Bons, l'endeví que tenia contacte directe amb les bruixes i que, de connivència amb elles, podia traure i posar geges, perquè el bo i el roín eren geperuts i això sembla que fou la mare de la criatura. (2002, 66-67)

## 8. Conclusions

Així doncs, hem tingut l'oportunitat de mostrar en aquestes pàgines que els materials etnopoètics són una font de primeríssim ordre en l'obra de

Bernat Capó. Refranys, expressions idiomàtiques diverses, endevinalles, cançons, fórmules i oracions, llegendes i rondalles emergeixen sovint a la superfície del discurs caponià: com a pretext, com a centre de reflexions, com a motor de la progressió temàtica o, simplement, com a estratègia que aporta un punt de sal i pebre a l'estil literari.

Aquesta apropiació de les fonts literàries orals és coherent amb el projecte civicoliterari de l'autor, que apunta, si més no, en les tres direccions següents: a) la dignificació dels referents culturals genuïnament valencians, com un antídoto contra la substitució lingüística i el efectes empobridors de la globalització, en el moment clau —des d'un punt vista sociopolític— d'encarar els desafiaments de l'autoconeixença i l'autoestima: els reptes del retrobament amb la pròpia història com a poble i la pròpia identitat col·lectiva; b) la literaturització, en la llengua pròpia, de l'entorn immediat: una operació que, en el cas que ens ocupa, comporta no solament la revisió del país dels valencians amb ulls poètics, sinó també la redempció de la geografia pròxima —volem dir: la geografia física, política, econòmica i, sobretot, humana— com a matèria valuosa en la construcció d'una tradició literària autòctona; i c) la preservació d'un món rural en vies de desaparició com a conseqüència de les múltiples formes del progrés: un món que, a pesar d'això, encara conserva vives referències atàviques, algunes de les quals summament valuoses per al nou món en construcció.

En totes tres direccions, les fonts etnopoètiques són un suport ferm —eficaç i fidel— en el viatge literari de Capó, que hi troba una talaia des de la qual albirar els camps que decideix recórrer, usdefruitar, conrear, recol·lectar, espigolar. Bernard de Chartres afirmava que “som com nans que pugem sobre les espatles dels gegants”. És una metàfora que s'ha fet servir recurrentment en l'àmbit de la ciència per a reconèixer els treballs que han precedit cada nou èxit, cada nova troballa del coneixement. I s'ha fet servir, igualment, en l'àmbit de les humanitats, per a pagar els deutes adquirits amb els autors que ajuden a veure una mica més lluny en els horitzons del saber. Capó, home d'estatura més que notable —talla física, en aquest cas, aparellada a la humana—, no és cap nan. Tanmateix, ha pujat sobre les espatles d'un gegant. És, el seu, el gegant de la veu popular. Un particular Al-Hem que li ha facilitat —com hem pogut comprovar— vistes lluminoses al rostoll morisc. I també al de les paraules. Espigolant per l'un i l'altre, al capdavant n'ha fet una collita que ben mereixia ser valorada.

## Bibliografia citada

- BOGATYRËV, Pëtr (1982), “La «funzionalità» della canzone popolare”, dins Elide CASALI, *Letteratura e cultura popolare*, Zanichelli, Bolonya, p. 148-156.
- BORJA, Joan (2005): *Llegendes del sud*, Edicions del Bullent, Picanya.
- CAPÓ, Bernat (1980): *Espigolant pel rostoll morisc*, Eliseu Climent Editor, València.
- (1986): *La Criminala*, Ajuntament de Xàbia, Xàbia [hi ha traducció al català: Edicions del Bullent, Picanya, 2004].
- (1983): *Benissa. Crónica de un pueblo*, Ajuntament de Benissa, Benissa, 1983
- (1987): *Cronicó del sisè*, Almudín, València.
- (1992): *Costumari valencià /1. Coses de poble*, Edicions del Bullent, Picanya.
- (1994): *Costumari valencià /2. Coses de poble*, Edicions del Bullent, Picanya.
- (2002): *Terra de cireres*, Edicions del Bullent, Picanya.
- JASON, Heda (1977): *Ethnopoetry: form, content, function*, *Linguistica Biblica*, Bonn.
- LLOPIS, Tomàs (1992): “Pròleg”, dins *Costumari valencià /1. Coses de poble*, Edicions del Bullent, Picanya, p. 7-16.
- MARTÍNEZ I MARTÍNEZ, Francesc (3 volums: 1912, 1920, 1947): *Coses de la meua terra*, Altea, Revista Altea – Ediciones Aitana, 1987 (facsimil).
- ORIOI, Carme (2002): *Aproximació a l'etnopoètica. Teoria i formes del folklore en la cultura catalana*, Cossetània, Valls.
- PROPP, Vladimir (1948): “The Nature of Folklore”, reimprés dins V. PROPP (1984): *Theory and History of Folklore*, Manchester University Press, Manchester.