

F. Dubert García (2008): “«Y-o sapo que oía repuxo: ¡cró, cró!»: ¿É posible filosofar en galego popular?”, en E. Corral Díaz / L. Fontoira Suris / E. Moscoso Mato: *A mi dizen quantos amigos ey. Homenaxe ao profesor Xosé Luís Couceiro*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 449-457.

---



You are free to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

- **Attribution** — You must attribute the work in the manner specified by the author or licensor (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).
- **Non commercial** — You may not use this work for commercial purposes.

## «Y-O SAPO QUE OÍA REPUXO: ¡CRÓ, CRÓ!»: ¿É POSIBLE FILOSOFAR EN GALEGO POPULAR?»<sup>1</sup>

Francisco Dubert García

INSTITUTO DA LINGUA GALEGA

Nun interesante artigo en que presenta a teoría da lingua estándar do Círculo Lingüístico de Praga, Henrique Monteagudo (1994) sinala que para estes lingüistas o estándar é unha variedade que funcionalmente se diferencia das falas vernáculas polas funcións que pode satisfacer:

A LS [lingua estándar, FDG] difire das variedades vernáculas en que pode satisfacer máis funcións, e funcións de maior alcance ca estas. Especialmente, a LS satisfai as necesidades de expresión que crean as esferas características dunha civilización moderna (p. 145).

Non é a uniformidade a súa característica máis importante, senón a súa estabilidade flexible e a súa intelectualización; estes trazos permítenlle “servir de vehículo a comunicacións complexas” (Monteagudo 1994: 146). Neste mesmo traballo, Monteagudo recolle unha crítica do sociolingüista John E. Joseph, quen fala de *falacia cognitiva* cando se vincula dominio de estándar con maior capacidade intelectual. Porén, eu creo que aínda se pode ir máis alá, pois afirmacións coma esas sosteñen e dan aparencia científica a un dos mitos lingüísticos máis estendidos: existen linguas primitivas que non poden desenvolver plenamente a función comunicativa. Ray Harlow (1998) describe o mito nos seguintes termos:

The differences in the range of roles that language play frequently lead some people to believe that some languages which do not fulfil a wide range of functions are in fact incapable

---

1 Este traballo realizouse no marco do proxecto “Estudo contrastivo sociolingüístico e fraseolóxico entre o (baixo)alemán e o galego: a súa situación en Europa como linguas menores e análise da súa fraseoloxía como signo de identidade cultural”, financiado pola Xunta de Galicia (PGIDI-T04PXIA20402PR)

of doing so. In the view of some people, some languages are just not good enough. Not only do they not act as languages of science, of international communication, of high literature, they are inherently inferior and could not be used in these ways (p. 9).

Neste ensaio tentarei mostrar que a crenza de que as variedades non-estándar dunha lingua son comunicativamente limitadas e non poden ser empregadas para transmitir contidos coma a ciencia, a literatura culta ou o pensamento filosófico abstracto é unha variante dese mito. De feito, unha versión do mito tan forte e tan acriticamente asumida que a penas é cuestionada. Para sostela adúcese diferentes razóns: algunhas, coma a falta de vocabulario, merecen ser consideradas; outras, como a “inestabilidade” ou “imprecisión” da gramática das variedades non-estándar, deben ser completamente esquecidas; son, como diría Clarín, argumentos baladís, “de esos que no tienen respuesta por su misma insustancialidad e incongruencia”. Por “inestabilidade” quizais debamos entender variación, algo ó que se ven sometidas tódalas variedades lingüísticas en uso (incluso as máis formalizadas). Só Deus sabe que debemos entender por “imprecisión”; quizais aquí subsista unha confusión entre a gramática, a competencia textual e a capacidades e habelencias persoais para crear enunciados comunicativos plenos, válidos para determinados fins e contextos.

Canto ó léxico, chega con dicir que se non o hai, créase por procesos de formación de palabras, modificando o significado común de palabras preexistentes ou buscándoo noutras linguas. Por exemplo, a visión de sentido común hoxe difundida no noso país é que a lingua popular galega carece de léxico para expresar as necesidades da lingua moderna. Isto débese a que o galego foi durante os últimos tres séculos unha linguaxe popular, sen cultivo literario, político ou científico; o léxico propio das cousas da vida moderna entrou nel polo castelán:

Un labrador sin particular instrucción no habla normalmente sino gallego, pero su habla está naturalmente muy influida en su léxico por el castellano. Todas las fórmulas de la vida administrativa, y todos aquellos aspectos de la vida moderna que han penetrado en su existencia a través de las instituciones oficiales, o que son importados en Galicia, o han brotado en las ciudades como manifestaciones de la economía indiferenciada de nuestro tiempo, se reflejan en el gallego habitual del campesino como incrustaciones de la lengua oficial [o castelán, FDG], o, en muchos casos, como reelaboraciones gallegas del castellano, que a veces sustituyen a términos gallegos olvidados por el lenguaje vulgar [o galego, FDG]. El léxico gallego que emplea nuestro sujeto es el léxico tradicional expresivo de la realidad agrícola; pero las innovaciones determinadas por las transformaciones de la vida, ya no se producen dentro de su sistema patrimonial, sino que son préstamos de otro orden lingüístico, aunque la fonética y la morfología gallegas reaccionen automáticamente sobre el producto incorporado. El habla rústica espontánea ya no crea gallego [...]. Todas las innovaciones, pues, son adquiridas por contacto con el castellano, pero se reducen al léxico, y son integradas por el gallego de algún modo (Carballo Calero 1977: 66-67).

«Y-o sapo que oía repuxo: ¿Cró-cról: ¿é posible filosofar en galego popular?»

Porén, esta é unha visión prexuízosa. En primeiro lugar, se os falantes do galego popular tomaron préstamos do castelán para expresar as cousas da vida moderna, ergo, os falantes de galego popular manexan unha lingua que lles permite expresar as cousas da vida moderna; cousa ben distinta é que non nos *guste* que isto sucedese así. En segundo lugar, o xeito de *modernizarse* deste galego popular é parello ó xeito de modernizarse do castelán, o portugués, o inglés ou de calquera das chamadas *linguas de cultura*: todas toman, mediante préstamo, formas doutras linguas (latinas coma *inermé*, gregas coma *pancitopenia* ou xaponesas coma *karaoke*) e as adaptan dalgún xeito á súa fonoloxía; se por isto non podemos dicir que se deixe de *crear* castelán, portugués ou inglés, por que deberíamos dicir que se deixa de *crear galego*, ¡sobre todo cando se nos afirma que os préstamos casteláns son *adaptados*! A verdade é que o préstamo é un fenómeno descrito con naturalidade en calquera manual de lingüística histórica: é o (lóxico) ambiente purista que domina a creación do galego elaborado o que o torna nun feito intolerable. As razóns deste purismo e desta intolerancia cos préstamos do castelán que aparecen no galego popular móstranola Xosé Luís Regueira:

O obxectivo da maioría dos constructores do galego escrito non era un instrumento para os galegofalantes, senón elaborar unha cultura autónoma conectada ós grandes centros europeos, e con ela unha lingua culta que permitise produci-lo mesmo tipo de textos que encontraban nas linguas “de cultura”. É dicir, a variedade lingüística que se está a desenvolver está destinada á comunicación das elites, non do pobo baixo. En última instancia suponse que o pobo galego no seu conxunto resultará beneficiado por esta operación de “elevación” e de “dignificación” da lingua (Regueira 2002: 247).

Polo tanto, como se trata de crear unha nova cultura, nada mellor que crear unha nova lingua. Lingua e cultura distintas das españolas, claro está, pero tamén lingua e cultura distintas das galegas populares. Canto máis distinta sexa unha lingua, máis *personalidade* se lle atribúe; isto vale tanto nunha relación interlinguas (galego *vs.* castelán) como nunha relación intralinguas (galego popular *vs.* galego culto). É o que os lingüistas de Praga denominaron *función separadora* do estándar, que:

Opón unha LS [lingua estándar, FDG] a outras LLSS, como unha entidade distinta a estas e non como unha subdivisión dunha entidade maior. Por esta función unha LS pode servir como un símbolo poderoso dunha identidade nacional propia, de maneira que pode estar emocionalmente moi cargada (Monteagudo 1994: 149).

En todo caso, pretendo enfrontarme ó devandito mito e preguntarme se realmente podemos afirmar que non se poden transmitir contidos abstractos, afastados da vida cotiá do mundo rural ou mariñeiro nun galego popular *non modernizado* (sexa a modernización pola vía da elaboración ou pola do castelanismo). Ó meu xuízo, a resposta a esta cuestión é fundamentalmente negativa: gustaríame mostrar que non é posible sustentar tal afirmación, ou, polo menos, sustentala de forma taxativa e na

súa versión máis forte. Para isto, quero realizar un comentario do poema *Nouturnio* de Curros Enríquez. Segundo a periodización da historia do galego escrito establecida por Fernández Salgado e Monteagudo (1994: 127-133), Curros pertence á etapa *galego popularista*, caracterizada por un maior apego á lingua popular, con pouco diferencialismo (presenza escasa de hiperenxebrismos), pouco purismo (admisión de castelanismos) e certo interdialectalismo. Estes riscos pódense predicar da lingua deste poema, que ofrezco na edición de José Luís Varela (1958):

1. Da aldea lexana fumegan as tellas,  
de trás dos petoutos vai pódos'o sol;  
retornan pr'os eidos co'a noite as ovellas  
triscando n-as veiras o céspede mol.
2. Un vello, arrimado n-un pau de sanguíño,  
o monte atravesa de car'o pinar.  
Vay canso; unha pedra topóu no camiño  
e n-ela sentóuse pra folgos tomar.
- a. —¡Ay!, dixo, ¡qué triste,  
que triste eu estou  
Y-un sapo qu'o oía  
repuxo: —¡Cró, cró!
3. ¡As ánemas tocan!... Tal noite com'esta  
queimóusem'a casa, morreum'a muller;  
ardeum'a xugada na corte y-a besta,  
na terra a semente botóus'a perder.
4. Vendín pr'os trabucos, vaceiros e hortas  
e vou pol-o mundo d'entón a pedir;  
mais cando non topo pechada-las portas  
os cáns sayenme élas e fanme fuxir.
- b. Canta, sapo, canta  
ti y-eu ¡somos dous...!  
Y-o sapo, choroso,  
cantaba: —¡Cró, cró!
5. Soliños estamos entrambos na terra  
mais n-ela un buraco tí alcontras y-eu non.  
A tí non te morden os ventos da serra  
y-a mín as entranas y-os osos me ron.
6. Tí nádo nos montes, n-os montes esperas  
de cote cantando, teu término ver;  
eu, nádo entr'os homes, dormendo entr'as feras,  
e morte non hacho, se quero morrer.
- c. Xa tocan... ¡Recemos,  
que dicen que hay Dios!...

«Y-o sapo que oía repuxo: ¿Cró-cró!: ¿é posible filosofar en galego popular?»

- El reza, y-o sapo  
Cantaba: —;Cró, cró!
7. A noite pechaba, y-o rayo da lúa  
n-as lívidas cumes comenza á brillar;  
curisco que tolle nas albores brua  
y-escóitase ó lexos o lobo ouvear.
8. O pobre do vello, c'os anos cangado,  
erguéuse da pedra y-o pau recadou;  
viróu par'os ceos o puño pechado  
e car'os touzales rosmando marchóu...
- d. C'os ollos seguíndoo  
na escura estensión,  
o sapo quedóuse  
cantando: —;Cró, cró!

Abonda analizar o léxico do poema para ver o ambiente rural e montañés que se crea: *petoutos, eidos, ovellas, xugada, corte, besta, vacelos, hortas, curisco...* A maioría dos castellanismos léxicos son empregados adoito na lingua popular: *lexos, pinar, solinños*. Existen tamén algúns hiperenxebrismos coma *entranas* ou *dormendo*, e cultismos coma *término, lívido, estensión* (adaptado este á fonoloxía do galego), pero ningún destes riscos altera o carácter popular e rural do léxico; en todo caso, para todos estes riscos poderíamos encontrar un sinónimo na fala popular. Por outra parte, os personaxes pertencen ó mundo do campo: un vello, mendigo, labrador arruinado, e un sapo. As desgrazas do vello son propias do mundo rural: “ardém’a xugada na corte y-a besta,/ na terra a semente botóus’a perder”; bardante a morte da muller, todas elas poderían ter solución hoxe grazas ós seguros e a asistencia social. É talmente un mundo pasado, alleo ó do lector urbano actual. Porén, a lectura do poema segue impresionándonos, e non precisamente polo costumismo ou exotismo da situación descrita, senón porque debe ser interpretado como unha parábola ou alegoría; en definitiva, é máis ca unha escena costumista que, como diría algún escritor galego contemporáneo, lle canta ó ocaso dun mundo. Vexamos por que.

Tras unha presentación do ambiente e os personaxes, na estrofa 3 o vello percátase do toque de ánimas, que pide unha oración polas almas do purgatorio (non polo vello nin polos seus intereses); o toque desata o recordo da orixe dos seus traballos, descritos tamén na estrofa 4; na estrofa *b* o mendigo comeza a dirixirse ó sapo e a compararse con el, de modo que nas estrofas 5 e 6 mostra, por contraste co sapo, o seu estado actual de soidade e desamparo. A seguir, na estrofa *c* o vello por fin responde ó toque de ánimas e acaba rezando, aínda que de mala gana. Finalmente, despois de rezar, na estrofa 8 o vello levanta o puño ó ceo e segue o seu camiño.

Está aquí ilustrado o problema da *teodicea*, que vén preocupando a teólogos e filósofos desde ben antigo (por exemplo, Leibnitz ou Kant). A teodicea é a parte da filosofía e da teoloxía que tenta explicar como un Deus bo, xusto e, sobre todo, todopoderoso permite a existencia do mal no mundo; o poema pode relacionarse tamén coa *doutrina da retribución*, segundo a cal os bos son recompensados por Deus cunha vida mellor na Terra e os malos son castigados xa neste mundo polas súas obras, padecendo unha vida penosa. Joseph Ratzinger (2000) comenta estes problemas á luz do libro bíblico de Xob:

El libro de Job es el clásico del ser humano que experimenta toda la miseria de la existencia y al Dios silencioso. E incluso al Dios aparentemente injusto. Job se siente desesperado y furioso, de forma que entonces exclama de verdad ante Dios todo cuanto le oprime y le hace dudar de la bondad de la vida.

Son las preguntas: ¿es bueno vivir? ¿Será Dios bondadoso, existirá y nos ayudará de verdad? Esas noches no se nos ahorran. Evidentemente también son necesarias para que aprendamos del sufrimiento, para que aprendamos la libertad y madurez internas y, por encima de todo, la capacidad de compasión hacia los demás. La respuesta última, racional, la fórmula universal que nos permita explicar estas cuestiones, no existe (pp. 35-36)<sup>2</sup>.

Coma Xob, o noso mendigo está “desesperado e furioso” e expón “todo canto o oprime e fai dubidar da bondade da vida”: os amigos dinlle a Xob que neste mundo non hai home bo e que Deus o debe estar castigando por algo; debe arrepentirse, pedir perdón e vivir conforme os ditados de Deus para recuperar unha vida normal (esta é a doutrina da retribución); porén, Xob sábese inocente e rebélase, considerando a Deus inimigo e rival:

Por Deus, que tolleu o meu dereito, polo Omnipotente, que me encheu de tristura (Xob 27, 2); ¡Lonxe de min o dárvo-la razón! ¡Deica expirar non cederei na miña integridade! ¡Hei soste-la miña inocencia sen afrouxar! Nin por un dos meus días me reprende a conciencia. Que o meu inimigo sexa considerado coma o malvado, e o meu adversario coma o impío (Xob 27, 5-7).

Igual có noso vello, polo tanto, Xob rebélase, pero non maldí a Deus (recorde-mos que o vello non deixa de rezar polas ánimas, para despois levantar o puño).

O poema ilustra tamén outro problema filosófico: a posición da Natureza ante o sufrimento humano. Tras unha presentación plácida de ambientes creados pola man do home na estrofa 1, a Natureza brava represéntase nas estrofas 5, 6 e 7 como un

2 No mesmo sentido se expresa Hans Küng (1992): “Ni la Biblia hebrea ni el Nuevo Testamento nos explican cómo el Dios bueno, justo y poderoso —al fin y al cabo no se pueden tirar por la borda todos estos atributos, si todavía hablamos de Dios—, cómo Dios pudo permitir que en este su mundo hubiera tan desmesurado sufrimiento en lo pequeño (mas, ¿que significa aquí «pequeño»?) y en lo grande (sí, en lo enormemente grande)” (p. 94).

ambiente hostil (*os ventos da serra, curisco que tolle, o lobo ourvear*). En toda esta desolación, só o sapo, outro ser propio da Natureza, parece apiedarse do vello, escoitándoo e incluso establecendo unha especie de diálogo con el: na estrofa *a* o sapo *repuxo*, na *b*, *choroso, cantaba*. José Luis Varela (1958: 281) sinala que o sapo “se trata de un elemento natural atento y no indiferente. En la estrofa *b* se hace consciente su canto: entra, por decirlo así, a formar parte de la acción dramática” (o vello chega a dirixirse a el: “¡Recemos, que dicen qu’hay Dios!”). Para Varela, “el sapo cantaba llorando, adhiriéndose a las desgracias mencionadas en el monólogo de las estrofas 3 y 4”, o que no seu xuízo significa “la solidaridad natural ante la desgracia y desamparo humanos [...], lo cual implica un reproche a la Divinidad” (p. 282).

Eu creo que o poema debe ser interpretado dun xeito oposto: o sapo representa a indiferenza da Natureza ante os pesares humanos. O vello, representando o ser humano, tende a humanizar a Natureza, bucando nela unha base para os seus xuízos morais ou outorgándolle características morais de que esta carece:

Anhelamos situarnos en un planeta benevolente, cálido, de peluche, que lo incluya todo, creado para proporcionarnos nuestras necesidades materiales y construido para nuestro dominio y nuestro deleite [...]. Pero la naturaleza, que es como es, existió de forma terrena durante 4.500 millones de años antes de que llegáramos para imponer sobre ella nuestras interpretaciones, nos recibe con sublime indiferencia y sin preferencia alguna para dar cabida a nuestras ansias (Gould 1999: 173-174). [...] El *Homo sapiens* es también «una cosa pequeña» en un universo enorme [...]. Yo siempre he considerado estimulante esta visión de la vida, y fuente a la vez de libertad y de la consiguiente responsabilidad moral. Somos hijos de la historia, y hemos de establecer nuestras propias sendas en éste, el más diverso e interesante de los universos concebibles; un universo que es indiferente ante nuestro sufrimiento, y que por lo tanto nos ofrece la máxima libertad para medrar, o para fracasar, de la manera que personalmente elijamos (p. 202)<sup>3</sup>.

Na súa análise, Varela esquece que na estrofa *c*, mentres o vello reza, o sapo “cantaba: —¡Cró, cról!”; e que mentres o vello marcha alzando o puño e rosmando (estrofa 8), “o sapo quedouse cantando: —¡Cró, cról!” (estrofa *d*). É o vello (o ser humano) quen se engana, quen atribúe ó sapo (á Natureza) calidades humanas, igual que tódolos que buscan na Natureza máis cousas das que esta pode dar; ou quen, na súa soidade, busca alguén con quen conversar, un alguén que no fondo é indiferente e de quen xamais obterá ningún consolo; o vello esquece que o sapo é outro elemento máis da paisaxe hostil. Cando Varela afirma que “ese croar parece equívoco: puede ser la indiferencia estúpida del batracio a los avatares humanos o una burla” atribúelle ó sapo

3 Resulta interesante que o teólogo católico e o biólogo agnóstico relacionen a soidade do home na Natureza coa liberdade e a moralidade, cos nosos deberes para cos que sofren, outro tema do poema.



características humanas: a estupidez e a capacidade de burlarse, de que os sapos carecen. Pero se os problemas morais dos homes non forman parte do medio do batracio, este non pode ser outra cousa que indiferente ós padecementos do vello. O poema presenta a soidade absoluta do home no mundo: nin os seres morais coma Deus ou os homes, nin os seres amorais da Natureza (o sapo, o vento, o monte, o curisco), se apiedan do home, que así toma consciencia clara do seu abandono no Universo.

Estes son, ó meu xuízo, os dous problemas principais que toca o poema. Non estou en condicións de asegurar que Curros quixera tratar estas cuestións e non outras; ou que quixera contarnos iso. Nin sequera podo negar que eu faga unha lectura inflada do poema (aínda que non o creo: eis a de José Luis Varela). Porén, quero salientar que un poema escrito cunha lingua galega popular, non estándar, con castelanismos, sen moitos cultismos e cun léxico pouco ou nada *intelectualizado*, pode transmitir, ou polo menos, evocar preocupacións abstractas e profundas, que van máis aló da realidade máis pedestre. Se así é, a lingua popular pode ser empregada para filosofar. Isto non debера sorprendernos: a linguaxe serve para expresar pensamento, e a capacidade de pensar forma parte da nosa dotación biolóxica, non da codificación ortográfica e morfolóxica. Todo ser humano pensa... e as linguas son o vehículo de expresión do seu pensamento. O problema non está nas linguas, senón en saber en que cousas é capaz de pensar cadaquén e en comprobar se quen pensa ten facilidade para expresar completamente o seu pensamento; esta facilidade é algo máis complexo cá suma dunha gramática e dun léxico estándares. Eu domino máis ou menos o estándar do galego contemporáneo, pero non sabería escribir un poema coma o de Curros, que, alén de emocionarme, me evoca preocupacións que non podo expresar dun xeito tan acabado; interpreto o poema como fixen, non porque domine o estándar, senón porque domino unha lingua persoal semellante á de Curros (aínda que non igual) e, sobre todo, porque máis ou menos participo do seu universo cultural e das súas preocupacións morais.

Deste modo, creo que fica mostrado que a crenza común na incapacidade das linguas non-estándar para transmitir reflexións profundas e abstractas é outro máis dos diferentes mitos lingüísticos que se teñen xerado e difundido na nosa cultura occidental.

## Bibliografía

CARBALLO CALERO, Ricardo (1979): *Gramática elemental del gallego común*, 7ª edición. Vigo: Galaxia.

- FERNÁNDEZ SALGADO, Benigno e Henrique MONTEAGUDO (1995): “Do galego literario ó galego común. O proceso de estandarización na época contemporánea”, en H. Monteagudo (ed.): *Estudios de sociolingüística galega*. Vigo: Galaxia, 99-176.
- GOULD, Stephen Jay (1999): *Rock of ages. Science and Religion in the Fulness of Live*. New York: Ballantine Publishing Group. Cito pola tradución española *Ciencia versus religión*, Barcelona: Crítica, 2000.
- HARLOW, Ray (1998): “Some languages are just not good enough”, en L. Bauer e P. Trudgill (eds.) *Language Myths*. London: Penguin, pp. 9-14.
- KÜNG, Hans (1992): *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis-Zeitgenossen erklärt*. Cito pola tradución española *Credo*, Madrid: Trotta, 2004<sup>6</sup>.
- MONTEAGUDO, Henrique (1994): “Aspectos da teoría da lingua estándar do Círculo Lingüístico de Praga e os seus continuadores”, en *Grial* 122, pp. 141-155.
- RATZINGER, Joseph (2000): *Gott und die Welt*. Stuttgart-München: Deutsche Verlag-Anstalt GmbH. Cito pola tradución española *Dios y el mundo*, Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2002.
- REGUEIRA, Xosé Luís (2002): “A sílaba en galego: lingua, estándar e ideoloxía”, en R. Lorenzo (ed.) *Homenaxe a Fernando R. Tato Plaza*, Santiago de Compostela: USC, pp. 235-254.
- VARELA, José Luis (1958): *Poesía y restuaración cultural de Galicia en el siglo XIX*. Madrid: Gredos.