

L'ESTUDI DEL FOLKLORE OBSCÈ

Carme Oriol Carazo

Universitat Rovira i Virgili

1. *Introducció*¹

El folklore sorgeix en les interaccions de les persones que tenen lloc en el dia a dia, és producte de l'espontaneïtat i no necessita ajustar-se a les convencions socials que regeixen els nivells superiors de formalitat (relacions jeràrquiques professionals, institucionals o d'altra mena). Per això, el folklore, per la seva pròpia naturalesa, de vegades, és «políticament incorrecte».

Però, tot i l'existència d'un tipus de folklore «políticament incorrecte», com és el cas del folklore obscè, els nostres folkloristes no han acostumat a incloure'l en els seus reculls. Sortosament, comptem amb alguna notable excepció com la dels dos llibres de *Sexe i cultura a Mallorca* de Gabriel Janer Manila (1979, 1982), dedicats, un al cançoner i l'altre a la narrativa i el teatre. Però, a part de casos comptats com aquest, en general, es pot dir que els folkloristes catalans no han prestat gaire atenció al folklore obscè, bé perquè no el consideren apte per fixar-lo en una obra impresa, a causa del seu contingut groller, o bé, senzillament, perquè pensen que aquest tipus de material no és folklore.

En aquest treball, centrarem l'atenció en aquest folklore, el folklore obscè, que es caracteritza per utilitzar explícitament expressions considerades grolleres i poc delicades com a part fonamental del seu contingut. En primer lloc, ens centrarem en les dificultats que comporta la recol·lecció i la publicació d'aquest folklore, per reflexionar, a continuació, sobre el paper que hi juguen els circuits de distribució populars i la importància que tenen les publicacions científiques sobre el tema.

El folklorista nord-americà Herbert Halpert, en un article publicat a la revista *Journal of American Folklore* titulat «Folklore and Obscenity: Definitions and Problems» (1962), reflexiona sobre el terme «obscè» i sobre alguns dels elements susceptibles de ser tinguts en compte en la recollida i la publicació d'aquest tipus de folklore.

¹ Aquest article forma part de la investigació del Grup de Recerca Identitats en la Literatura Catalana (GRILC) del Departament de Filologia Catalana de la Universitat Rovira i Virgili, reconegut per la Generalitat de Catalunya (2009 SGR 644), i s'emmarca en una línia d'investigació sobre literatura popular catalana que ha rebut finançament del Ministeri d'Economia i Competitivitat a través del projecte d'I+D: FFI 2012-31808.

Halpert, seguint el diccionari d'Oxford, l'anomenat *A New English Dictionary on Historical Principles*, defineix el terme «obsccè» com allò «que és ofensiu a la modèstia o decència; que expressa o suggereix idees impúdiques o luxurioses; que és impur, indecent i lasciu».

Una consulta als diccionaris catalans dóna un resultat semblant per al terme «obsccè». Així, el *Diccionari Català Valencià Balear* (DCVB) defineix «obsccè» com allò que és «altament contrari al pudor» i el *Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans* (DIEC) com allò «que ofèn greument el pudor», és a dir, com allò que ofèn greument «la decència, la modèstia i la castedat», si s'aplica, a la definició, el significat que el diccionari dóna al mot «pudor».

Aquestes definicions tenen, però, un problema i és la dificultat de determinar quins són els límits perquè alguna cosa pujada de to es pugui titllar d'obsccena. I això ens duu a considerar que l'obsccenitat depen de molts factors: pot variar d'una època a una altra, d'una societat a una altra, d'una circumstància a una altra i, fins i tot, d'una persona a una altra.

Així per exemple, tal com apunta Halpert (1962: 191), hi ha societats primitives en què els seus membres tracten els temes sexuals amb absoluta normalitat mentre que consideren obsccè parlar de tot allò que estigui relacionat amb els excrements, és a dir, d'allò que és escatològic.² Sense anar més lluny, entre les cultures anglosaxones (com l'anglesa o l'alemanya) i la cultura catalana hi ha una gran diferència en l'acceptació social de l'ús de termes escatològics en una conversa. En aquest sentit, la cultura catalana és molt més permissiva que les cultures anglosaxones i, per tant, tolera millor utilitzar públicament mots escatològics. Així, s'accepta com a natural tenir un grup musical que dugui per nom «Els pets», fer «cagar» el tió o posar el «caganer» al pessebre; de la mateixa manera que es pot explicar, sense problemes, un acudit escatològic en la sobretaula d'un dinar familiar.

Tot i el paper que juguen els factors culturals i socials en l'establiment d'uns límits que determinin a partir de quin moment una cosa pujada de to es pot considerar obsccena, sembla clar que en general aquests límits són menys restrictius en la conversa que en l'obra escrita. A partir d'aquí, caldrà, doncs, plante-

² El DCVB defineix el terme «escatològic» com «estudi dels excrements, o conversa sobre coses relacionades amb l'excrement», una definició una mica més àmplia que la que proporciona el DIEC: «estudi dels excrements».

jar-se quines són les dificultats tant en la recollida com en la transcripció i posterior publicació d'aquest tipus de folklore.

2. Dificultats en la recollida: l'informant i el col·lector

Els folkloristes d'avui sabem que quan ens proposem recollir materials folklòrics hem d'actuar amb la màxima fidelitat possible a les fonts orals. Però l'experiència en el treball de camp demostra que la recerca folklòrica pot quedar, sovint, afectada per la condició masculina o femenina de l'informant i del col·lector. Així, per exemple, sabem que el folklorista Rossend Serra i Pagès deia a les seves deixebles de l'Escola d'Institutrius i altres Carreres per a la Dona que elles, per la seva condició de dones, podien ser més efectives que els homes en la recollida del folklore. Roma (2006: 9-10), en relació amb la tasca duta a terme per la folklorista Sara Llorens, s'hi refereix argumentant que el fet de ser una dona la feia «apta per endinsar-se en el món femení de la seva època, força més tancat davant d'un investigador masculí».

Situant-nos en el terreny del folklore que podem considerar com a poc delicat o groller, sovint les dificultats tenen a veure, sobretot, amb l'autocensura dels mateixos informants davant de la presència de la persona que pretén recollir aquest tipus de material. En aquest sentit, puc aportar, com a exemple, un testimoni personal, fruit de la meua participació en un projecte de recerca etnogràfica i folklòrica realitzat a Andorra entre els anys 1993 i 1995.³ En una entrevista programada per recollir acudits sobre grups nacionals en contacte, vaig entrevistar un grup de joves amb els quals es va produir una molt bona sintonia. Els joves van començar a explicar acudits. De mica en mica, i tal com era d'esperar, aquests acudits van anar pujant de to, fins que, a partir d'un determinat moment, per les mirades de complicitat i els petits comentaris que feien entre ells, es va fer evident que hi havia acudits que no pensaven explicar. Segurament devien considerar que no eren adequats per dir-los en presència d'una dona, més encara, si es tenia en compte que la situació tenia un cert grau de formalitat i que la conversa estava sent enregistrada.

³ L'estudi del folklore d'Andorra va formar part del projecte «Estudi etnogràfic de les valls d'Andorra: canvi social, identitat i patrimoni cultural» dirigit pels investigadors de la Universitat Rovira i Virgili Dolors Comas d'Argemir i Joan Josep Pujadas per encàrrec del Govern d'Andorra. Una part dels resultats sobre el folklore andorrà van ser publicats en forma de llibre (Oriol 1997).

3. *Dificultats en la publicació: el folklorista i l'editor*

Partint del supòsit que s'hagi aconseguit enregistrar folklore obscè, la següent dificultat rau en l'establiment d'uns criteris adequats per a la seva publicació.

Per al folklorista, el problema consisteix a decidir si publica o no els materials que preveu que un grup majoritari de lectors pugui considerar impúdics. En els reculls folklòrics catalans, trobem casos en què es pot apreciar l'autocensura del mateix recopilador. Així, per exemple, Pujol (2002: 61, nota 2), referint-se a les rondalles publicades per Manuel Milà i Fontanals a la *Gaceta de Barcelona* (1853),⁴ explica que en aquest recull manquen dues rondalles que, en canvi, sí que apareixen a les *Observaciones sobre la poesía popular con muestras de romances catalanes inéditos* (Milà 1853).⁵ Ho diu en els següents termes: «Sens dubte ens les hem d'haver aquí amb els coneguts escrúpols morals de Milà: al primer [conte] l'heroïna es fica al llit amb el príncep encantat abans de casar-s'hi; en el segon, una nena es menja el fetge d'un penjat, que la seva mare li ha fregit». Tot i que aquest exemple no pot considerar-se pròpiament representatiu del que entenem per folklore obscè, sinó que més aviat fa referència a una qüestió de tipus moral, sí que ens serveix per observar com els folkloristes poden autocensurar-se quan tenen la percepció que allò que han recollit pot ferir la sensibilitat dels lectors.

Així, en el cas que el folklorista disposi de materials que es puguin considerar obscens, aquest s'haurà de plantejar si els vol publicar o no i, en cas afirmatiu, haurà de decidir quins criteris seguirà per fer-ne una adequada difusió.

A part de l'acció del folklorista, de cara a la publicació, també s'haurà de tenir en compte la possible intervenció de l'editor, que pot influir en l'opció adoptada pel folklorista i proposar, per tant, canvis en el text.

Una de les possibles intervencions, que pot ser deguda al folklorista o a l'editor, consisteix en la dissimulació en un text de paraules o expressions considerades obscenes. És el que passa, per exemple, en la rondalla «La Caterina que va enganyar el dimoni» (Amades 1974: 721-723), que correspon al tipus rondallístic ATU 1178 «El diable no sap l'endevinalla». Aquest tipus presenta el següent argument: un home ven la seva ànima al Diable; per salvar-lo, la seva dona li proposa enganyar el Diable.

⁴ «Cuentos infantiles (rondallas) en Catalunya», *La Gaceta de Barcelona*, núms. 203 (20-12-1853) i 206 (23-12-1853).

⁵ Pujol es refereix als relats: IX «El hijo del rey, desencantado» (ATU 425C [AaTh 425H]) i [Sense títol] (ATU 366).

En la versió a què ens referim, continguda en el recull d'Amades, l'episodi de l'engany amb el diable s'explica de la següent manera:

La Caterina [...] li va dir que, si volia, ella l'alliberaria del diable. Li va aconsellar que la posés dintre d'un sac ben tapat i ben lligat, de manera que no es pogués comprendre què hi havia dintre, i que, allà on corresponia a *un cert indret*,⁶ hi fes un forat i el tapés amb una fulla de col, perquè el diable no ho pogués veure i perquè no compregués de què es tractava. —*En el lloc pertinent*⁷ —va dir al seu home— fes un foradet a la col, fes-li endevinar de què es tracta, i com que no ho endevinarà podràs deseixir-te del compromís.

[...]

I el diable, que es té per molt llest, sense ni pensar-hi es va avenir amb el tracte. Pel forat de la fulla de col va posar el dit, el va treure, va olorar i en to de gran sapiència va dir:

—Això és bacallà.

I el jugador, tot content, li contestà:

—T'has equivocat.

[El diable li va dir que ho volia tornar a intentar per veure si ho endevinava i el jugador s'hi va avenir]

El diable tornà a posar el dit pel forat de la col i tornà a olorar vegades i més vegades, fins que amb tota la seguretat d'aquest món va dir:

—Això és tonyina.

I el jugador li va contestar ple d'alegria:

—T'has enganyat, que és el c... de la Caterina.

En aquest fragment, que correspon al final de la rondalla, podem observar com el mot «cony», considerat poc delicat, es dissimula amb la utilització de les expressions: *a un cert indret* i *En el lloc pertinent* i amb la reducció del mot a la lletra «c» seguida de punts suspensius.

El folklorista Joan Amades explica que va recollir la versió de la seva mare, Teresa Gelats, de Barcelona, però no dóna cap altra dada que ens permeti saber com s'havia explicat oralment la rondalla. Tot i això, es pot suposar que es devia verbalitzar la paraula que dóna gràcia a la història i que li atorga el caire humorístic que es pretén aconseguir. En aquest supòsit, tampoc podem saber si la decisió de prescindir d'una paraula que devia ser considerada de mal gust per figurar en un llibre de rondalles va ser deguda a Amades o al seu editor.

⁶ La marca en lletra cursiva és meva.

⁷ La marca en lletra cursiva és meva.

4. *Els circuits de distribució populars*

Algunes formes de folklore, i entre elles podem incloure-hi el folklore obscè, circulen amb comoditat en els circuits que podríem dir-ne populars. En el passat, per exemple, en fulls impresos de format «in folio» com els que contenien auques i cançons; i en el present, en fotocòpies, missatges de correu electrònic, twitter o facebook. Quan el folklore obscè passa de l'oral a l'escrit sembla que ho fa amb més comoditat per aquests circuits diguem-ne populars.

En veurem un exemple que correspon al d'una paròdia de la coneguda cançó de Nadal «El desembre congelat». Aquesta cançó-paròdia es va divulgar durant el segle XIX en fulls de cançons nadalenques dels que es publicaven en format «in folio» i es compraven a les fires de Nadal. El context interpretatiu de la cançó era el de la gresca i l'esbarjo que envoltava la celebració del Nadal i els seus protagonistes acostumaven a ser les colles de joves que cantaven pels carrers en aquest ambient nadalenc i festiu. Durant el segle XX la cançó va mantenir la seva popularitat i, de fet, ens han arribat evidències d'aquesta popularitat fins als nostres dies. Així per exemple, a l'Arxiu de Folklore de la URV se'n conserva una versió recollida de la tradició oral que l'informant defineix com una versió porno de la coneguda nadala tradicional. Aquesta versió és la següent:⁸

El desembre congelat
m'ha glaçat la fava.
Al matí quan m'he llevat
no me la trobava.
I és que el fred d'aquesta nit
la cigala m'ha pansit
i la co-co-co
i la llo-llo-llo
i la co, i la llo, i la collonada
no me la trobava

El desembre congelat
m'ha pansit la fava.
Me la volia pelar,
no me la trobava.
Mira, mira quin neguit
m'he passat tota la nit

⁸ La cançó va ser recollida el curs 1995-96 (ref. AIPF17-95).

amb la po-po-po,
amb la lla-lla-lla
amb la po, amb la lla, amb la polla tiesa
fent-me la punyeta.

La informant d'aquesta nadala manifesta haver-la après quan estudiava a l'institut de batxillerat. Explica que, quan s'apropaven les festes de Nadal, cantaven nades a la classe. En aquesta ocasió, van començar a cantar la cançó tradicional i, de cop i volta, els qui coneixien aquesta versió van anar afegint-hi les estrofes, amb la consegüent sorpresa de la resta de companys de classe. Per la seva part, la col·lectora de la nadala explica una altra situació en què va ser interpretada la nadala. Ella mateixa, per fer broma i amb la complicitat dels seus germans i cosins, va cantar aquesta cançó el dia de Nadal a casa seva. En general, tots van entomar bé la broma, però la seva àvia, que era molt catòlica, s'ho va prendre com una ofensa. Finalment, una tieta li va dir que ella n'havia sentit una versió semblant quan vivia a Solsona.

La cançó gaudeix, doncs, de popularitat i, fins i tot, ha entrat al circuit comercial de la mà del grup musical Follim Follam que, fa uns anys, en va incorporar una versió al seu repertori.⁹ Avui dia també se'n poden trobar altres variants a Internet com les tres que es transcriuen tot seguit i que corresponen a variants de la primera estrofa de la nadala:

El Desembre congelat
m'ha glaçat la fava.
Me la volia pelar
i no me la trobava

El Desembre congelat,
fot un fred que pela.
I no pots sortir a pixar
perquè se't congela.

El Desembre congelat,
fot un fred que pela.
I no pots sortir a pixar
que la fava es gela.

⁹ La cançó forma part del disc *Cançons porques 1*, 1989, Audiovisuals de Sarrià.

5. *Les publicacions científiques*

El paper del folklorista consisteix a recollir els materials, documentar-los i conservar-los sense efectuar-hi cap tipus de manipulació que en desvirtuï la forma original. Aquesta és l'única manera de garantir-ne la qualitat perquè, després, aquests materials puguin ser estudiats. I així és, també, com s'han de conservar en el arxius, ja que precisament la funció dels arxius és facilitar la tasca dels investigadors. Ara bé, en el moment d'establir els criteris per a la publicació dels materials, cal tenir en compte, com un criteri important, el fet de garantir l'anonimat de les persones en el cas que els materials puguin ser vistos com a compromesos o delicats.

Les publicacions científiques han d'incloure els materials tal com han estat recollits, sense reelaborar-los. Ara bé, les dades referides als informants o a les persones que calgui esmentar en la informació contextual poden donar-se de forma genèrica; per exemple: «explicat per un home de 40 anys que treballa d'operari en una fàbrica de Tarragona». En alguns casos, també es pot optar per donar una llista única d'informants, a l'inici o al final de la publicació, sense especificar qui ha estat l'informant de cadascun dels documents. La solució que es prengui dependrà, en cada cas, del tipus d'estudi que es dugui a terme i de la forma en què es vulguin presentar els resultats de la investigació. Ometre algunes dades referides a les persones no té per què anar en detriment de la qualitat de l'estudi realitzat.

Un model del tractament científic que pot rebre la publicació de folklore obscè, el trobem en alguns dels estudis realitzats pels folkloristes Alan Dundes i Carl R. Pagter sobre el folklore de fotocòpia o «xeroxlore», com també se'l denomina. Dundes ha estat, sens dubte, el folklorista que més ha contribuït a posar en valor aquest tipus de materials. En primer lloc, n'ha destacat el seu caràcter folklòric atenent, sobretot, a dues característiques que el fan «tradicional»: la variació i la seva múltiple existència (Dundes/Pagter 1978: xvii). En segon lloc, ha demostrat que aquests materials no són ni irrelevants, ni inofensius, ni banals, sinó que tracten temes que tenen importància en la nostra societat d'avui i, per tant, porten implícit un missatge que l'investigador ha de saber desvetllar.

Amb aquestes premisses, comentarem, a continuació, una de les mostres de folklore de fotocòpia que un familiar em va fer arribar fa anys.¹⁰ Es tracta d'una

¹⁰ Un cosí meu, treballador en una oficina de Tarragona, em va proporcionar aquesta fotocòpia

fotocòpia que du per títol «La tortura apache» (figura 1). Dundes i Pagter, en el llibre *Sometimes the dragon wins. Yet more urban folklore from the paperwork empire*, inclouen amb el mateix títol, «Apache torture», set versions d'aquest mateix tema recollides als Estats Units (1996: 232-239, núm. 96). D'aquestes versions, en el present treball en reproduïm dues (figures 2 i 3).

Tal com han assenayalat Dundes i Pagter, aquestes fotocòpies tracten el tema del racisme. De fet, el racisme constitueix un dels prejudicis humans més antics. Aquest prejudici contra els estrangers, que en les guerres es pot concretar en agressions sexuals i violacions per humiliar els enemics, en les societats democràtiques i que viuen en pau es projecta d'altres formes, entre elles a través del folklore (Legman 1968: 163).

Dundes/Pagter expliquen que aquesta és una de les mostres de folklore de fotocòpia sobre el tema del racisme més àmpliament difosa (concretament manifesten tenir-ne documentades tres dotzenes de versions). En la seva anàlisi estableixen una relació entre el tema del racisme i la sexualitat. El dibuix de la fotocòpia es basa en la idea que el fal·lus del presumpte agressor sexual funcionarà com l'agent causant de la seva mort i, per tant, l'agressor serà castigat amb la mateixa moneda que ell ha utilitzat (la llei del talió en versió moderna). En relació amb l'aspecte formal del dibuix, Dundes/Pagter el veuen de l'estil dels dibuixants nord-americà Rube Goldberg, que va ser el creador d'uns populars còmics protagonitzats pel professor Butts, inventor d'uns artefactes absolutament estrafolaris. Un equivalent, sens dubte, del nostre admirat professor Frank de Copenhaguen, l'entranyable inventor creat pel dibuixant Ramon Sabatés per al TBO.

En les tres figures que acompanyen aquest article poden veure's representades les tres subdivisions bàsiques que Dundes i Pagter estableixen per al seu corpus de versions recollides als Estats Units. La primera (figura 1) mostra com una dona d'una tribu indígena nord-americana (dels apatxes) causa la mort d'un euro-americà;¹¹ la segona mostra una forma d'eliminar un afro-americà; i la tercera expressa el mateix amb un mexicà. En el cas de les figures 2 i 3, que representen les dues darreres subdivisions, el text que acompanya la imatge

i una altra versió molt semblant a aquesta a finals dels anys 90 del segle XX.

¹¹ Dundes/Pagter (1996: 235) inclouen, entre les set versions que publiquen, una fotocòpia molt semblant a la que tenim documentada a Tarragona. La versió va ser recollida a San Francisco (USA) a finals de la dècada dels anys 80 del segle XX.

reforça el caràcter racial d'aquestes fotocòpies, amb la qual cosa la intenció del missatge resulta molt més evident que el que es desprèn de la figura 1.

6. Conclusions

L'estudi del folklore obscè presenta algunes dificultats relacionades amb la seva pròpia naturalesa. La primera té a veure amb la seva localització i recol·lecció, atès el seu caràcter políticament incorrecte i el fet de circular, de vegades, en circuits restringits. Tanmateix, un cop localitzat, la tasca del recol·lector haurà de consistir a respectar-ne les característiques i a no sotmetre'l a un procés de censura o de reelaboració per tal de mantenir-lo en les millors condicions per poder ser estudiat.

Si la tasca de localització presenta dificultats, la tasca de publicació encara resulta una mica més complicada ja que aquest tipus de folklore, sobre el paper i en format llibre, topa amb la cultura d'allò que és correcte publicar i, per tant, pot no semblar convenient donar-li una sortida editorial.

Tanmateix, l'interès dels folkloristes ha de ser difondre aquests materials a través d'estudis científics que els posin en valor. Cal fer veure que aquests materials no són banals i intrascendents sinó que, en tant que folklore, expressen de forma indirecta els sentiments i les preocupacions de la gent dels nostres dies. I precisament per això, perquè ens mostren cap a on va la nostra societat, i ens aporten dades que ens han de permetre canviar-la, cal afavorir-ne la recol·lecció, la publicació i l'estudi.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- [AaTh]: AARNE, A.; THOMPSON, S. (1961): *The types of the folktale*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- AMADES, J. (1974): *Folklore de Catalunya: Rondallística (Rondalles-Tradicions-Llegendes)*, Barcelona, Selecta. [1a ed. 1950].
- [ATU]: UTHER, H.-J. (2004): *The types of international folktales. A classification and bibliography*, 3 vol., Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- DUNDES, A.; PAGTER, C. R. (1978): *Work hard and you shall be rewarded. Urban folklore from de paperwork empire*, Bloomington, Indiana University Press. [1a. ed., American Folklore Society, 1975].
- (1996): *Sometimes the dragon wins. Yet more urban folklore from de paperwork empire*, Syracuse-New York, Syracuse University Press.
- HALPERT, H. (1962): «Folklore and Obscenity: Definitions and Problems», *Journal of American Folklore*, vol. 75, núm 297 (July-September 1962), p. 190-194.

LEGMAN, G. (1968): *No laughing matter. An analysis of sexual humor*, vol 1. Bloomington, Indiana University Press.

JANER MANILA, G. (1979). *Sexe i cultura a Mallorca: el cançoner*, Palma, Moll.

— (1982): *Sexe i cultura a Mallorca: la narrativa oral i el teatre*, Palma, Moll.

MILÀ I FONTANALS, M. (1853): *Observaciones sobre la poesia popular con muestras de romances catalanes inéditos*, Barcelona, Imprenta de Narciso Ramírez.

ORIOL, C. (1997): *Estudi del folklore andorrà en el seu context. «La guerra d'Andorra amb els Estats Units» i altres mostres de folklore*, Barcelona, Alta-Fulla.

PUJOL, J. M. (2004): «Un episodi preliminar de la història de la rondallística catalana: Manuel Milà i Fontanals, 1853», dins Magí SUNYER *et al.* (ed.), *Literatura i identitats*, Valls, Cossetània, p. 59-79.

ROMA, J. (2006): «Introducció», dins Sara LLORENS, *Rondallari de Pineda*, Pineda de Mar, Ajuntament, p. 9-29.

ANNEX



Fig. 1. Versió recollida a Tarragona a finals dels anys 90 del segle XX

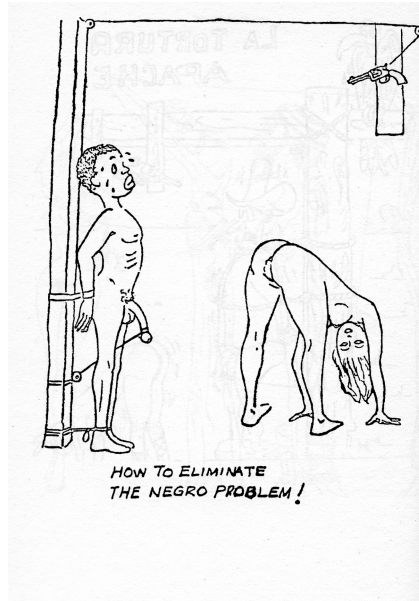


Fig. 2. Versió recollida a Oakland (USA) el 1976 (Dundes/Pagter 1996: 236).



Fig. 3. Versió recollida a Oakland (USA) el 1980 (Dundes/Pagter 1996: 238)