

EL PAPER DE L'ALTERITAT EN LA CONSTRUCCIÓ DEL SUBJECTE POÈTIC EN L'OBRA DE MIQUEL ÀNGEL RIERA

Cèlia Nadal Pasqual

Universitat Pompeu Fabra

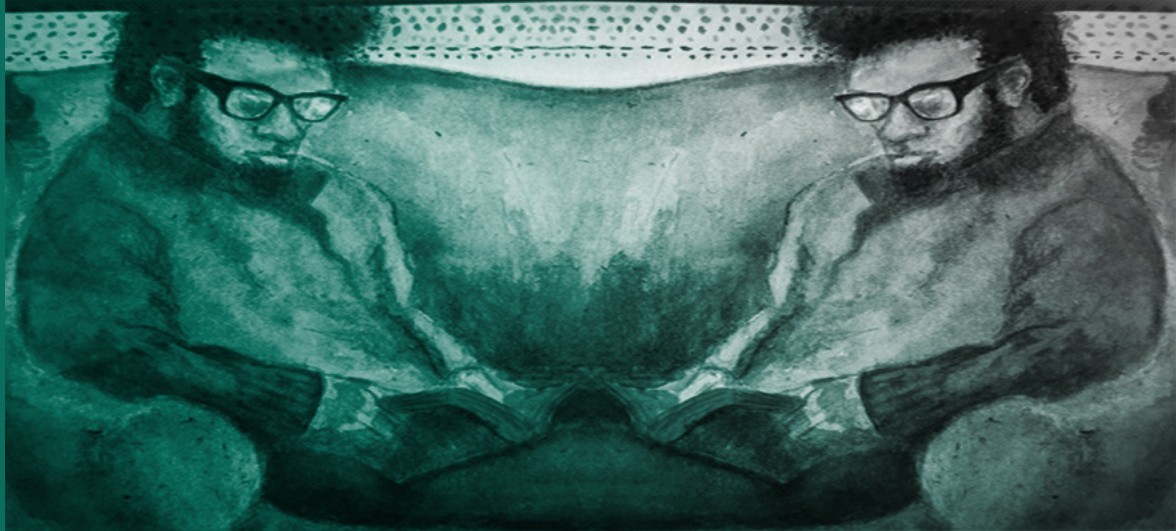
celia.nadal@upf.edu

Cita recomanada || NADAL PASQUAL, Cèlia (2013): "El paper de l'alteritat en la construcció del subjecte poètic en l'obra de Miquel Àngel Riera" [article en línia], *452°F. Revista electrònica de teoria de la literatura i literatura comparada*, 8, 75-92, [Data de consulta: dd/mm/aa], < http://www.452f.com/pdf/numero08/08_452f-mono-celia-nadal-pasqual-orgnl.pdf >

Il·lustració || Laura Valle

Article || Rebut: 29/06/2012 | Apte Comitè Científic: 01/10/2012 | Publicat: 01/2013

Llicència || Llicència Reconeixement-No comercial-Sense obres derivades 3.0 de Creative Commons.



Resum || En aquest article es discuteix el paper de l'alteritat en l'univers poètic de Miquel Àngel Riera (Manacor, 1930 - Palma, 1996) com a ideologia oficial i intersubjectivament acceptada. En la construcció del subjecte poètic, el seu propi discurs se'ns presenta com una relació dialògica amb altres discursos que funcionen com a hipotextos més o menys tàcits i aliens. És per aquesta lògica dialèctica jo/altre que el subjecte de l'enunciació no resulta qüestionat, sinó que roman gràvid i consolidat com a referent modèlic d'allò que se'ns descriu com a condició humana.

Paraules clau || Miquel Àngel Riera | subjecte poètic | alteritat

Summary || In this article we discuss the role of otherness in the poetic universe of Miquel Àngel Riera (Manacor, 1930-1996) taken as an official ideology that is intersubjectively accepted. In the construction of the poetic subject his own discourse is presented as a dialogical relationship with other particular discourses, which work as hypotexts more or less tacit and utterly alien to him. It is for this dialectical logic self/other that the subject of the enuntiation is not questioned, but it remains reinforced as a model of what is described as the human condition.

Keywords || Miquel Àngel Riera | poetic subject | alterity

0. Introducció

En aquest article abordam la construcció del subjecte líric en la producció poètica de Miquel Àngel Riera (1930-1996) a partir de la relació d'exclusió/inclusió de l'altre. El material d'estudi seleccionat abasta pràcticament tota la seva trajectòria, que va des de *Poemes a Nai* (1955) fins a *El pis de la Badia* (1992)¹. El procediment consistirà en l'aplicació d'algunes propostes teòriques, com ara aquelles que comprenen el text com un teixit de discursos o hipotextos i reelaboren l'antiga dialèctica jo/altre situant l'alteritat com a element poètic dins una dinàmica dialògica². Tots aquests plantejaments estan fortament associats a la crítica de les poètiques experimentals que acompanyaven l'entorn de producció de Riera i de les quals ell es va desmarcar. Tanmateix, el que es pretén comprovar és com l'aplicació d'aquest marc resulta pertinent i productiva també per a un corpus diferent que, flanquejat pel trencament formal d'un Blai Bonet o per l'experimentació d'un Damià Hugué, ens ofereix un classicisme refundat, que parla de manera equilibrada i clara de la llibertat de l'individu i del dret a la seva subjectivitat incontestable³.

Com a pinzellada introductòria a la caracterització de la poètica rieriana, destacam que l'enunciador intern manté una identitat recognoscible llibre rere llibre, camí pel qual va traçant un sistema unificat de pensament que conforma la lògica del seu univers poètic. Així, el conjunt de la producció esdevé un teixit de peces interrelacionades que en completen el sentit global⁴ i, el jo, una veu contínua d'enunciació que aglutina, emperò, altres discursos i identitats. El subjecte de l'enunciació es configura per la necessitat d'estimar els altres perquè deixin de ser-ho, però alhora per la insubmissió enfront de l'alteritat que considera inacceptable, davant la qual s'autoreivindica amb un gest que li permet ser ell i no ser l'altre. Només així protegit, tal vegada, seguirà redimensionant-se a través de l'exercici lliure, desalteritzador i inclusiu de l'amor.

1. Ontologia, epistemologia i moral

1.1. De l'antropocentrisme i el transcendent

Des del primer moment, la solució a la gestió de l'existència amb l'altre parteix d'una aposta a favor de la condició humana, entesa com a la suma dels individus que en participen i amb l'accent posat a la seva dimensió física. Això també es tradueix en termes d'una predisposició antropocèntrica, per oposició a la teocèntrica.

Segons Rosselló, l'alternativa que se'ns proposa a la concepció «deshumanització», que pel jo implica una religió que predica la

NOTES

1 | Ens cenyirem a l'*Obra poètica completa* (1953-1993) editada pel Salobre el 2004, ja que recull les darreres versions de cada llibre amb l'edició crítica de Pere Rosselló. Tanmateix, aquesta vegada descartarem la producció poètica juvenil (inclosa a l'obra completa potser amb una certa voluntat documental, però que Miquel Àngel Riera mai no va decidir publicar en vida) i prendrem *Poemes a Nai* com a treball que inaugura la seva carrera poètica, que continua amb *Biografia*, *La bellesa de l'home*, *Paràbola i clam de la cosa humana*, *Llibre de les benaventurances* i *El pis de la badia*. Exclourem també les versions poètiques i els poemes ocasionals, per no disseminar el centre d'atenció del bloc principal que formen aquests sis llibres. Les abreviatures que utilitzarem corresponents a cada llibre seran les següents: *PN*, *Poemes a Nai* (1965); *Bio*, *Biografia* (1974); *PiC*, *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974); *BH*, *La bellesa de l'home* (1979); *LiB*, *Llibre de les benaventurances* (1980), i *PB*, *El pis de la badia* (1992). Tots els versos de Riera que aquí citam són segons aquesta edició.

2 | Per a la selecció dels referents teòrics que han vertebrat aquest text ens ha estat de gran ajuda l'article de Martínez (2007).

3 | Josep M. Llompart parla de tres promocions d'escriptors que conviuen a Mallorca durant la dècada dels seixanta: els supervivents de l'escola mallorquina, o promoció vella, els escriptors de postguerra, o promoció intermèdia, i els joves que començaren els anys cinquanta. No obstant això, el crític ja detectava la independència del nostre escriptor: «Un cas a part és el de Miquel Àngel Riera,

jerarquia d'un ens diví, és la de retornar-li el significat etimològic i original de *re-ligare*, o allò que permet mantenir els lligams entre els individus (Rosselló, 1981: 119-128)⁵, i és que la diferència que suposa per al jo la transcendència intangible sobre la qual s'imposaria l'home no es gestiona amb l'aniquilació d'aquesta noció aliena, sinó amb la seva reutilització i subversió⁶. Per això, sovint s'aplica un llenguatge de rels religioses per a descriure diferents activitats humanes, com ara les relacions afectives entre persones: «Suprema eucaristia del paisatge / consagrat a ser entès / per mor de ser, tu i jo, de carn alhora» (*LiB*: 147). Es mostra així la sacralització de l'amor propi de l'home, l'amor carnal⁷.

En els següents versos, per exemple: «Benaventurat, entre tots i amb un cel propi, / aquell que posseeix el cos que estima» (*LiB*: 165), Riera arreplega la idea de cel com a espai privilegiat i connotat de benestar talment el lloc de repòs *postmortem* que prometen algunes religions. Segons la noció de cita que proposa Compagnon a *La seconde main ou le travail de la citation* (1979), dir «cel» seria dir/citar l'altre, fer-lo evident i posicionar-se respecte a ell. Citar, però, és manllevar, i el manlleu és un tipus d'apropiació (el jo utilitza la paraula «cel», però en aquest punt, aquest lloc ja vol dir una altra cosa). Aquest segon pas del mecanisme poètic es podria explicar a través d'allò que Bakhtín ha anomenat «paraula semialiena» (1989 [1975]) i que parteix de la base que el llenguatge no és un sistema de signes de sentit arbitrari purament denotatiu i estable, sinó ideològicament connotat⁸. I és ben cert que el jo poètic utilitzaria uns mots que d'entrada ja no són neutres, sinó extrets de contextos de dimensió cultural i històrica decisiva, poblats per les múltiples intencions dels agents que els han fet servir amb anterioritat i contemporaneïtat. Aquestes intencions defineixen l'horitzó d'expectatives general, en el qual el jo irromp i el qual el jo denuncia com a engany. Així ho transmet el *pathos* i en això consisteix el joc que delata què és *ego* i què és *alter*.

1.2. Del concret i l'abstracte

En l'univers poètic en què ens movem, la possibilitat de conèixer i d'estimar es redueix a l'individu proper i empíricament cognoscible. Qualsevol altra alternativa és hipòcrita o es refereix a un sentiment de baixa qualitat humana. Per això:

Mai no escriuré el poema o pasquí gesticulant
contra el peu maleït que engruna els negres
ni tractaré de salvar les bones formes
amb el gest fàcil
d'alçar el puny d'un vers
contra la guerra del Vietnam.
Sí, parlaré, vull parlar, cara a cara,
de l'home que conec, del que

NOTES

que per l'edat hauria de figurar entre els més joves de la promoció dels cinquanta» (Llompart, 1964: 225). I com després va aclarir en el pròleg de *Poemes a Nai*: «No va caldre a Miquel Àngel Riera lliurar-se a la modesta revolta provincial que els seus companys de promoció vam assajar» (Llompart, 1965: 5). Rosselló ho corrobora: «no hi trobam, per exemple, els tòpics de l'explotació dels obrers ni les reflexions sobre Espanya, tan freqüents en la poesia realista» (Rosselló, 1999: 202), alhora que tampoc no l'encasella en cap generació de manera ferma, tot i que com a narrador l'inclouria dins la dels setanta (Rosselló, 1997: 46-47), per la qual cosa, tot i moure's entre possibles grups generacionals, es tracta d'un escriptor difícil de classificar.

4 | «Cap dels meus llibres és el que en diuen un aplec. Ben al contrari, si una virtut tenen [...] és la de la seva rigorosa unitat dins la qual es respecta sempre fidelíssimament l'ordre estricte de creació dels poemes. Des de mi, me sembla clar que cada un d'ells és sempre conseqüència de l'anterior i principi generador del que segueix. Així, tota la meua obra és sempre una 'ampliació' i s'aguanta, si s'aguanta, com les pedres d'un arc antic: per l'intercanvi de forces que és resultat d'un curós arrencament sense fissures». Nota introductòria de l'autor a *La bellesa de l'home* (Riera, 2004 [1979]: 71). Altres comentaris al respecte: «Tots els meus llibres de poesia posteriors a *Poemes a Nai* són ampliacions d'ell, formant entre tots un llibre unitari» (Busquets i Querol, 1981: 33) i a *El sistema de valors existencials, ètics i estètics en l'obra poètica de Miquel Àngel Riera* (Nadal, 2010: 3-4).

5 | Aquesta interpretació també ha estat adoptada per Arbona:

encalenteix el meu paisatge de viure.
(*Bio*: 66)

Vet aquí la manera que té el jo de reflexionar sobre la condició humana, entenent-la com a allò compartit entre els homes i dones de tots els temps i que només pot partir del cas de l'«home contemporani»⁹: «parlem d'ara mateix, parlem d'aquí, / parlau amb mi d'avui, d'aquesta vida, / d'aquesta que s'esmuny, de la que ens dol i ens rapinya» (*BH*: 79). Una de les qüestions principals per aquest home contemporani seria precisament la llibertat de l'individu sense fronteres (Dolç, 1979: 211) i una de les seves tendències ètiques, voler conèixer l'«home desconegut»:

Duent posada tota la fam de viure
per endavant,
la delícia major és aperduar-se
pels barris tristos de l'home
desconegut,
captirar-se a trescar-lo
pam a pam,
(*BH*, 82)

L'individu que es pot conèixer s'ha d'escollir i concretar, la massa no identificable amb identitats particulars és abstracta. El concret/cognoscible/estimable com a antítesi de l'abstracte/incognoscible/no-estimable, l'home versus la humanitat¹⁰. El poeta ens ho presenta de la següent manera: quan «parlam amb lletra gòtica de la humanitat», no ens podem comprometre amb el «[...] que en pèl és home / unitari i concret» (*BH*: 89). La proposta s'aproxima a la reflexió hegeliana sobre la necessitat de limitació de l'ésser: el límit el salva de l'abstracció. La dialèctica que se'n deriva és entre l'ésser i el no-ésser abstracte, és a dir, l'altre (Hegel, 1979: 148-50). Amb tot això, comprovam que la convivència del jo amb l'alteritat, entesos ambdós com a elements poètics, és la representació d'una relació de base fenomenològica que seria interessant de comparar amb els postulats de pensament de Ricoeur, Buber o Levinas.

El jo rierià, a més, rebutja la distinció que arrossega tota la metafísica occidental entre fenomen (sensible i concret) i noümen (ideal i abstracte), per dir-ho en termes kantians, i ho concentra tot en una dimensió terrenal i antropocèntrica. El seu mètode de coneixement es dirigeix al fenomen sensible com a única realitat possible. Segons aquest mateix plantejament, el bé tampoc no es troba fora de l'ésser com una noció suprasensible, sinó que es desprèn de l'experiència i *praxis* del subjecte. Ètica i coneixement van estretament lligats en la lògica rieriana, perquè el jo es compromet a només emetre judicis sobre allò que coneix de prop, entenent el fet de conèixer persones com a gest ètic d'inclusió i de salvació de l'individu d'allò anònim en tant que abstracte i aliè.

NOTES

«Per a Miquel Àngel Riera, la religió agafa el sentit etimològic de *relligació* amb alguna cosa, sobretot amb els altres homes, i potencia així la vessant més solidària d'aquest concepte» (Arbona, 2004: 12).

6 | Segons Vidal i Alcover, aquest és un recurs blaibonetià: Miquel Àngel Riera i Jaume Santandreu beurièn de Blai Bonet tant per la mescla de vitalisme i sensualitat, com per la reelaboració de l'element religiós. Vidal cita Joan Oliver: «En Bonet parla sempre amb un sant Crist a la mà; però se'l treu de la bragueta». Bonet, com Riera, ens parlarà d'un erotisme i una passió que es relacionen amb el sagrat, però mai a través del misticisme: la sensualitat és i parteix de la carn» (Vidal, 1993: 195).

7 | Els exemples són abundants: «posant la mà tranquil·la dalt la Bíblia dels homes / jo dic i jur / *solemnement* i escric / que vull la flor salvatge d'una paraula teva» (*BH*: 97).

8 | No és fins que l'enunciador s'apropia de les paraules enfrontant-se als diferents sentits que en aquell moment alberguen que forja la seva ideologia (Bajtín, 1989 [1979]: 110).

9 | Vicenç Llorca justifica la necessitat del jo d'haver de parlar necessàriament de l'home del seu temps, perquè seria només des d'ell, des de l'exemple conegut, que es podria referir a la humanitat (Llorca, 1995: 143).

10 | La preferència per a considerar les persones «singularment» s'expressa de manera recurrent. Vegem aquests versos que afirmen que l'home té la condició de ser home individual. La idea es potencia amb la fragmentació del vers en unitats monosil·làbiques:

1.3. Del relativisme i l'absolutisme

A partir d'aquesta no submissió a les idees abstractes en tant que ideals i no reals, es justificarà que cap norma o dogma general tampoc no pugui contradir una decisió individual o reprimir cap voluntat fruit de l'experiència. Dit d'altra manera, el jo practica una ètica antidogmàtica, perquè identifica norma amb abstracció. Qualsevol pauta generalitzada és especulativa, no fa més que respondre a situacions-tipus, sense recollir l'especificitat ni la circumstància concreta i irrepetible en la qual ha de succeir tot episodi real.

A tot això, hi hem d'afegir que la vida és dinàmica i el pensament és viu i no-definitiu (Rosselló, 1982: 48), les decisions morals seran relatives i estaran subjectes a la historicitat de l'experiència. La qüestió del relativisme es deriva de l'escassetat de certes perennes: «Tenim poques certes: / i, amb tot això, he après / mitja grapada de mitges coses...» (PiC: 122). A part d'aquesta minúcia, tota la resta és canviant i conscient d'aquesta inestabilitat natural.

Llavors, esdevé difícil fiar-se d'allò que a primera vista semblava que eren conviccions fermes de l'enunciador, que, al seu torn, comparteix teòricament amb nosaltres algunes claus de l'existència i de la salvació, afirmacions absolutes i imperatives, com ara: «[...] Estimaràs l'home singular / part damunt dels déus / i els homes plurals» (Bio: 66). Sembla que hem entrat dins un espiral de contradiccions fins que entenem que recórrer a aquest relativisme és l'única garantia de poder exercir sense límits la llibertat dels individus per a ser i decidir, no d'una vegada i per totes, sinó successivament a cada instant. La llicència per a desestabilitzar les veritats i per a adaptar-les a la particularitat i natura episòdica de l'experiència subjectiva és com un comodí que el subjecte es reserva per aplicar-se també a ell mateix respecte a les pròpies certes¹¹:

Caldria que tinguéssim sempre
obsessivament en compte, a l'estil de
tenir-ne, de tant saber-ho, una crostera
infectada, que tota referència a l'home la
farem sempre, irremeiablement, en termes
relatius.
(PiC: 128)

D'aquesta manera, afirmacions del tipus: «Més principi tenc que el clar de no tenir-ne» (LiB: 160) s'han d'explicar dins una lògica interna segons la qual el relativisme no és una absència d'intuïció ètica i prou, sinó una fidelitat total a les conclusions que es desprenguin de l'experimentació vital i d'una precaució contra els dictàmens morals absolutistes¹². Davant d'un perill similar el jo es rebel·la: «Vull pecar molt i de totes les maneres, / a contrapèl de tots els manaments» (PB: 183). L'ús dels mots *pecat* i *manaments* defineix l'existència d'una

NOTES

«[l'home té] / l'escairada i mineral condició de ser-ho / inapel·lablement / cada dia, / un / a / un, / un darrere l'altre» (BH, I, v. 35-41).

11 | Una altra mostra d'això, però extreta del camp de la prosa, és el personatge de na Gabriela a *Panorama amb dona*, que parteix d'un estat calent de ràbia i odi, però que evoluciona fins a prendre un alt grau de consciència de la baixesa dels seus enemics, gent del poble, amb qui no es pot anivellar. Rosselló ho descriu com a exemple de comprensió de la relativitat dels valors (Rosselló, 2005: 88), gràcies a la qual ultrapassa un estat de venjança lícit cap als responsables de la mort del seu marit, que parteix d'una fidelitat a les seves sensacions i arriba a una posició més elevada, la qual la portarà a abandonar la vila, menysprear la gent que l'habita, i retirar-se altivament en un espai, la Vinya Nova, a posta per a ella. La protagonista representa un cas de superioritat obtinguda respecte als altres assimilable a la del jo poètic, que també ha fet un camí per l'experiència amorosa i ha comprès en què consisteix el sentit de la vida.

12 | Riera cita Jaume Santandreu: «Crec que els tractats de moral i altres herbes / són els invents dels coixos / perquè els altres no corrin». Dins la reflexió poètica de Riera, el discurs és rupturista perquè trenca amb la idea de codi moral: «I és que aquí ja no hi ha tractats que hi valguin. Cal anar directe cap a l'home, per alliberar-li la persona urgentment [...]. Quin aire fresc, Jaume. Quin posat de llunyania el teu, enfront d'aquell terrible, cruelíssim catolicisme que, de petits, tan ocupat estava desxifrant, dent a dent, tota la maquinària del temor, que no li quedava temps per a parlar-nos prou de l'home» (Riera, 1970: 5-8).

alteritat ideològica que comprèn els conceptes de falta i prescripció i respecte de la qual el jo es construeix com a dissident.

1.4. L'alteritat

Per tot el que hem dit, podem determinar la transcendència, l'abstracció i l'absolut com a destacats ingredients de l'alteritat, contra la qual el jo vol imposar el discurs de la pròpia diferència. Aquesta alteritat ens resulta fàcilment identificable amb un discurs metafísic platonicocristià que dualitza i col·loca un regne celestial com a superior al terrenal; una moral, podria ser catolicoconservadora, que estigmatitza la sexualitat i el cos i uns valors polítics i socials de control i repressió associables al franquisme i postfranquisme (en veurem exemples més endavant), així com un model de pensament en general únic i absolut. No és l'objectiu d'aquest estudi, però, aventurar correlacions concretes en el plànol extraliterari. El que ens interessa, en canvi, és el fet que el jo reivindiqui una alternativa a aquesta alteritat que queda intersubjectivament assumida (ocupant un hipotètic centre que el jo voldria desplaçar) i que es presenta en tres grans fronts transversals: l'humà, tot i la filantropia manifesta, ja que l'individu es pot perdre dins l'abstracció: «[l'home] quan deixa de tenir un nom propi i es converteix en un corpuscle inserit dins la gran massa es converteix en una bèstia perillosa proveïda d'una infinita capacitat de fer mal» (Busquets i Querol, 1981: 32); el metafísic, perquè en nom de l'entelèquia minva l'autonomia i la responsabilitat de l'home: «precisament perquè és home se sent impulsat a elevar la seva condició sobre la de qualsevol possibilitat metafísica o teològica» (Rosselló, 1982: 26), i l'epistemològic i moral, que es guia per un relativisme natural per a la condició humana, la negació del qual portaria a l'absolutisme de la idea suposadament pura i innata i dels possibles valors morals que se'n derivin. En resum, qualsevol ideologia que participi d'aquestes característiques serà quelcom aliè al jo, model de l'home que exhibeix el grau més alt abastable d'allò en què segons ell consisteix la condició humana. Com veurem a continuació, l'anàlisi es podria formular com una tensió entre discurs (persones jo/tu) i història (terceria), en termes de Benveniste. No fa falta dir que en aquest cas ens referim a un discurs literari que té lloc dins una història o context poèticocognitiu que consisteix precisament en aquesta alteritat que acabam de descriure i que ens parla de la consolidació del jo com a element poètic en relació amb ella.

2. Els pronoms personals

Que ningú no digui «l'altre» a un altre.
Que ningú no digui «jo» al seu nom.
(Blai Bonet, «GASPAR HAUSER. núm. 2»)

2.1. Del tu i la no-persona

Allò *alter*, llavors, és un discurs posat en boca d'aquells que difonen una ideologia manipuladora en contra de l'exercici de la llibertat de l'individu. Les persones propagadores d'aquest discurs, les que estan en estat deshumanitzat, de llop hobbesquià, i de les quals el jo s'aparta, reben el nom d'ell/ells; la tercera persona que no té discurs directe, la no-persona (Benveniste, 1966). Ras i curt, l'alteritat és allò que deshumanitza, que impedeix a l'home ser home i, com a enemiga ideològica, es mediatitza a través dels dirigents i manipuladors de tot tipus que s'extralimiten del propi autogovern i atempten contra les possibilitats de desenvolupament personal dels altres, quan:

No cal fer l'esforç
de voler,
ni pensar,
ni sentir:
ells ho fan en nom nostre.
(PiC: 120)

També en la restricció, són: «[...] aquells que han admès l'ofici / tan assenyalat / de conrear el prohibir» (PiC: 120). Sigui com sigui, el problema de l'abús del dirigisme ideològic i pautador és que la doctrina en qüestió és presentada com a veritat única: «amb l'arrogància infinita del que està i es veu / tan segur del seu gest com de la data exacta / de naixença de la Veritat: la pròpia» (PiC: 119). Per això, el jo se'n desmarca:

Des d'aquest coster t'estim, no d'altra banda,
no des dels bancs amb respatller de les esglésies
reservats per a uns homes esveltíssims
que Déu supòs que estima més,
vora la cadira del cacic, des de la qual
ens quadriculen la fe i la fam amb un tira-ratlls
(PiC: 120)

En desmarcar-s'hi, però, el jo utilitza clarament l'alteritat com a punt de referència per a situar-se a ell mateix. La descripció apofàtica que determina on el jo no és implicaria el dialogisme entre la ideologia del jo i la que per a ell seria la de l'alteritat¹³. Alhora, el jo compta amb un referent positiu, que és la seva pròpia experiència d'amor lliure, especialment amb Nai, contraexemple de la ideologia de la diferència: «no comprenc ni de lluny / el secular anatema contra

NOTES

13 | El dialogisme és la noció bakhtiniana antònima del monologisme. Implica construir el discurs poètic en contínua interacció amb els discursos aliens (Bajtín, 1989 [1979]: 279).

la carn, / la rara paradoxa dels gaudis anomenats prohibits, / la catalogació jeràrquica de les innobleses de la carn» (*BH*: 97). De nou, es veu clar que hi ha una apropiació prèvia dels mots que han atorgat un valor concret als fets (la carn és innoble segons la ideologia de l'alteritat, però el jo ho desdii i concedeix un valor irònic al mateix adjectiu). Gramaticalment, la tercera persona no pot assumir un enunciat, perquè la seva posició natural és la delocutiva, la de qui no parla ni escolta, però això no impedeix que es faci present com a hipotext del qual el jo es fa ressò i amb el qual dialoga.

A partir de *Biografia* (1974) s'amplia de manera clara la tipologia d'amor més enllà de la pròpia dels amants i s'aplica a altra gent propera. Nai compartirà escenari amb uns altres convidats, com puguin ser la família i els amics: «Mumare, germà Toni, / per tots / l'amor» (*Bio*: 48). Han entrat en escena els tus, que en comunió amb el jo esdevindran nosaltres.

A *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974)¹⁴ és on Riera millor dibuixa el repartiment de rols entre el jo (veu anunciadora), el tu (Nai) i el nosaltres (jo + tu + altres persones estimades), tots ells part d'un grup d'individus que es poden salvar entre ells. En una categoria més ambivalent hi ha el vosaltres, que pot ser part del nosaltres o no, depenent del context intern. Per acabar, els ells són descrits més minuciosament com a identitats alienades que ja per sempre substitueixen «els noms d'aquells que sols són gent / i res tenen a veure amb els altres que ens salven» (*PB*: 212). A nivell de paratext, l'autor assumeix la mateixa classificació a la dedicatòria de *Biografia*: «A tots quants heu assolit categoria de vosaltres, havent pogut no passar mai de just ser ells. I, entre tots, a Tu, que em tens engrunada la biografia» (*Bio*: 28).

2.2. Una altra tercera persona

Per acabar el repertori, al *Llibre de les Benaventurances* (1980) l'alteritat s'analitza des d'una perspectiva nova. El jo, si abans s'havia enfrontat als ells (els prohibidors, els manipuladors, etc.), ara defensarà els qui, a diferència del jo, s'han deixat dominar per aquests ells: són els tradicionalment marginats a causa dels prejudicis que difon el discurs aliè. Ho fa concedint el provocatiu grau de benaventurats a tots els que, per compartir una característica desaprovada per l'*status quo*, han estat les víctimes dels efectes de l'alteritat sense que ningú no hagi tingut en consideració la seva validesa humana ni n'hagi respectat la diferència. Per exemple, els qui el puritanisme acusa d'impurs: «Benaventurats aquells als qui trastorna / la més indefugible necessitat de tocar» (*LiB*: 158), o els del gremi de mentiders: «Honor etern als mentiders! Embullen» (*LiB*: 163).. Aquí l'alteritat queda de nou definida com a una ideologia predominant, per la qual s'assumeix que els impurs i els mentiders

NOTES

14 | El llibre *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974) ha estat considerat un dels més explícits quant a denúncia i rebel·lia, si bé Miquel Dolç ja ens adverteix que, de maneres diferents, la rebel·lia és una actitud present en totes les obres de Riera, començant per l'intimíssim *Poemes a Nai*: «el poeta, des del seu començ, esquarterava sense miraments tota una teoria de rutines, d'hàbits i de prejudicis» (Riera, 1979: 5-9). Però és a *PiC* on el poeta «estableix en aquest context (els anys conflictius previs a la mort del dictador) un parèntesi necessari, més aspre i més sarcàstic en l'arrencada, per situar el protagonista en el món real i històric» i és per això que escriu «fora del seu to habitual», (Díaz de Castro, 2003 [1979]: 11-24).

(entre altres exemples) són estigmatitzables. El jo els defensa i, amb el mateix gest, denuncia tota forma de catalogació generalitzadora de bons i dolents, perquè: «Jo els conec i els estim...» (*LiB*: 163). I és que és només a partir d'aquest coneixement directe que hom els pot jutjar: «és la gent més veraç, ho són [mentiders] per vici» (*LiB*: 163). Tant els mentiders com els impurs són terceres persones. El jo externalitza en aquesta nova terceria una imatge amb la qual se solidaritza i que podria constituir-ne un propi reflex en ulls dels qui per al jo són ells, però que des de la seva centralitat miren la resta com a altres. Aquesta subversió de centres i perifèries representa la pulsio incloent, quasi humanitària, del subjecte que està disposat a estimar qui consideri estimable per sobre de qualsevol prejudici, definint-se alhora com a rebel per anar a contracorrent del judici predominant.

2.3. Del singular i del plural

Ja hem vist que el jo està enclòs entre la necessitat d'estimar, de conèixer l'home desconegut, d'entrar en comunió amb les persones i, alhora, la de protegir-se excloent els portadors del discurs altern. Aquesta intolerància, com hem dit, es concreta en la rebel·lió del jo, amo del seu destí, encara que sigui sissifià: «Benaventurat aquell / que sempre ensopega amb la mateixa pedra» (*LiB*: 148), perquè, en definitiva, no es pot tenir una trajectòria humana predirigida. Per això, el jo es rebel·la i diu no. Igual que en l'existencialisme de Camus, la defensa de la llibertat de l'individu fa que sigui lícit que l'individu defensi el seu espai de llibertat i substitueixi l'actitud sotmesa per la rebel. Com en *L'homme révolté* (Camus, 1951), el seu no és també un sí¹⁵:

Deixau-me decidir per quin pelatge
de bèstia humana
m'agrada dur eixerida l'espina
i per quin almud de persona
em vull sagnar tot jo
(*PiC*: 108-9)

Tant amb un sí com amb un no, hom s'ha de posicionar i fer front als que intenten dominar i acabar amb el dret d'autogestionar-se l'existència i la convivència:

Així la veu, de cop i de per sempre,
d'una urpada feresta, deixaria un signe
indeleble, com una destalada enmig del front,
de tots aquells que ens agafen per l'ansa
i ens arrossequen lluny
del nostre estil de ser humans de pinte en ampla
agermanats i clars, escollidors i tranquils.
(*PiC*: 121)

NOTES

15 | «Què és un home revoltat? Un home que diu no. Però si nega, no renuncia: és també un home que diu sí des del seu primer moviment. [...] el moviment de revolta es recolza, al mateix temps, en el recurs categòric d'una intrusió considerada intolerable i en la certitud confusa d'un bon dret» (Camus, 1981: 27).

Semblava que l'afany de la lluita pels drets individuals hagués pres tot el protagonisme de les reclamacions del jo. Tanmateix, de fet, acabam de sentir-lo parlar en nom de la tribu, en primera persona del plural, i és que hi ha drets col·lectius que superen els de l'individu, com ara la defensa de la identitat cultural. En aquest cas, el jo es dirigeix al forà: «A cadascun de vosaltres / que, tot sovint, voleu ser terra / però no poble amb nosaltres» (*PiC*: 112). El jo que ens tenia tan avesats a tractar assumptes de l'esfera privada i a parlar sempre des d'ell mateix ara parla com si fos el portaveu de la comunitat. És evident que la radicalitat de la rebel·lió del jo ha creat una tensió entre el dret individual i el dret col·lectiu. El jo forma part del nosaltres com a suma d'individus que formen el poble, però si aquest plural fa referència a un grup en nom del qual el jo parla i que el jo engloba sota el seu únic discurs, la seva identitat es podria reduir a l'abstracció o obviar, potser, una possible pluralitat d'opinions de tots els que el formen. Així, la legitimitat de l'individu per a actuar com a portador i transmissor d'un nou codi, encara que no sigui el tradicional, podria degenerar cap a allò que alertava Camus: que el rebel, un cop vencedor, es pot convertir en opressor. Res més lluny d'aquesta solució és la proposta de Díaz de Castro:

A obra sucesiva de Miquel Angel Riera (1930-1996) preséntasenos boxe como un conxunto de coherencia admirábel no que o poeta e mailo narrador obedecen a un impulso único de crear beleza na súa procura de sentidos á natureza paradóxica e fráxil dos seres humanos, á pugna contradictoria entre pensamento e corazón, entre o ser social e o ser íntimo, facetas inseparábeis da existencia de cada un. (Díaz de Castro, 2002: 9)

Des dels primers poemes de *PiC* veiem tot el ventall de possibilitats desplegat. La peça que enceta el llibre porta la proclama «deixau-me ser qui som» (*PiC*: 109). Es tracta de la reclamació del dret personal d'escollir amb llibertat responsable: «Deixau-me que m'equivoqui jo tot sol i de per ampla / i que acuradament esculli jo el lloc perfecte / on engrunar-me els dits i l'ull del créixer» (*PiC*: 108). El poema II comença: «També vosaltres, / prohoms, potser déus, que teniu a cura / el regiment de la cosa pública» (*PiC*: 110). De nou exigeix que el deixin ser com és, aquesta vegada a un nivell més públic i polític que estrictament íntim, i qüestiona la seva suposada autoritat amb un desplaçament del jo a la tercera persona del singular. Com amb l'apassionat o el mentider abans esmentats, deixau-lo ser com és:

Però heus aquí el rebel,
l'ingrat que es palpa el cos i es destria persona
i us gosa a dir, prohoms,
que el deixeu ser com és
també vosaltres.
(*PiC*: 111)

La tercera peça diu «deixau-nos ser qui som» (*PiC*: 113): posa

l'accent en la comunitat cohesionada i la segona persona del plural representa els qui no hi estan integrats. Hi ha hagut una obertura: «El jo s'havia d'unir al nosaltres per aconseguir configurar-se millor com a individu amb dimensions, per ser més jo, definitivament, des de l'assumpció de la companyia dels altres» (Díaz de Castro, 2003: 14). La idea es reforça a partir del quart poema, on el missatge filosòfic esdevé més sofisticat: la primera persona del singular es dirigeix de nou al vosaltres, però aquest pronom, que fins ara es referia als ells, ara es refereix als nosaltres. La dixi personal sembla ambigua, però, de fet, el vosaltres simplement s'utilitza perquè es tracta d'una apel·lació directa. En aquest cas, el que permet distingir a qui es dirigeix el jo és l'adversatiu i el complement circumstancial de negació: «però vosaltres, no, [...] deixau-me ser qui sou» (*PiC*: 114, 116). Es tracta de la integració mútua d'allò que en un primer discurs no formava part del jo («deixau-me ser qui som») i que després, d'alguna manera, s'hi ha afegit. Aquest fet, però, no es resol simplement amb la sospita del moviment de la perifèria al centre per part del jo, que voldria esdevenir dominant, sinó que és una manera de radicalitzar el contacte fins que esdevé una espècie de contaminació entre persones, un transvasament d'allò que és l'acceptació i el reconeixement d'un dins de l'altre. Ho havia avançat:

Us cerc i em trob a mi.
la condició
meva
fa grau
de vosaltres
(*Bio*: 55)

La permeabilitat que enriqueix la identitat del jo amb la d'aquests vosaltres podria obrir la sospita sobre la dissolució de la dialèctica jo/altre per aniquilació dels límits que defineixen l'individu, però el fet és que aital compenetració només pot tenir lloc entre persones concretes i «limitades», per la qual cosa el concepte de subjecte manté la consistència sense esdevenir prou líquid com per a deixar de ser una idea que roman estable en la base del raonament. I és que, ja ho havíem avançat, el jo treballa tant l'art inclusiu com l'exclusiu: «No vull ser més com sou, una desgràcia / d'homúnculs desinflatats i reticents» (*PB*: 183). Perquè, cal recordar-ho, la seva independència és condició i, tot i que l'hem vist manifestar-se amb total desacord amb els ells-aliens, el jo no accepta que el critiquin a ell. Amb tot això, sembla que per estimar l'altre s'ha de ser un mateix: «La humanitat i jo som una sola cosa. Però la conec i l'entenc des de mi, necessàriament. Per tant, si la vull servir hauré de recórrer a servir-me a mi mateix» (Rosselló, 1982: 279). I del pensament poètic al vers: «No us podré servir si no em serviu / deixant-me ser qui som» (*PiC*: 107).

3. Conclusions

El paper de l'altre resulta rellevant dins el món literari de Riera, ja que representa el motiu pel qual el jo descriu i defensa una visió de la condició humana diferent i que ell mateix exemplifica. I és que l'alteritat és aquell discurs compost per idees inassumibles per a l'home sense que suposin un atac contra allò que el jo ha establert com a propi de la seva natura (aquestes idees són la d'un déu creador, una moral universal, unes veritats absolutes, etc.). Enfront d'això, el jo representa la ideologia de la diferència: una comprensió del món basada en l'experiència, el cos i l'individu concret, lliure, històric i inestable; en definitiva, tot allò que permetria a l'home salvar-se com a tal a partir de l'exercici ètic, propi i enriquidor del «desesperat amor per la carn humana» (*Bio*: 50).

Com hem vist, el funcionament d'aquesta alteritat estableix que, en primer lloc, el seu caràcter sigui predominant i constituent de la situació poètica en què té lloc l'enunciació del jo, una veu dissident i suburbial, i, en segon lloc, que la deshumanització que propaga sigui transmesa per la no-persona: el «polític malgirbat d'espina», el «jutge compromès», el canonge que «guaita el món des d'un balcó d'argent» (*Bio*: 39), etc.

Pel que fa al primer punt, la relació entre els rols centrals i perifèrics, el fet que el jo sigui un rebel situat al marge i que de vegades adopti un to de predicador o parli en nom d'un col·lectiu ens porta a presumir la potencialitat clàssica de les poètiques de ruptura de realitzar un desplaçament dels marges al centre.

De fet, quan Díaz de Castro ens parlava del nosaltres com a manera de ser més jo des de la companyia, no semblava que es resolgués el problema filosòfic que representa haver de parlar des del plural quan el jo se sent com a part d'un grup, fet que engloba les diverses veus en una de sola i el converteix en referent: una passa cap a una situació de més centralitat a través de l'adhesió. Hi ha dos arguments poètics que intenten suavitzar aquesta incongruència; d'una banda, el relativisme amb el qual el jo ens adverteix que l'hem d'interpretar i que n'explica les contradiccions; de l'altra, la contaminació original d'identitats que combina de manera tan específica singular i plural: «cop en sec comprenem / que la contemplació d'aquella criatura ens ha fet un empelt, / que la seva permanència en nosaltres és ja irreversible» (*PB*: 193-4)¹⁶, i fer penetrables els límits és paradoxalment necessari per a realitzar «l'acte de posar / la primera pedra de ser jo mateix» (*PiC*: 115). Podria ser des d'aquesta participació entre els individus els uns dels altres que es pot parlar en plural, i no des de la voluntat generalitzadora.

NOTES

16 | Altres exemples: «heus aquí un home / que de sobte té un ressò / i ens mira, / ens mira i ens veu, / i comença / a fugir d'ell cap a nosaltres» (*Bio*, V, v. 52-57), o: «Que aquest cos que tu ets sigui jo sense perdre / ni l'aire de distant ni el to de ser distint, / em fa sentir molt viu...» (*Bio*, V, v. 13-15).

Redimensionar-se per amor (*re-ligare*) ens porta al segon punt: el jo combina una filantropia exacerbada (una acceptació de l'home, tot i la seva condició relativa, ara àngel, ara llop) amb una intolerància a la deshumanització de l'individu duta a terme per les no-persones. En funció d'aquesta tensió, la relació amb l'altre es basarà en un moviment dinàmic i complex d'amor i de rebuig per part del jo: «Ja sé que us necessit, però deixau-me / tota per a mi la tasca de desentotsolar-me» (*PiC*: 108). Ambdues vies esdevenen maneres originals de concebre les relacions entre el jo i el no-jo.

Pel que fa a la via inclusiva, perquè l'alteritat es presenta com a relativa si parlem de persones, ja que els límits entre el jo i l'altre es poden solapar quan són susceptibles a estimar-se. Nai, per exemple, el tu coenunciador, confirma i amplia el jo: «Quan el contagi teu em deixi blava / la carn del meu fervor, i la meva vida / feta un per-mor-de-tu, ben tuejada...» (*PN*: 24).

Pel que fa a la via exclusiva, perquè implica un discurs dialògic amb l'alteritat irreductible en tant que ideologia dominant. El jo se'n protegeix sense evadir-se'n i la reutilitza per a fomentar el propi discurs. Des d'un paradigma intertextual (Kristeva, 1969), podem dir que l'alteritat funcionaria com element poètic, com l'hipotext per antonomàsia en l'artifici de la ment del jo que es delata en el teixit textual que cus la seva veu. Les estratègies per a evidenciar l'hipotext són, per començar, fer evident en el seu enunciat els enunciats aliens i denunciar-los, però també apropiat-se'n i ressementitzar la paraula aliena. Això implica mantenir els binomis. Per exemple, en el cas del d'*homos/theos* no es pretén eliminar les jerarquies: el jo no substitueix la fe i supremacia de déu sinó per una altra fe i supremacia, la de l'home. La parella no es destrueix, sinó que s'inverteix. La inal·ludible càrrega ideològica del discurs en col·loca l'home al capdamunt. Els elements d'un i altre es contaminen (l'home adquireix qualitats divines) i el déu, tal i com el jo ens diu que l'ha entès la tradició, sobreviu com a entitat desprestigiada sobre la qual imposar-se, definitivament alteritzada.

Un altre binomi interessant és el que enfronta el concret i l'abstracte. Aplicat a l'home, es traduiria en termes d'individu/humanitat. Tanmateix, llavors, com es pot titllar de malèvol l'ús de la paraula «humanitat» (parlar de la humanitat en general, «d'estimar-la i, al damunt, fer-ne bandera / és un terrible estil / de no passar comptes amb l'home» (*BH*: 87)) i en canvi utilitzar amb tota tranquil·litat l'expressió «condició humana»? Rosselló repara la problemàtica d'aquest posicionament en notar que el jo ens diu que està en contra de les abstraccions (relacionades amb el platonisme, el transcendent, etc.), però també que no pot prescindir de l'ús de conceptes generals per a expressar-se (Rosselló, 1982: 32)¹⁷. Hi ha crítics que han proposat una solució per inducció: «el crit de la condició humana no es fa

NOTES

17 | Riera toca la qüestió i explica que «el sentido de la convivencia establece lógicamente unos puntos de referencia porque el hombre siempre tiende a dimensionar actitudes y convertirlas en mitos a fin de estropolarlas de su vida cotidiana y que le sirvan como punto de referencia» (Llorca, 1990).

des de l'abstracció especulativa, sinó des d'una concreció històrica finalment estilitzada» (Llorca, 1995: 15). Aquesta estilització, però, ens hauria resultat radicalment provisional, ja que qualsevol certesa havia de ser necessàriament instantània i transitòria. La radicalitat subversiva del relativisme de Riera fa que el jo no sigui deductiu, perquè no pot aplicar a allò particular cap premissa universal, però tampoc inductiu, perquè no vol extrapolar principis generals d'allò particular, ni tan sols de la seva pròpia doctrina, i és per això que el relativisme aplicat a ell mateix resulta important. Riera reivindica per al relativisme allò que Bakhtín reivindicava per al dialogisme: la impossibilitat d'una veritat absoluta (Todorov, 1984: 86-87). La no-solució aparent, de fet, no és un nihilisme pessimista, sinó una acceptació de l'home així, tal com és (tal com el jo diu que és). De nou, l'alteritat no es destrueix, sinó que es minoritza ideològicament, es critica, s'utilitza per a reivindicar una contraproposta.

Per tot això, podem dir que la consciència del jo es forja a partir de la posada en comú amb altres propostes antitètiques: el jo és relativista, concret, mundà, corpori, lliure i rebel, perquè l'alteritat és absolutista, abstracte, transcendent, generalista, dominadora i dominant: l'antiga dialèctica que enfronta el jo i l'altre funciona encara en un cas com aquest, en què la figura del subjecte-substància roman solemne i forta.

La producció poètica de Riera, tot i presentar un tall classicista gens experimental i no fer bandera de les noves estratègies crítiques que oferia Europa durant la segona meitat del segle xx, esdevé fàcilment penetrable per conceptes teòrics com la hipertextualitat, la cita, el dialogisme, la visió dialèctica i la fenomenològica. Aquestes categories ens ajuden a aprofundir en l'anàlisi dels discursos que conviuen de manera desigual i dependent dins un mateix ecosistema poètic, ja que el jo necessita de l'alteritat com a part del seu context mental i com a agent connotador d'un llenguatge del qual s'apropia. Insistim, però, que això és així perquè el jo poètic (tot i la innovació de la participació entre individus i el relativisme que predica) mai no s'arriba a deconstruir ni a dissoldre del tot.

En definitiva, el mecanisme poètic intern que descriu el jo poètic com a subjecte que, tot i resultar penetrable per a altres veus que en participen, el componen i contraposen, manté la unitat estructural. El subjecte rebel, tanmateix, tal com se'ns presenta, no deixa de tendir a ser masculí, heterosexual, egocèntric, gràvid, sacralitzat, substancialista i essencial. El pas cap un subjecte postdialèctic i sense l'altre, dúctil, vaporós i postnarcisista està lluny en la poètica de Riera, i per més que els individus tinguin un caràcter i un comportament canviant, com se'ns havia dit, el jo encara es presenta com a modèlic d'una condició humana que té unes característiques clares i necessàries. La seva veu és la de l'heroi inconformista de

la perifèria, però molt autocentrat i arrelat en el centre ambiciós del seu propi discurs.

Bibliografia

- ARBONA, A. (2004): *La poesia de Miquel Àngel Riera i Miquel Bauçà*, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor.
- BAJTÍN, M. (1982 [1979]): *Estética de la creación verbal*, Mèxic: Siglo XXI.
- BAJTÍN, M. (1989 [1975]): *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.
- BENVENISTE, É. (1966): *Problèmes de linguistique générale*, París: Gallimard.
- BUSQUETS, L. i QUEROL, C. (1981): «Miquel Àngel Riera, ressò humà i generós», *El Correo Catalán*.
- CAMUS, A. (1986): *L'home revoltat*, Joan Fuster i Josep Palacios (trad.), Barcelona: Laia.
- COMPAGNON, A. (1979): *La seconde main ou le travail de la Citation*, París: Seuil.
- DÍAZ DE CASTRO, F. (2002): «Prólogo» a Riera, M. À. (aut.), *Antoloxía poética*, Santiago de Compostela: Espiral Maior, 9-32.
- DÍAZ DE CASTRO, F. (2003 [1979]) «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Paràbola i clam de la cosa humana*, Palma de Mallorca: Consell de Mallorca, 11-24.
- DOLÇ, M. (1974): «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Paràbola i clam de la cosa humana*, Palma de Mallorca: Llibres Turmeda, 5-9. [Reproduït a: *Tots els poemes (1957-1981)*].
- DOLÇ, M. «El ciclo novelístico de Miquel Àngel Riera». *La Vanguardia*, 3/5/1979.
- FEUERBACH, L. «La esencia del cristianismo», Biblioteca virtual Antorcha, <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/esencia/indice.html>, [20/06/2012].
- GONZÁLEZ, A. «Notas sobre la alteridad en Feuerbach», *Pensamiento*, 193, 117-130, <<http://www.praxeologia.org/feuerbach97.html>>, [20/06/2012].
- HEGEL, M. (1973) *Lógica*. Primera parte, XCI, Zusatz - XCII, Zusatz, Madrid: Ricardo Aguilera.
- JIMÉNEZ, J. «La humanización de la Lingüística estructural: Los problemas de Lingüística general de Émile Benveniste», *Tonos*, 7, <<http://www.um.es/tonosdigital/znum7/peri/peri.htm>>, [18/06/2012].
- KRISTEVA, J. (1978 [1969]): *Sèmeiòtikè = Semiòtica*, Madrid: Fundamentos.
- LLOMPART, J. M. (1964): *La literatura moderna a les Illes Balears*, Palma de Mallorca: Editorial Moll.
- LLOMPART, J. M. (1965): «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Poemes a Nai*, Palma de Mallorca: Daedalus, 5-11. [Reproduït a: *Tots els poemes (1957-1981)*].
- LLORCA, V. (1990): «La insularidad de Miquel Àngel Riera», *El Día 16 de Baleares*.
- LLORCA, V. (1995): *Salvar-se en la paraula. La novel·lística de Miquel Àngel Riera*, Barcelona: Edicions 62.
- MAINGUENEAU, D. (1996): «El ethos y la voz de lo escrito», *Versión*, 6, 78-92.
- MAINGUENEAU, D. (2004): «“Situación de enunciación” o “situación de comunicación”?», *Discurso*, 3, núm 5, <http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5_Art_Maingueneau.htm>, [10/06/2012].
- MARTÍNEZ, R. D. (2007): «Elements de la teoria per una lectura del discurs experimental. Entre sistema de coneixement universal i pràctica subversiva particularista» a Pons, M. (ed.), *Textualisme i subversió: Formes i condicions de la narrativa experimental catalana (1970-1985)*, Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 381-421.
- NADAL, C. (2000): *El sistema de valors existencials, ètics i estètics en l'obra poètica completa de Miquel Àngel Riera*, Barcelona: Institut Universitari de Cultura (UPF), [Projecte de treball de recerca ECLAP].
- RIERA, M. À. (1970): «Bitllet d'urgència, abans d'encetar el llibre», *Dos pams d'home*, Palma: Cort, 5-8.

- ROSSELLÓ, P. (1980): «Pròleg» a Pàmies, J., *Cançons de la nit benigna*, Tià de Sa Real, 4. Manacor: Ajuntament de Manacor, 7.
- ROSSELLÓ, P. (1981): «La religió i l'obra de Miquel Àngel Riera», *Affar*, 1, 119-128.
- ROSSELLÓ, P. (1982): *L'escriptura de l'home. Introducció a l'obra literària de Miquel Àngel Riera*, Palma de Mallorca: Obra Cultural Balear i Universitat de Palma de Mallorca.
- ROSSELLÓ, P. (1997): «Amb la gràcia dels déus inaccessibles», *Lletra de canvi*, 40-43.
- ROSSELLÓ, P. (1999): «Alguns ressons de l'Escola Mallorquina en la poesia de Miquel Àngel Riera», *Revista de L'Alguer* 10, 199-208.
- ROSSELLÓ, P. (2002): *La meva experiència creativa i altres escrits*, Palma: Fundació Sa Nostra.
- TODOROV, T. (2005 [1984]): *Crítica de la crítica*, Barcelona: Editorial Paidós.
- TRIADÚ, J. (1979): «Miquel Àngel Riera: matèria de Mallorca», *Avui* [Reproduït a: *La claror que us don...* Palma de Mallorca: Fundació Sa Nostra, 1996].
- VIDAL, J. (1993): «Poesia a Mallorca del 1936 al 1960», *Estudis de literatura catalana contemporània*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 177-209.

LA ALTERIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO POÉTICO EN LA OBRA DE MIQUEL ÀNGEL RIERA

Cèlia Nadal Pasqual

Universitat Pompeu Fabra

celia.nadal@upf.edu

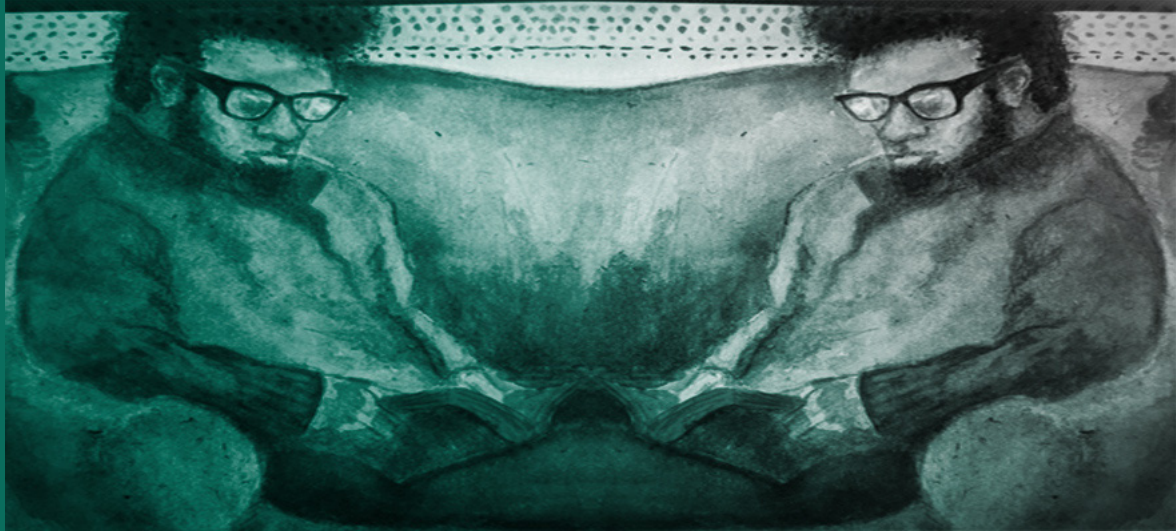
Cita recomendada || NADAL PASQUAL, Cèlia (2013): "La alteridad en la construcción del sujeto poético en la obra de Miquel Àngel Riera" [artículo en línea], *452°F. Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, 8, 75-92, [Fecha de consulta: dd/mm/aa], < http://www.452f.com/pdf/numero08/08_452f-mono-celia-nadal-pasqual-eu.pdf>

Ilustración || Laura Valle

Traducción || María Lomeña Galiano

Artículo || Recibido: 29/06/2012 | Apto Comité Científico: 01/10/2012 | Publicado: 01/2013

Licencia || Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 License



Resumen || El presente artículo gira en torno al papel de la alteridad en el universo poético de Miquel Àngel Riera (Manacor, 1930 - Palma, 1996), considerada ésta como ideología oficial e intersubjetivamente aceptada. En la construcción del sujeto poético, el discurso de Miquel Àngel Riera se presenta como una relación dialógica con otros discursos que funcionan como hipotextos tácitos y ajenos en mayor o menor medida. En esta lógica dialéctica yo/otro el sujeto de la enunciación no se cuestiona sino que permanece grávido y consolidado como referente modélico de aquello que se describe como condición humana.

Palabras clave || Miquel Àngel Riera | sujeto poético | alteridad.

Summary || In this article we discuss the role of otherness in the poetic universe of Miquel Àngel Riera (Manacor, 1930-1996) taken as an official ideology that is intersubjectively accepted. In the construction of the poetic subject his own discourse is presented as a dialogical relationship with other particular discourses, which work as hypotexts more or less tacit and utterly alien to him. It is for this dialectical logic self/other that the subject of the enuntiation is not questioned, but it remains reinforced as a model of what is described as the human condition.

Keywords || Miquel Àngel Riera | poetic subject | alterity.

0. Introducción

En el presente artículo abordamos la construcción del sujeto lírico en la producción poética de Miquel Àngel Riera (1930-1996) a partir de la relación de exclusión/inclusión del otro. El material que se ha seleccionado para el estudio abarca prácticamente toda su trayectoria, desde los *Poemes a Nai* (1955) hasta *El pis de la Badia* (1992)¹. La metodología consistirá en aplicar algunas propuestas teóricas, como por ejemplo las que conciben el texto como un entramado de discursos o hipotextos y reformulan la antigua dialéctica yo/otro situando la alteridad como elemento poético dentro de una dinámica dialógica². Estos planteamientos están fuertemente ligados a la crítica de las poéticas experimentales que acompañaban el medio de producción de Riera, del que se desmarcó. No obstante, el objetivo es mostrar la pertinencia y productividad de este marco teórico en un corpus diferente que, envuelto por la transgresión formal de Blai Bonet o por la experimentación de Damià Huguet, nos ofrece un clasicismo refundado, que de forma clara y equilibrada nos habla de la libertad del individuo y del derecho a su subjetividad incontestable³.

Como pincelada introductoria a la caracterización de la poética de Riera, destacamos que el enunciado interno conserva una identidad que se reconoce en todos sus libros, constituye un camino a través del cual traza un sistema unificado de pensamiento que conforma a su vez la lógica de su universo poético. Así, el conjunto de producción se convierte en un entramado de piezas interrelacionadas que completan el sentido global⁴ y el yo en una voz de enunciación continua, que sin embrago aglutina otros discursos e identidades. El sujeto de enunciación se configura por la necesidad de amar a los demás para que dejen de serlo, pero al mismo tiempo lo hace por insumisión frente a la alteridad que considera inaceptable, ante la cual se autorreivindica con un gesto que le permite ser él y no el otro. De esta forma continúa redimensionándose a través del libre ejercicio, desalterizador e inclusivo, del amor.

1. Ontología, epistemología y moral

1.1. Del antropocentrismo y lo trascendente

Desde el primer momento, la solución para tratar la existencia con el otro parte de una apuesta a favor de la condición humana, entendida ésta como la suma de los individuos que de ella participan y con el acento sobre su dimensión física. Esto también se traduce en términos de una predisposición antropocéntrica, por oposición a la teocéntrica.

NOTAS

1 | Nos ceñiremos a l'*Obra poètica completa* (1953-1993) editada por Salobre en 2004, pues recoge las últimas versiones de cada uno de los libros con la edición crítica de Pere Rosselló. Esta vez descartamos la producción poética juvenil (que se incluye en la obra completa quizás por una voluntad documental; Miquel Àngel Riera, en vida, no decidió publicarla) y tomaremos *Poemes a Nai* como trabajo que inaugura su carrera poética, que continúa *Biografia*, *La bellesa de l'home*, *Paràbola i clam de la cosa humana*, *Llibre de les benaventurances* y *El pis de la badia*. Igualmente dejamos de lado las versiones poéticas y los poemas puntuales, para no diseminar el centro de atención del bloque principal que constituyen estos seis libros. Las abreviaturas que utilizaremos para cada libro serán las siguientes: *PN*, *Poemes a Nai* (1965); *Bio*, *Biografia* (1974); *PiC*, *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974); *BH*, *La bellesa de l'home* (1979); *LiB*, *Llibre de les benaventurances* (1980), y *PB*, *El pis de la badia* (1992). Todos los versos aquí citados pertenecen a esta edición.

2 | Para los referentes teóricos que han vertebrado el presente texto nos ha servido de gran ayuda el artículo de Martínez (2007).

3 | Josep M. Llompart habla de tres generaciones de escritores que conviven en Mallorca durante los años sesenta: los supervivientes de la escuela mallorquina, o vieja generación, los escritores de postguerra, o generación intermedia, y los jóvenes que comienzan en los años cincuenta. Sin embargo, el crítico detecta la independencia de nuestro escritor: «Un cas a part és el de Miquel Àngel Riera,

Según Rosselló, la alternativa que se propone a la concepción «deshumanización», que implica para el yo una religión que predica la jerarquía de un ser divino, consiste en devolverle el significado etimológico y original de *re-ligare*, o aquello que permite mantener el vínculo entre los individuos (Rosselló, 1981: 119-128)⁵. La diferencia, pues, que supone para el yo la transcendencia intangible sobre la cual se impondría el hombre no se trata con la aniquilación de esta noción ajena, sino con su reutilización y subversión⁶. Por ello, a menudo se emplea un lenguaje con orígenes religiosos para describir diferentes actividades humanas, como por ejemplo las relaciones afectivas entre personas: «Suprema eucaristia del paisatge / consagrat a ser entès / per mor de ser, tu i jo, de carn alhora» (*LiB*: 147). De esta forma se manifiesta la sacralización del amor propio del hombre, el amor carnal⁷.

En los siguientes versos, por ejemplo: «Benaventurat, entre tots i amb un cel propi, / aquell que posseeix el cos que estima» (*LiB*: 165), Riera reúne la idea del cielo como espacio privilegiado y connotado de bienestar, como un lugar de descanso *postmortem* que algunas religiones prometen. Según la noción de cita que propone Compagnon en *La seconde main ou le travail de la citation* (1979), hablar del «cielo» equivaldría a decir/citar al otro, hacerlo evidente y posicionarse respecto a él. Pero citar es prestar, y el préstamo es un tipo de apropiación (el yo utiliza la palabra «cielo», pero en este punto, en este espacio, adquiere otro significado). Este segundo paso del mecanismo poético podría explicarse a través de lo que Bakhtín denomina «paraula semialiena» (1989 [1975]) y que parte de la base que el lenguaje no es un sistema de signos de sentido arbitrarios puramente denotativo y estable, sino ideológicamente connotado⁸. Y es cierto que el yo poético utilizaría palabras que de entrada no son neutras, sino que son extraídas de contextos de dimensión cultural e histórica decisiva, contextos poblados por múltiples intenciones de los agentes que ya lo han empleado con anterioridad y contemporaneidad. Estas intenciones definen el horizonte de expectativas general en el que el yo irrumpe y denuncia la falsedad. Así lo transmite el *pathos*: en eso consiste el juego que delata qué es *ego* i qué es *alter*.

1.2. Del concreto y el abstracto

En el universo poético en el que nos movemos, la posibilidad de conocer i amar se reduce al individuo próximo empíricamente cognoscible. Cualquier otra alternativa es hipócrita o hace referencia a un sentimiento de baja calidad humana. Por ello:

Mai no escriuré el poema o pasquí gesticulant
contra el peu maleït que engruna els negres
ni tractaré de salvar les bones formes

NOTAS

que per l'edat hauria de figurar entre els més joves de la promoció dels cinquanta» (Llombart, 1964: 225). Como después aclararía en el prólogo de *Poemes a Nai*: «No va caldre a Miquel Àngel Riera lliurar-se a la modesta revolta provincial que els seus companys de promoció vam assajar» (Llombart, 1965: 5). Rosselló así lo corrobora: «no hi trobam, per exemple, els tòpics de l'explotació dels obrers ni les reflexions sobre Espanya, tan freqüents en la poesia realista» (Rosselló, 1999: 202). Tampoco lo encasilla en una generación de manera firme, aunque como narrador lo incluiría dentro de la generación de los setenta. (Rosselló, 1997: 46-47), por ello, a pesar de moverse en posibles grupos generacionales, es un escritor difícil de clasificar.

4 | «Cap dels meus llibres és el que en diuen un aplec. Ben al contrari, si una virtut tenen [...] és la de la seva rigorosa unitat dins la qual es respecta sempre fidelíssimament l'ordre estricte de creació dels poemes. Des de mi, me sembla clar que cada un d'ells és sempre conseqüència de l'anterior i principi generador del que segueix. Així, tota la meua obra és sempre una 'ampliació' i s'aguanta, si s'aguanta, com les pedres d'un arc antic: per l'intercanvi de forces que és resultat d'un curós arrencament sense fissures». Nota introductoria del autor a *La bella de l'home* (Riera, 2004 [1979]: 71). Otros comentarios al respecto: «Tots els meus llibres de poesia posteriors a *Poemes a Nai* són ampliacions d'ell, formant entre tots un llibre unitari» (Busquets i Querol, 1981: 33) y a *El sistema de valors existencials, ètics i estètics en l'obra poètica de Miquel Àngel Riera* (Nadal, 2010: 3-4).

5 | Esta interpretación ha sido también adoptada por Arbona:

amb el gest fàcil
d'alçar el puny d'un vers
contra la guerra del Vietnam.
Sí, parlaré, vull parlar, cara a cara,
de l'home que conec, del que
encalenteix el meu paisatge de viure.
(Bio: 66)

He aquí la manera que tiene el yo de reflexionar sobre la condición humana, entendiéndola como aquello que se comparte entre hombres y mujeres de todas las épocas y que surge del «home contemporani»⁹: «parlem d'ara mateix, parlem d'aquí, / parlau amb mi d'avui, d'aquesta vida, / d'aquesta que s'esmuny, de la que ens dol i ens rapinya» (BH: 79). Una de les cuestiones principales para este hombre contemporáneo sería precisamente la libertad del individuo sin fronteras (Dolç, 1979: 211) y una de las tendencias éticas, querer conocer al «hombre desconocido»:

Duent posada tota la fam de viure
per endavant,
la delícia major és aperduar-se
pels barris tristos de l'home
desconegut,
captirar-se a trescar-lo
pam a pam,
(BH, 82)

El individuo que puede conocerse se ha de elegir y concretar, la masa no identificable con identidades particulares es abstracta. Lo concreto/cognoscible/no-estimable, el hombre versus la humanidad¹⁰. El poeta nos lo presenta de la siguiente manera: cuando «parlam amb lletra gòtica de la humanitat», no podemos comprometernos con el «[...] que en pèl és home / unitari i concret» (BH: 89). La propuesta se aproxima a la reflexión hegeliana sobre la necesidad de limitar el ser: el límite lo salva de la abstracción. La dialéctica que se deduce se sitúa entre el ser y no ser abstracto, es decir, el otro (Hegel, 1979: 148-50). Con todo ello, comprobamos que la convivencia del yo con la alteridad, ambos entendidos como elementos poéticos, es la representación de una relación de base fenomenológica que sería interesante comparar con los postulados de pensamiento de Ricœur, Buber o Levinas.

El yo de Riera, además, rechaza la distinción que conlleva toda la metafísica occidental entre fenómeno (sensible y concreto) y noúmeno (ideal y abstracto), por decirlo en términos kantianos, y lo concentra todo en una dimensión terrenal y antropocéntrica. Su método de conocimiento se orienta al fenómeno sensible como única realidad posible. Según este mismo planteamiento, el bien no se encuentra fuera del ser como una noción *suprasensible*, sino que se desprende de la experiencia y *praxis* del sujeto. Ética y conocimiento

NOTAS

«Per a Miquel Àngel Riera, la religió agafa el sentit etimològic de *relligació* amb alguna cosa, sobretot amb els altres homes, i potencia així la vessant més solidària d'aquest concepte» (Arbona, 2004: 12).

6 | Según Vidal i Alcover, este es un recurso propio de Blai Bonet: Miquel Àngel Riera y Jaume Santandreu se nutren de Bonet tanto por la mezcla de vitalismo y sensualidad, como por la reelaboración del elemento religioso. Vidal cita a Joan Oliver: «En Bonet parla sempre amb un sant Crist a la mà; però se'l treu de la bragueta». Bonet, com Riera, ens parlarà d'un erotisme i una passió que es relacionen amb el sagrat, però mai a través del misticisme: la sensualitat és i parteix de la carn» (Vidal, 1993: 195).

7 | Los ejemplos son abundantes: «posant la mà tranquil·la dalt la bíblia dels homes / jo dic i jur / *solemnement* i escric / que vull la flor salvatge d'una paraula teva» (BH: 97).

8 | Cuando el enunciador se apropia de las palabras enfrentando los diferentes sentidos que en ese momento albergan, se forja su ideología (Bajtín, 1989 [1979]: 110).

9 | Vicenç Llorca justifica la necesidad para el yo de tener que hablar sobre el hombre de su tiempo, ya que solamente desde él, desde el ejemplo conocido, se puede hacer referencia a la humanidad (Llorca, 1995: 143).

10 | La preferencia para considerar a las personas «singularment» se expresa de manera recurrente. Véanse por ejemplo los versos que afirman que el hombre tiene la condición de ser hombre individual. La idea queda reforzada con la fragmentación del verso en unidades monosilábicas:

van estrechamente ligados en la lógica de Riera, porque el yo se compromete a emitir juicios únicamente sobre aquello que conoce de cerca, entendiendo el hecho de conocer personas como gesto ético de inclusión y de salvación del individuo de lo que es anónimo, en tanto que resulta abstracto y ajeno.

1.3. Del relativismo y el absolutismo

A partir de esta no sumisión a las ideas abstractas en tanto que ideales y no reales, se justifica que ninguna norma o dogma general tampoco pueda contradecir una decisión individual o reprimir cualquier voluntad fruto de la experiencia. En otras palabras, el yo practica una ética antidogmática porque identifica norma con abstracción. Cualquier pauta generalizada es especulativa y responde a situaciones-tipo, sin contemplar la especificidad ni la circunstancia concreta e irreplicable en la cual ha de suceder todo episodio real.

A todo ello, debemos añadir que la vida es dinámica y el pensamiento vivo y no definitivo (Rosselló, 1982: 48), las decisiones morales serán relativas y estarán sujetas a la historicidad de la experiencia. La cuestión del relativismo resulta de la escasez de certezas perennes: «Tenim poques certes: / i, amb tot això, he après / mitja grapada de mitges coses...» (PiC: 122). A parte de esta minucia, lo demás es cambiante, y consciente de la inestabilidad natural.

Así, resulta difícil fiarse de lo que a primera vista parecía que eran convicciones firmes del enunciador que en su entorno comparte teóricamente con nosotros algunas claves de la existencia y de la salvación, afirmaciones absolutas e imperativas, como por ejemplo: «Estimaràs l'home singular / part damunt dels déus / i els homes plurals» (Bio: 66). Parece que nos hemos adentrado en una espiral de contradicciones hasta que comprendemos que recorrer este relativismo es la única garantía de poder ejercer sin límites la libertad de los individuos para ser y decidir, no de una vez por todas sino de forma sucesiva, en cada instante. La licencia para desestabilizar las verdades y para adaptarse a la particularidad y naturaleza episódica de la experiencia subjetiva es como una especie de comodín que el sujeto se reserva para utilizarlo consigo mismo respecto a las propias certezas¹¹:

Caldria que tinguéssim sempre
obsessivament en compte, a l'estil de
tenir-ne, de tant saber-ho, una crostera
infectada, que tota referència a l'home la
farem sempre, irremeiablement, en termes
relatius.
(PiC: 128)

NOTAS

«[l'home té] / l'escairada i mineral condició de ser-ho / inapel·lablement / cada dia, / un / a / un, / un darrere l'altre» (BH, I, v. 35-41).

11 | Otro ejemplo de ello, pero extraído de la prosa, es el personaje Gabriela en *Panorama amb dona*, que parte de un estado fuerte de rabia y odio, pero que evoluciona hasta llegar a un alto grado de consciencia sobre la bajeza de sus enemigos, gente de pueblo con la que no se puede equiparar. Rosselló lo describe como un ejemplo de la comprensión de la relatividad de los valores (Rosselló, 2005: 88) y gracias a ella sobrepasa el estado de venganza lícito hacia los responsables de la muerte de su marido, que parte de una fidelidad a sus sensaciones hasta llegar a una posición más elevada que la llevará a abandonar la villa, menospreciar la gente que vive en ella, y retirarse de forma altiva a un espacio, la Vinya Nova, específico para ella. La protagonista representa un caso de superioridad obtenida con respecto a los otros que asemeja a la del yo poético, que también ha realizado un camino a través de la experiencia amorosa y ha comprendido en qué consiste el sentido de la vida.

De esta manera, afirmaciones del tipo: «Més principi tenc que el clar de no tenir-ne» (*LiB*: 160) han de explicarse dentro de una lógica interna según la cual el relativismo no es una ausencia de una intuición ética sin más, sino una fidelidad total a las conclusiones que se desprenden de la experiencia vital y de una precaución contra los dictámenes morales absolutistas¹². Ante tal peligro el yo se rebela: «\Vull pecar molt i de totes les maneres, / a contrapèl de tots els manaments» (*PB*: 183). El uso de las palabras *pecado* y *mandamiento* [*pecat* y *manament* en la versión original en catalán] puntualiza la existencia de una alteridad ideológica que comprende los conceptos de falta de prescripción y respeto en la que el yo se construye como disidente.

1.4. L'alteritat

Según lo dicho anteriormente, podemos determinar la transcendencia, la abstracción y el absoluto como ingredientes destacados de la alteridad contra la que el yo quiere imponer el discurso de la propia diferencia. Dicha alteridad, resulta fácil de identificar gracias a un discurso platónico-cristiano que presenta una dualidad y coloca el reino celestial en un nivel superior al terrenal; la moral, podría ser católico-conservadora, que estigmatiza la sexualidad y el cuerpo así como unos valores políticos y sociales de control y represión que podrían asociarse al franquismo y al postfranquismo (más adelante veremos algunos ejemplos de ello), así como a un modelo de pensamiento por lo general único y absoluto. No forma parte del objetivo del presente estudio aventurar correlaciones concretas en un plano extraliterario, nuestro interés en cambio se centra en el hecho de que el yo reivindique una alternativa a esta alteridad que queda asumida de forma intersubjetiva (ocupando así un hipotético centro que el yo querría desplazar) y que se presenta en tres grandes frentes transversales: el humano, a pesar de la filantropía manifiesta, ya que el individuo puede perderse en la abstracción: «[l'home] quan deixa de tenir un nom propi i es converteix en un corpuscle inserit dins la gran massa es converteix en una bèstia perillosa proveïda d'una infinita capacitat de fer mal» (Busquets i Querol, 1981: 32); el metafísico, ya que en nombre de la entelequia la autonomía y responsabilidad del hombre menguan: «precisament perquè és home se sent impulsat a elevar la seva condició sobre la de qualsevol possibilitat metafísica o teològica» (Rosselló, 1982: 26), y el epistemológico y moral, guiado por un relativismo natural de la condición humana; su negación llevaría al absolutismo de la idea supuestamente pura e innata y de los valores morales que se deducen. Para resumir, cualquier ideología que presente estas características será ajena al yo, modelo del hombre que exhibe el mayor grado que se puede alcanzar de aquello en que a su parecer consiste la condición humana. Como veremos a continuación, el análisis podría formularse como tensión entre discurso (personas

NOTAS

12 | Riera cita a Jaume Santandreu: «Crec que els tractats de moral i altres herbes / són els invents dels coixos / perquè els altres no corrin». Dentro de la reflexión poética de Riera, el discurso es rupturista ya que rompe con la idea del código moral: «I és que aquí ja no hi ha tractats que hi valguin. Cal anar directe cap a l'home, per alliberar-li la persona urgentment [...]. Quin aire fresc, Jaume. Quin posat de llunyania el teu, enfront d'aquell terrible, cruelíssim catolicisme que, de petits, tan ocupat estava desxifrant, dent a dent, tota la maquinària del temor, que no li quedava temps per a parlar-nos prou de l'home» (Riera, 1970: 5-8).

yo/tú) e historia (mediación), en términos de Benveniste. No hace falta decir que en este caso nos referimos a un discurso literario que tiene lugar dentro de una historia o contexto poético-cognitivo que consiste precisamente en esta alteridad que acabamos de describir y que nos habla de la consolidación del yo como elemento poético en relación a ella.

2. Los pronombres personales

Que ningú no digui «l'altre» a un altre.
Que ningú no digui «jo» al seu nom.
(Blai Bonet, «GASPAR HAUSER. núm. 2»)

2.1. Del tu y la no-persona

Alter, es por lo tanto un discurso puesto en boca de aquellos que difunden una ideología manipuladora en contra del ejercicio de la libertad del individuo. Las personas que propagan este discurso, las que están en estado deshumanizado, de lobo hobbesiano, y de quienes el yo se aparta, reciben el nombre de *el/ellos*; la tercera persona que no tiene discurso directo, la no-persona (Benveniste, 1966). La alteridad es sencillamente aquello que deshumaniza, que impide al hombre ser hombre y, como enemiga ideológica, interviene mediante los dirigentes y manipuladores de todo tipo que salen fuera de los límites de autogobierno y atentan contra las posibilidades de desarrollo personal de los demás, cuando:

No cal fer l'esforç
de voler,
ni pensar,
ni sentir:
ells ho fan en nom nostre.
(*PiC*: 120)

Igualmente en la restricción, son: «aquells que han admès l'ofici / tan assenyalat / de conrear el prohibir» (*PiC*: 120). Sea como fuere, el problema que plantea el abuso del dirigismo ideológico y pautador es que la doctrina en cuestión se presenta como única verdad: «amb l'arrogància infinita del que està i es veu / tan segur del seu gest com de la data exacta / de naixença de la Veritat: la pròpia» (*PiC*: 119). Por ello, el yo se aleja:

Des d'aquest coster t'estim, no d'altra banda,
no des dels bancs amb respatller de les esglésies
reservats per a uns homes esveltíssims
que Déu supòs que estima més,
vora la cadira del cacic, des de la qual
ens quadriculen la fe i la fam amb un tira-ratlles
(*PiC*: 120)

NOTAS

13 | El dialogisme és la noció bakhtiniana antònima del monologisme. Implica construir el discurs poètic en contínua interacció amb els discursos aliens (Bajtín, 1989 [1979]: 279).

Al alejarse, el yo utiliza claramente la alteridad como punto de referencia para situarse a sí mismo. La descripción apofática que determina el lugar en el que el yo no está implicaría el dialogismo entre la ideología del yo y la que para él sería la alteridad¹³. Al mismo tiempo, el yo cuenta con un referente positivo, que es su propia experiencia de amor libre, especialmente con Nai, contraejemplo de la ideología de la diferencia: «no comprenc ni de lluny / el secular anatema contra la carn, / la rara paradoxa dels gaudis anomenats prohibits, / la catalogació jeràrquica de les innobleses de la carn» (*BH*: 97). Una vez más, se hace evidente que hay una apropiación previa de las palabras que han otorgado un valor concreto a los hechos (la carne es innoble según la ideología de la alteridad, pero el yo niega y concede un valor irónico al mismo adjetivo). Gramaticalmente, la tercera persona no puede asumir un enunciado, porque su posición natural es la delocutiva, la de quien no habla ni escucha, sin embargo, eso no impide su presencia como hipotexto del cual el yo se hace eco y con quien dialoga.

A partir de *Biografia* (1974) se amplía de manera clara la tipología de amor más allá de la propia de los amantes y se aplica a otras personas cercanas. Nai compartirá escenario con otros invitados, como la familia y los amigos: «Mumare, germà Toni, / per tots / l'amor» (*Bio*: 48). Han entrado en escena los tú, que en comunión con el yo se convertirán en nosotros.

En *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974)¹⁴ es donde Riera dibuja mejor el reparto de roles entre el yo (voz enunciativa), el tú (Nai) y el nosotros (yo + tú + otras personas queridas), todos ellos forman parte de un grupo de individuos que pueden salvarse entre sí. En una categoría más ambivalente está el vosotros, que puede formar o no parte del nosotros, dependiendo del contexto interno.

Para acabar, los ellos se describen de forma más minuciosa como identidades ajenas que por siempre sustituyen «els noms d'aquells que sols són gent / i res tenen a veure amb els altres que ens salven» (*PB*: 212). En el paratexto, el autor asume la misma clasificación que la dedicatoria *Biografia*: A tots quants heu assolit categoria de vosaltres, havent pogut no passar mai de just ser ells. I, entre tots, a Tu, que em tens engrunada la biografia» (*Bio*: 28).

2.2. Otra tercera persona

Para acabar el repertorio, en el *Llibre de les Benaventurances* (1980) la alteridad se analiza desde una nueva perspectiva. El yo, si antes se había enfrentado a ellos (los que prohíben, los manipuladores, etc.), ahora defenderá a quienes, a diferencia del yo, se han dejado dominar por los ellos: son los tradicionales marginados a causa de los prejuicios que difunde el discurso ajeno. Lo hace concediendo

NOTAS

13 | El dialogismo es la noción bakhtiniana antónima del monologismo. Implica construir el discurso poético en continua interacción con los discursos ajenos (Bajtín, 1989 [1979]: 279).

14 | El libro *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974) ha sido considerado uno de los más explícitos en cuanto a la denuncia y a la rebeldía, si bien Miquel Dolç ya nos decía que, de formas diferentes, la rebeldía es una actitud presente en todas las obras de Riera, empezando por el intimísimo *Poemes a Nai*: «el poeta, des del seu començ, esquarterava sense miraments tota una teoria de rutines, d'hàbits i de prejudicis» (Riera, 1979: 5-9). Sin embargo, en *PiC* es donde «estableix en aquest context (els anys conflictius previs a la mort del dictador) un parèntesi necessari, més aspre i més sarcàstic en l'arrencada, per situar el protagonista en el món real i històric» y por esta razón escribe «fora del seu to habitual» (Díaz de Castro, 2003 [1979]: 11-24).

el provocativo grado de bienaventurados a todos los que, para compartir una característica no aceptada por el *status quo*, han sido las víctimas de los efectos de la alteridad sin que nadie haya tomado en consideración su validez humana ni haya respetado la diferencia. Por ejemplo, a los que el puritanismo acusa de impuros: «Benaventurats aquells als qui trastorna / la més indefugible necessitat de tocar» (*LiB*: 158), o los del gremio de mentirosos: «Honor etern als mentiders! Embullen» (*LiB*: 163). Aquí la alteridad queda de nuevo definida como una ideología predominante, en la que se admite que los impuros y mentirosos (entre otros) son estigmatizables. El yo los defiende y con el mismo gesto denuncia toda forma de clasificación que generaliza a buenos y malos, porque: «Jo els conec i els estim...» (*LiB*: 163). Tan sólo a partir del conocimiento directo se les puede juzgar: «és la gent més veraç, ho són [mentiders] per vici» (*LiB*: 163). Tanto los mentirosos como los impuros son terceras personas. El yo exterioriza en esta nueva mediación una imagen con la que se solidariza y que podría constituir su propio reflejo en la mirada de los que para el yo son ellos; sin embargo, desde su posición central miran a los demás igual que a los otros. Esta subversión de centros y periferias representa una pulsión inclusiva, casi humanitaria, del sujeto que está dispuesto a querer a quien considere estimable por encima de cualquier prejuicio; definiéndose a su vez como un rebelde por ir a contracorriente del discurso predominante.

2.3. Del singular y del plural

Ya hemos visto que el yo se sitúa entre la necesidad de querer, de conocer al hombre desconocido, entrar en comunión con las personas, y, al mismo tiempo, en la necesidad de protegerse prescindiendo de aquellos que tienen el discurso alterno. Esta intolerancia, como hemos dicho, se concreta en la rebeldía del yo, dueño de su destino, aunque sea sisifeo: «Benaventurat aquell / que sempre ensopega amb la mateixa pedra» (*LiB*: 148), porque, en definitiva, no se puede tener una trayectoria humana previamente dirigida. Por ello, el yo se rebela y dice no. De la misma manera que en el existencialismo de Camus, la defensa de la libertad del individuo hace lícito que el individuo defienda su espacio de libertad y sustituya la actitud sumisa por una actitud rebelde. Como en *L'homme révolté* (Camus, 1951), su no es también un sí¹⁵:

Deixau-me decidir per quin pelatge
de bèstia humana
m'agrada dur eixerida l'espina
i per quin almud de persona
em vull sagnar tot jo
(*PiC*: 108-9)

Y sea con un sí o con un no, hay que posicionarse y hacer frente a los que intentan dominar y acabar con el derecho de autogestión de

NOTAS

15 | «Què és un home revoltat? Un home que diu no. Però si nega, no renuncia: és també un home que diu sí des del seu primer moviment. [...] el moviment de revolta es recolza, al mateix temps, en el recurs categòric d'una intrusió considerada intolerable i en la certitud confusa d'un bon dret» (Camus, 1981: 27).

la existencia y la convivencia:

Així la veu, de cop i de per sempre,
d'una urpada feresta, deixaria un signe
indeleble, com una destrurada enmig del front,
de tots aquells que ens agafen per l'ansa
i ens arrosseguen lluny
del nostre estil de ser humans de pinte en ampla
agermanats i clars, escollidors i tranquils.
(PiC: 121)

Parece que el afán de lucha por los derechos individuales se haya llevado todo el protagonismo de las reclamaciones del yo. Aún así, acabamos de oírlo hablar en nombre de la tribu, en primera persona del plural; hay derechos colectivos que están por encima de los individuales, como por ejemplo la defensa de la identidad cultural. En este caso, el yo se dirige al extranjero: «A cadascun de vosaltres / que, tot sovint, voleu ser terra / però no poble amb nosaltres» (PiC: 112). El yo que nos tenía tan acostumbrados a tratar asuntos de la esfera privada y a hablar siempre desde sí mismo, ahora habla como si fuera el portavoz de la comunidad: es evidente que la radicalidad de la rebelión del yo ha creado una tensión entre el derecho individual y el derecho colectivo. El yo forma parte del nosotros como suma de individuos que forman el pueblo, pero si este plural hace referencia a un grupo en nombre del cual el yo habla incluyéndolo en su único discurso, su identidad podría verse reducida a la abstracción u obviar, quizás, una posible pluralidad de opiniones de todos los que lo conforman. Así, la legitimidad del individuo para actuar como portador y transmisor de un nuevo código, aunque éste no sea el tradicional, podría degenerar hacia lo que Camus ya advertía: el rebelde, vencedor, puede convertirse en opresor. A esta solución se acerca la propuesta de Díaz de Castro:

A obra sucesiva de Miquel Angel Riera (1930-1996) preséntasenos boxe como un conxunto de coherencia admirábel no que o poeta e maillo narrador obedecen a un impulso único de crear beleza na súa procura de sentidos á natureza paradóxica e fráxil dos seres humanos, á pugna contradictoria entre pensamento e corazón, entre o ser social e o ser íntimo, facetas inseparábeis da existencia de cada un. (Díaz de Castro, 2002: 9)

Desde los primeros poemas de *PiC* vemos abrir el abanico de posibilidades. En la pieza que da inicio al libro aparece la frase «deixau-me ser qui som» (PiC: 109). Se trata de una petición del derecho personal de elegir libremente con responsabilidad: «Deixau-me que m'equivoqui jo tot sol i de per ampla / i que acuradament esculli jo el lloc perfecte / on engrunar-me els dits i l'ull del créixer» (PiC: 108). El poema II comienza: «També vosaltres, / prohoms, potser déus, que teniu a cura / el regiment de la cosa pública» (PiC: 110). De nuevo exige que lo dejen ser como es, esta vez a nivel más

público y político que íntimo, y cuestiona su supuesta autoridad con un desplazamiento del yo a la tercera persona del singular. Como el apasionado y mentiroso citados anteriormente, dejadlo ser como es:

Però heus aquí el rebel,
l'íngnat que es palpa el cos i es destria persona
i us gosa a dir, prohoms,
que el deixeu ser com és
també vosaltres.
(*PiC*: 111)

La tercera pieza dice «deixau-nos ser qui som» (*PiC*: 113): el acento lo pone en la comunidad cohesionada y la segunda persona del plural hace referencia a los que no están integrados en el grupo. Ha habido una apertura: El jo s'havia d'unir al nosaltres per aconseguir configurar-se millor com a individu amb dimensions, per ser més jo, definitivament, des de l'assumpció de la companyia dels altres» (Díaz de Castro, 2003: 14). La idea queda reforzada a partir del cuarto poema, donde el mensaje filosófico se hace más sofisticado: la primera persona del singular se dirige de nuevo al vosotros, este pronombre, que hasta ahora hacía referencia a ellos, ahora hace referencia al nosotros. La deixis personal parece ambigua, pero de hecho el vosotros se usa simplemente porque se trata de una apelación directa. En este caso el adversativo y el complemento circunstancial de negación es lo que permite distinguir la persona a quién el yo se dirige: «però vosaltres, no, [...] deixau-me ser qui sou» (*PiC*: 114, 116). Es la integración mutua de lo que en un primer discurso no formaba parte del yo («deixau-me ser qui som») y que después, de alguna manera, se une a él. Este hecho, sin embargo, no se resuelve simplemente con la sospecha del movimiento de la periferia al centro llevado a cabo por el yo, a quien le gustaría ser dominante, sino que es una manera de radicalizar el contacto hasta que se convierte en una especie de contaminación entre personas, un trasvase de la aceptación y el reconocimiento de uno dentro del otro. Ya lo había dicho anteriormente:

Us cerc i em trob a mi.
la condició
meva
fa grau
de vosaltres
(*Bio*: 55)

La permeabilidad que enriquece la identidad del yo con la de los vosotros podría expresar la sospecha sobre la separación de la dialéctica yo/otro mediante la aniquilación de los límites que definen el individuo, pero el hecho es que tal compenetración tan sólo puede ocurrir entre personas concretas y «limitadas», por lo que el concepto de sujeto conserva la consistencia sin llegar a ser lo suficientemente líquido como para dejar de ser una idea que permanece estable

en la base del razonamiento. Y es que, como habíamos dicho anteriormente, el yo trabaja tanto el arte inclusivo como exclusivo: «No vull ser més com sou, una desgràcia / d'homúnculs desinflatats i reticents» (*PB*: 183). Ya que, no hay que olvidar, su independencia es condición y, aunque lo hemos visto manifestarse con total desacuerdo con los ellos-ajenos, el yo no acepta que lo critiquen. De esta manera, parece que para querer al otro hay que ser uno mismo: «La humanitat i jo som una sola cosa. Però la conec i l'entenc des de mi, necessàriament. Per tant, si la vull servir hauré de recórrer a servir-me a mi mateix» (Rosselló, 1982: 279). Y del pensamiento poético al verso: «No us podré servir si no em serviu / deixant-me ser qui som» (*PiC*: 107).

3. Conclusiones

El papel del otro resulta relevante en el mundo literario de Riera pues representa el motivo por el cual el yo describe y defiende una visión de la condición humana diferente, que además él mismo ejemplifica. La alteridad es ese discurso compuesto por ideas que el hombre no puede asumir sin que comporten un ataque contra aquello que el yo ha establecido como propio por su naturaleza (estas ideas son las de un dios creador, una moral universal, unas verdades absolutas, etc.). Frente a eso, el yo representa la ideología de la diferencia: una comprensión del mundo basada en la experiencia, el cuerpo y el individuo concreto, libre, histórico e inestable; en definitiva, todo aquello que permitiría al hombre salvarse como tal gracias al ejercicio ético, propio y enriquecedor del «desesperat amor per la carn humana» (*Bio*: 50).

Como hemos visto, el funcionamiento de esta alteridad establece que, en primer lugar, su carácter sea predominante y constituya la situación poética en la que tiene lugar la enunciación del yo, una voz disidente y suburbana y, en segundo lugar, que la deshumanización que trasciende se transmita a través de la no-persona: el «polític malgirbat d'espinada», el «jutge compromès», el canónigo que «guaita el món des d'un balcó d'argent» (*Bio*: 39), etc.

En cuanto al primer punto, la relación entre los roles centrales y periféricos, el hecho que el yo sea un rebelde situado al margen y que a veces adopte un tono predicador o hable en nombre de un colectivo nos hace suponer la potencialidad clásica de las poéticas de ruptura de realizar un desplazamiento de los márgenes al centro.

De hecho, cuando Díaz de Castro nos hablaba del nosotros como manera de ser más yo desde la compañía, no parecía solucionar el problema filosófico que representa el hecho de tener que hablar

desde el plural cuando el yo se siente parte de un grupo; hecho que engloba las diferentes voces en una sola y lo convierte en referente: un camino hacia una situación de mayor centralidad mediante la adhesión. Hay dos argumentos poéticos que intentan afinar esta incongruencia; por un lado, el relativismo con el cual el yo nos advierte de que debemos interpretarlo y del que nos explica las contradicciones y por otro lado, la contaminación original de identidades que combina de manera tan específica singular y plural: «cop en sec comprenem / que la contemplació d'aquella criatura ens ha fet un empelt, / que la seva permanència en nosaltres és ja irreversible» (*PB*: 193-4)¹⁶; hacer penetrables los límites resulta paradójicamente necesario para poder realizar «l'acte de posar / la primera pedra de ser jo mateix» (*PiC*: 115). Desde la participación entre individuos, los unos con los otros, se podría hablar en plural y no desde la voluntad generalizadora.

Redimensionarse por amor (*re-ligare*) nos lleva al segundo punto: el yo armoniza una filantropía exacerbada (una aceptación del hombre, a pesar de su relativa condición, ángel o lobo) con una intolerancia a la deshumanización del individuo que llevan a cabo las no-personas. En función de esta tensión, la relación entre el otro se basará en un movimiento dinámico y complejo de amor y rechazo del yo: «Ja sé que us necessit, però deixau-me / tota per a mi la tasca de desentotsolar-me» (*PiC*: 108). Ambas vías son maneras originales de concebir las relaciones entre el yo y el no-yo.

En lo que concierne a la vía inclusiva, se da porque la alteridad se presenta relativa si hablamos de personas, ya que los límites entre el yo y el otro se pueden solapar cuando éstos son susceptibles de quererse. Nai, por ejemplo, donde el tu coenunciador, confirma y amplía el yo: «Quan el contagi teu em deixi blava / la carn del meu fervor, i la meva vida / feta un per-mor-de-tu, ben tuejada...» (*PN*: 24).

Y la vía exclusiva implica un discurso dialógico con la alteridad irreductible como ideología dominante. El yo se protege sin evadirse y la reutiliza para fomentar el propio discurso. Desde un paradigma intertextual (Kristeva, 1969), podemos decir que la alteridad funcionaría como elemento poético, como hipotexto por antonomasia en el artificio de la mente del yo que se delata en el entramado textual que fabrica su voz. Las estrategias para demostrar el hipotexto son, en primer lugar, hacer evidente los enunciados ajenos y denunciarlos, pero también apoderarse de ellos dar un nuevo sentido a la palabra ajena. Ello implica mantener los binomios. Por ejemplo, en el caso del *homos/theos* la intención no es eliminar jerarquías: el yo no sustituye la fe y supremacía de dios, más bien la sustituye por otra fe y supremacía: la del hombre. La pareja no se destruye pero se invierte. La ineludible carga ideológica del discurso coloca al hombre

NOTAS

16 | Otros ejemplos: «heus aquí un home / que de sobte té un ressò / i ens mira, / ens mira i ens veu, / i comença / a fugir d'ell cap a nosaltres» (*Bio*, V, v. 52-57), o: «Que aquest cos que tu ets sigui jo sense perdre / ni l'aire de distant ni el to de ser distint, / em fa sentir molt viu...» (*Bio*, V, v. 13-15).

en lo más alto. Los elementos de uno y otro se contaminan (el hombre adquiere cualidades divinas) y el dios, tal y como el yo nos dice que la tradición lo ha entendido, sobrevive como entidad desprestigiada sobre la que se impone, finalmente alterizada.

Otro binomio interesante es el que enfrenta lo concreto y lo abstracto. Aplicado al hombre, se traduciría en términos de individuo/humanidad. Ahora bien, ¿cómo se puede juzgar malévolo el uso de la palabra «humanidad» (hablar de la humanidad en general, «d'estimar-la i, al damunt, fer-ne bandera / és un terrible estil / de no passar comptes amb l'home» (BH: 87)) y sin embargo usarla con toda tranquilidad en la expresión «condición humana»? Rosselló repara la problemática de esta posición cuando observa que el yo nos dice que está en contra de las abstracciones (relacionadas con el platonismo, lo trascendente, etc.), y que no puede prescindir del uso de conceptos generales para expresarse (Rosselló, 1982: 32)¹⁷. Algunos críticos han propuesto una solución por inducción: «el crit de la condició humana no es fa des de l'abstracció especulativa, sinó des d'una concreció històrica finalment estilitzada» (Llorca, 1995: 15). Esta interpretación habría resultado radicalmente provisional ya que cualquier certeza tenía que ser necesariamente instantánea y transitoria. La radicalidad subversiva del relativismo de Riera no produce un yo deductivo porque no puede asignar a lo particular una premisa universal; ni produce un yo inductivo, al no querer extrapolar principios generales de lo particular, ni de su propia doctrina; por ello el relativismo aplicado a sí mismo resulta importante. Riera reivindica para el relativismo lo que Bakhtín reivindicaba para el dialogismo: la imposibilidad de una verdad absoluta (Todorov, 1984: 86-87). La no-solución aparente, de hecho, no es un nihilismo pesimista, sino una aceptación del hombre tal y como es (tal y como el yo dice que es). Una vez más, la alteridad no se destruye, sino que queda minorizada ideológicamente, se critica, se utiliza para reivindicar una contrapropuesta.

Por ello, podemos decir que la consciencia del yo se forja a partir de la puesta en común con otras propuestas antitéticas: el yo es relativista, concreto, mundano, corpóreo, libre y rebelde, porque la alteridad es absolutista, abstracta, trascendente, generalista, dominante y dominada: la vieja dialéctica que enfrenta al yo y al otro funciona en un caso como este, en el que la figura sujeto-sustancia permanece solemne y fuerte.

La producción poética de Riera, a pesar de ser de corte clasicista nada experimental y no defender las nuevas estrategias críticas que Europa ofrecía durante la segunda mitad del siglo xx, resulta fácilmente penetrable por conceptos teóricos como el de la hipertextualidad, la cita, el dialogismo, la visión dialéctica y la fenomenológica. Estas categorías nos ayudan a profundizar en el análisis de los discursos

NOTAS

17 | Riera trata el tema y explica que «el sentido de la convivencia establece lógicamente unos puntos de referencia porque el hombre siempre tiende a dimensionar actitudes y convertirlas en mitos a fin de extrapolarlas de su vida cotidiana y que le sirvan como punto de referencia» (Llorca, 1990).

que conviven de manera desigual y dependiente dentro de un mismo ecosistema poético, ya que el yo necesita la alteridad como parte de su contexto mental y como agente de connotación de un lenguaje del que se apropia. Insistimos, que esto se produce de esta manera porque el yo poético (a pesar de la innovación de la participación entre individuos y el relativismo que predica) nunca llega a destruirse o diluirse del todo.

En definitiva, el mecanismo poético interno que describe el yo poético como sujeto, aunque sea penetrable para otras voces que participan, lo componen y lo contraponen, mantiene la unidad estructural. El sujeto rebelde, sin embargo, tal y como se presenta, no deja de tender hacia lo masculino, heterosexual, egocéntrico, grávido, sacralizado, substancial y esencial. El paso hacia un sujeto postdialéctico y sin el otro, flexible, vaporoso y postnarcisista, queda lejos en la poética de Riera, y por más que los individuos tengan un carácter y un comportamiento cambiante, como ya nos habían advertido, el yo se presenta como modelo de una condición humana que tiene unas características claras y necesarias. Su voz es la del héroe inconformista de la periferia, aunque muy ajustado y enraizado al centro ambicioso de su propio discurso.

Bibliografia

- ARBONA, A. (2004): *La poesia de Miquel Àngel Riera i Miquel Bauçà*, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor.
- BAJTÍN, M. (1982 [1979]): *Estética de la creación verbal*, Mèxic: Siglo XXI.
- BAJTÍN, M. (1989 [1975]): *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.
- BENVENISTE, É. (1966): *Problèmes de linguistique générale*, París: Gallimard.
- BUSQUETS, L. i QUEROL, C. (1981): «Miquel Àngel Riera, ressò humà i generós», *El Correo Catalán*.
- CAMUS, A. (1986): *L'home revoltat*, Joan Fuster i Josep Palacios (trad.), Barcelona: Laia.
- COMPAGNON, A. (1979): *La seconde main ou le travail de la Citation*, París: Seuil.
- DÍAZ DE CASTRO, F. (2002): «Prólogo» a Riera, M. À. (aut.), *Antoloxía poética*, Santiago de Compostela: Espiral Maior, 9-32.
- DÍAZ DE CASTRO, F. (2003 [1979]) «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Paràbola i clam de la cosa humana*, Palma de Mallorca: Consell de Mallorca, 11-24.
- DOLÇ, M. (1974): «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Paràbola i clam de la cosa humana*, Palma de Mallorca: Llibres Turmeda, 5-9. [Reproduït a: *Tots els poemes (1957-1981)*].
- DOLÇ, M. «El ciclo novelístico de Miquel Àngel Riera». *La Vanguardia*, 3/5/1979.
- FEUERBACH, L. «La esencia del cristianismo», Biblioteca virtual Antorcha, <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/esencia/indice.html>, [20/06/2012].
- GONZÁLEZ, A. «Notas sobre la alteridad en Feuerbach», *Pensamiento*, 193, 117-130, <<http://www.praxeologia.org/feuerbach97.html>>, [20/06/2012].
- HEGEL, M. (1973) *Lógica*. Primera parte, XCI, Zusatz - XCII, Zusatz, Madrid: Ricardo Aguilera.
- JIMÉNEZ, J. «La humanización de la Lingüística estructural: Los problemas de Lingüística general de Émile Benveniste», *Tonos*, 7, <<http://www.um.es/tonosdigital/znum7/peri/peri.htm>>, [18/06/2012].
- KRISTEVA, J. (1978 [1969]): *Sèmeiótikè = Semiótica*, Madrid: Fundamentos.
- LLOMPART, J. M. (1964): *La literatura moderna a les Illes Balears*, Palma de Mallorca: Editorial Moll.
- LLOMPART, J. M. (1965): «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Poemes a Nai*, Palma de Mallorca: Daedalus, 5-11. [Reproduït a: *Tots els poemes (1957-1981)*].
- LLORCA, V. (1990): «La insularidad de Miquel Àngel Riera», *El Día 16 de Baleares*.
- LLORCA, V. (1995): *Salvar-se en la paraula. La novel·lística de Miquel Àngel Riera*, Barcelona: Edicions 62.
- MAINGUENEAU, D. (1996): «El ethos y la voz de lo escrito», *Versión*, 6, 78-92.
- MAINGUENEAU, D. (2004): «“Situación de enunciación” o “situación de comunicación”?», *Discurso*, 3, núm 5, <http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5_Art_Maingueneau.htm>, [10/06/2012].
- MARTÍNEZ, R. D. (2007): «Elements de la teoria per una lectura del discurs experimental. Entre sistema de coneixement universal i pràctica subversiva particularista» a Pons, M. (ed.), *Textualisme i subversió: Formes i condicions de la narrativa experimental catalana (1970-1985)*, Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 381-421.
- NADAL, C. (2000): *El sistema de valors existencials, ètics i estètics en l'obra poètica completa de Miquel Àngel Riera*, Barcelona: Institut Universitari de Cultura (UPF), [Projecte de treball de recerca ECLAP].
- RIERA, M. À. (1970): «Bitllet d'urgència, abans d'encetar el llibre», *Dos pams d'home*, Palma: Cort, 5-8.

- ROSSELLÓ, P. (1980): «Pròleg» a Pàmies, J., *Cançons de la nit benigna*, Tià de Sa Real, 4. Manacor: Ajuntament de Manacor, 7.
- ROSSELLÓ, P. (1981): «La religió i l'obra de Miquel Àngel Riera», *Affar*, 1, 119-128.
- ROSSELLÓ, P. (1982): *L'escriptura de l'home. Introducció a l'obra literària de Miquel Àngel Riera*, Palma de Mallorca: Obra Cultural Balear i Universitat de Palma de Mallorca.
- ROSSELLÓ, P. (1997): «Amb la gràcia dels déus inaccessibles», *Lletra de canvi*, 40-43.
- ROSSELLÓ, P. (1999): «Alguns ressons de l'Escola Mallorquina en la poesia de Miquel Àngel Riera», *Revista de L'Alguer* 10, 199-208.
- ROSSELLÓ, P. (2002): *La meva experiència creativa i altres escrits*, Palma: Fundació Sa Nostra.
- TODOROV, T. (2005 [1984]): *Crítica de la crítica*, Barcelona: Editorial Paidós.
- TRIADÚ, J. (1979): «Miquel Àngel Riera: matèria de Mallorca», *Avui* [Reproduït a: *La claror que us don...* Palma de Mallorca: Fundació Sa Nostra, 1996].
- VIDAL, J. (1993): «Poesia a Mallorca del 1936 al 1960», *Estudis de literatura catalana contemporània*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 177-209.

THE ROLE OF THE OTHERNESS IN THE CONSTRUCTION OF THE POETIC SUBJECT IN THE WORKS OF MIQUEL ÀNGEL RIERA

Cèlia Nadal Pasqual
Universitat Pompeu Fabra
celia.nadal@upf.edu

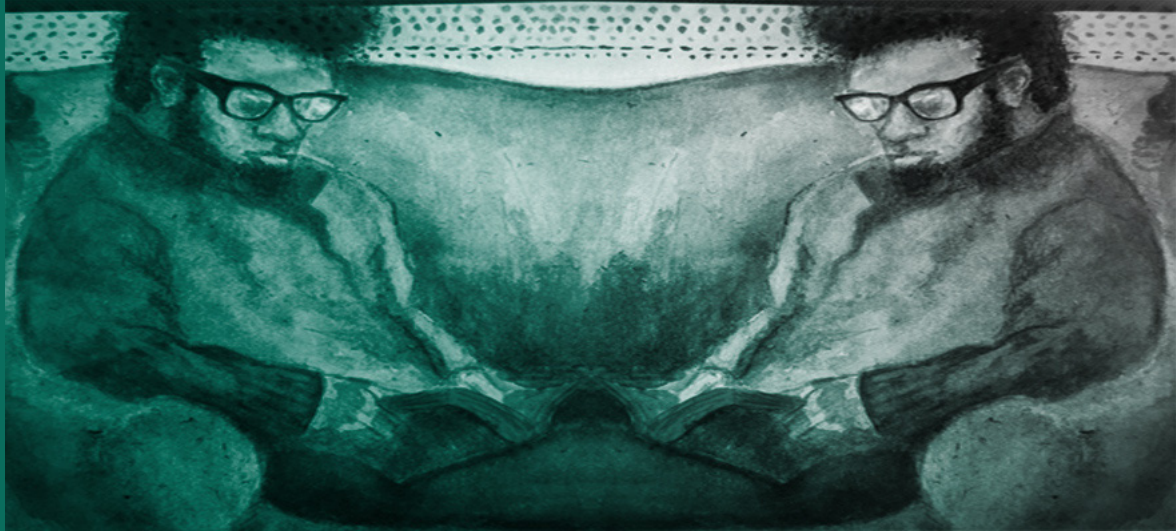
Recommended citation || NADAL PASQUAL, Cèlia (2013): "The role of the Otherness in the construction of the poetic subject in the works of Miquel Àngel Riera" [online article], 452°F. *Electronic journal of theory of literature and comparative literature*, 8, 75-92, [Consulted on: dd/mm/aa], < http://www.452f.com/pdf/numero08/08_452f-mono-celia-nadal-pasqual-en.pdf>

Illustration || Laura Valle

Translation || Marta Mayorga

Article || Received on: 29/06/2012 | International Advisory Board's suitability: 01/10/2012 | Published: 01/2013

License || Creative Commons Attribution Published -Non commercial-No Derivative Works 3.0 License.



Summary || In this article we discuss the role of otherness in the poetic universe of Miquel Àngel Riera (Manacor, 1930-1996) taken as an official ideology that is intersubjectively accepted. In the construction of the poetic subject his own discourse is presented as a dialogical relationship with other particular discourses, which work as hypotexts more or less tacit and utterly alien to him. It is for this dialectical logic self/other that the subject of the enunciation is not questioned, but it remains reinforced as a model of what is described as the human condition.

Keywords || Miquel Àngel Riera | poetic subject | alterity.

0. Introduction

This article discusses the construction of the lyric subject in the poetic works of Miquel Àngel Riera (1930-96) taking as a starting point the relation among the exclusion/inclusion of the Other. The materials selected cover almost all his works, from *Poemes a Nai* (1955) to *El pis de la Badia* (1992)¹. The procedure will consist of the application of some theoretical proposals, as for example those that understand the text as a weave of discourses or hypotexts and re-elaborate the antique dialectics of I/Other placing the Otherness as a poetic element within a dialogical dynamics². All these approaches are strongly associated to the criticism of experimental poetics that surrounded Riera's production environment and from which he moved away. However, what we try to demonstrate is that the application of this framework is also productive and pertinent to a different corpus which, flanked by Blai Bonet's formal rupture or Damià Huguet's experimentation, offers us a re-founded classicism that articulates in a well-balanced and clear way about the individual's freedom and its right to its unquestionable subjectivity³.

Just to introduce the characterization of Riera's poetic, it is important to stress that the internal enunciator keeps a recognizable identity book after book whereby he draws a unified system of thinking that conforms the logic of its poetic universe. Thus, the whole of his production becomes a weave of interrelated pieces that completes the global sense of this universe⁴ and the self becomes a constant voice of enunciation that amalgamates other discourses and identities. The subject of the enunciation is shaped by the necessity to love others so they will cease to be the others, at the same time disobeying the alterity that it considers unacceptable. The self claims itself in a way that allows to be itself and not the others. Only thus, protected, the self will continue to resize itself through the free exercise of love, which is inclusive and makes the others become the self.

1. Ontology, epistemology and morality

1.1. About anthropocentrism and the transcendental

From the beginning, the solution to deal with the coexistence with the Other starts from a commitment in favour of the human condition, understood as the sum of the individuals that participate in it and focusing on its physical dimension. This also results in terms of an anthropocentric bias, as opposed to a theocentric one.

According to Rosselló, the proposed alternative regarding the conception of "dehumanization", which for the self implies a religion

NOTES

1 | We will stick to *Obra poètica completa* (1953-93) edited by Salobre in 2004, as it includes the latest versions of each book with a critic edition by Pere Rosselló. However, this time we will dismiss the young poetic production – which is included in the complete works maybe with a documental intention, but which Miquel Àngel Riera decided not to publish in life – and we will take *Poemes a Nai* as the work that initiates his poetic career, and it follows *Biografia*, *La bella de l'home*, *Paràbola i clam de la cosa humana*, *Llibre de les benaventurances* and *El pis de la badia*. We will also exclude the poetic versions and occasional poems in order to not scatter the focal centre that these six books conform. We will use the following abbreviations: *PN*, *Poemes a Nai* (1965); *Bio*, *Biografia* (1974); *PiC*, *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974); *BH*, *La bella de l'home* (1979); *LiB*, *Llibre de les benaventurances* (1980), and *PB*, *El pis de la badia* (1992). All verses cited belong to this edition.

2 | Martínez (2007) has been of great help to select the theoretical references that vertebrate this text.

3 | Josep M. Llopart describes three promotions of writers that coexist in Mallorca during the 60s: the survivors of the Mallorca school or old group, the post-war writers or intermediate group and the youngsters that started to write in the 50s. Nevertheless, the critic noted the independence of our writer: "Un cas a part és el de Miquel Àngel Riera, que per l'edat hauria de figurar entre els més joves de la promoció dels cinquanta" (Llopart, 1964: 225). And as he later stated in the prologue of *Poemes a Nai*: "No va caldre a Miquel Àngel Riera lliurar-se a la modesta revolta provincial que els seus companys de promoció vam assajar" (Llopart, 1965: 5).

that preaches a hierarchy of a divine entity, is based on the fact that it must recover the etymological and original meaning of *re-ligare*, or that which allows the bonds among individuals to be maintained (Rosselló, 1981: 119-128)⁵. The difference that implies to the self the intangible transcendence over which the man would impose himself is not dealt with the annihilation of the alien notion, but with its use and subversion⁶. Because all of this, it is often used a language with religious roots to describe different human activities, for example the emotional relationships: “Suprema eucaristia del paisatge / consagrat a ser entès / per mor de ser, tu i jo, de carn alhora” (*LiB*: 147). Thus, it is showed the sacralization of man’s own kind of love, the carnal love⁷.

In the following verses: “Benaventurat, entre tots i amb un cel propi, / aquell que posseeix el cos que estima” (*LiB*: 165), Riera puts into practice the idea of heaven as a privileged space of well-being, the place of a *post-mortem* peaceful rest that some religions promise. According to the notion of quotation that Compagnon proposes in *La seconde main ou le travail de la citation* (1979), to say “heaven” would be to say/quote the Other, making it evident and taking a position regarding it. To quote is to borrow, and a borrowing is a kind of appropriation – the self uses the word “heaven” but, at this point, this place already means something different. This second step in the poetic process could be explained through what Bakhtin calls “semi-alien words” (1989 [1975]), a concept based on the idea that language is not a system of signs with an arbitrary, denotative and stable meaning, but that this meaning is ideologically connoted⁸. It is true that the poetic self would use words that are no longer neuter, but they have been taken from contexts of a decisive cultural and historic dimension. These words are full of multiple intentions of the agents that had used them previously but also contemporarily. These intentions define the general horizon of prospects where the self bursts in and denounces as fraud. That is the way the *pathos* transmits it, and this is the game that reveals what is *ego* and what is *alter*.

1.2. About the concrete and the abstract

We are moving through a poetic universe where the possibility of knowing and loving is reduced to the closer and empirically recognizable individual. Any other alternative is hypocritical or it refers to a feeling of low human quality. Thus:

Mai no escriuré el poema o pasquí gesticulant
 contra el peu maleït que engruna els negres
 ni tractaré de salvar les bones formes
 amb el gest fàcil
 d'alçar el puny d'un vers
 contra la guerra del Vietnam.

NOTES

Rosselló agrees: “no hi trobam, per exemple, els tòpics de l’explotació dels obrers ni les reflexions sobre Espanya, tan freqüents en la poesia realista” (1999: 202). He does not categorise Riera into any of the generations, but, as a narrator, he would belong to the 70s promotion (1997: 46-47). Therefore, Riera is a difficult-to-classify author.

4 | “Cap dels meus llibres és el que en diuen un aplec. Ben al contrari, si una virtut tenen [...] és la de la seva rigorosa unitat dins la qual es respecta sempre fidelíssimament l’ordre estricte de creació dels poemes. Des de mi, me sembla clar que cada un d’ells és sempre conseqüència de l’anterior i principi generador del que segueix. Així, tota la meva obra és sempre una ‘ampliació’ i s’aguanta, si s’aguanta, com les pedres d’un arc antic: per l’intercanvi de forces que és resultat d’un curós arrencament sense fissures”. Introductory note by the author in *La bellesa de l’home* (Riera, 2004 [1979]: 71). Other comments thereon: “Tots els meus llibres de poesia posteriors a *Poemes a Nai* són ampliacions d’ell, formant entre tots un llibre unitari” (Busquets i Querol, 1981: 33) and *El sistema de valors existencials, ètics i estètics en l’obra poètica de Miquel Àngel Riera* (Nadal, 2010: 3-4).

5 | This interpretation has also been adopted by Arbona:

Sí, parlaré, vull parlar, cara a cara,
de l'home que conec, del que
encalenteix el meu paisatge de viure.
(*Bio*: 66)

This is the way the self reflects about the human condition, and it understands it as something shared by all men and women of all times which can only come from the case of the “contemporary man”⁹: “parlem d’ara mateix, parlem d’aquí, / parlau amb mi d’avui, d’aquesta vida, / d’aquesta que s’esmuny, de la que ens dol i ens rapinya” (*BH*: 79). One of the main issues relating to this contemporary man would be precisely the freedom of the unbounded individual (Dolç, 1979: 211) and one of his ethical tendencies the will to know the “unknown man”:

Duent posada tota la fam de viure
per endavant,
la delícia major és aperduar-se
pels barris tristos de l’home
desconegut,
captirar-se a trescar-lo
pam a pam,
(*BH*, 82)

The individual who can be known must be chosen and specified, the mass that cannot be identified with concrete identities is abstract. What is concrete/recognizable/lovable as the antithesis of what is abstract/unrecognizable/unlovable, that is, man versus mankind¹⁰. The poet presents this to us in the following way: when we “parlam amb lletra gòtica de la humanitat”, we cannot commit ourselves with that who “[...] que en pèl és home / unitari i concret” (*BH*: 89). The proposal comes closer to the Hegelian thinking about the necessity of limiting the being: establishing limits saves the being from abstraction. The emerging dialectics runs between the being and the abstract non-being, that is, the Other (Hegel, 1979: 148-50). All of this helps us to realize that the coexistence of the self alongside the alterity, if we understand both as poetic elements, is the representation of a relation based on phenomenology. It would be interesting to compare this relationship with the postulates of Ricœur, Buber o Levinas.

The Rieran self refuses the distinction that Western metaphysics drags between the phenomenon (sensory and concrete) and noumenon (related to the mind and abstract) – to say it in Kantian words – and it concentrates everything in a worldly and anthropocentric dimension. Its knowledge method is directed to the sensory phenomenon as the only possible reality. According to this same approach, goodness is not external to the being as an ultra-sensitive notion, but it emerges from the subject’s experience and *praxis*. Ethics and knowledge are tightly bound in the Rieran logic because the self is committed to deliver judgment only about what it knows intimately, taking into

NOTES

“Per a Miquel Àngel Riera, la religió agafa el sentit etimològic de *relligació* amb alguna cosa, sobretot amb els altres homes, i potencia així la vessant més solidària d’aquest concepte” (Arbona, 2004: 12).

6 | According to Vidal i Alcover, this is a Blai Bonet’s genuine resource: Miquel Àngel Riera and Jaume Santandreu would have inspired themselves by Blai Bonet’s mixture of vitality and sensuality, as well as his re-elaboration of the religious element. Vidal cites Joan Oliver: “ ‘En Bonet parla sempre amb un sant Crist a la mà; però se’l treu de la bragueta’. Bonet, com Riera, ens parlarà d’un erotisme i una passió que es relacionen amb el sagrat, però mai a través del misticisme: la sensualitat és i parteix de la carn” (Vidal, 1993: 195).

7 | There are plenty of examples: “posant la mà tranquil·la dalt la Bíblia dels homes / jo dic i jur / *solemnement* i escric / que vull la flor salvatge d’una paraula teva” (*BH*: 97).

8 | Not until the enunciator has appropriated the words facing the different meanings these may have, has he shaped his ideology (Bakhtin, 1989 [1979]: 110).

9 | Vicenç Llorca justifies the necessity of the self to talk necessarily about the man of its time because only from him, from the known example, the self could refer to the whole humanity (Llorca, 1995: 143).

10 | The preference for considering people individually is expressed recurrently. We shall read these verses that state that man has the condition of being an individual. The idea is boosted with the fragmentation of the verse in monosyllabic units:

account that to know people means an ethical gesture of inclusion and salvation of the individual from that which is anonymous, as it is abstract and alien.

1.3. Relativism and Absolutism

From this non-submission to abstract, non-real ideas, it will be justified that general rules and dogmas cannot contradict an individual decision nor suppress any will resulting from experience. In other words, the self uses a code of antidogmatic ethics because it identifies rule with abstraction. Any generalized guideline is speculative, it only responds to standard situations without considering their specificity or their particular and unrepeatable circumstance in which any real episode must take place.

Moreover, we must add that life is dynamic and thinking is alive and non-definitive (Rosselló, 1982: 48). The moral decisions would be relative subject to the historicity of experience. The issue about relativism derives from the scarcity of perennial certainties: “Tenim poques certes: / i, amb tot això, he après / mitja grapada de mitges coses...” (PiC: 122). Apart from this minor detail, the rest is changeable and conscious of this natural instability.

Then, it becomes difficult to trust what at first sight seemed unshakeable convictions from the enunciator, who, in turn, theoretically shares with us some keys about existence and salvation, absolute and imperative assertions, such as: “[...] Estimaràs l’home singular / part damunt dels déus / i els homes plurals” (Bio: 66). It seems we are dealing with contradictions until we realize that to resort to this relativism is the only guarantee of being able to boundlessly exert the individuals’ freedom to be and to decide, not once and for all, but each time successively. The license to destabilize truths and adapt them to the particularity and episodic nature of subjective experience is like a wildcard that the subject saves to apply to itself in relation to its own certainties¹¹:

Caldria que tinguéssim sempre
obsessivament en compte, a l’estil de
tenir-ne, de tant saber-ho, una crostera
infectada, que tota referència a l’home la
farem sempre, irremeiablement, en termes
relatius.
(PiC: 128)

Thus, statements like the following: “Més principi tenc que el clar de no tenir-ne” (LiB: 160) must be explained within an internal logic that considers relativism not as just an absence of ethical intuition, but as a faithfulness to the conclusions derived from vital experimentation and a precaution against absolutist moral judgments¹². When exposed

NOTES

“[l’home té] / l’escairada i mineral condició de ser-ho / inapel·lablement / cada dia, / un / a / un, / un darrere l’altre” (BH, I, v. 35-41).

11 | Another sample of this, but from prose, is the character of Gabriela in *Panorama amb dona*, who is full of rage and hatred but develops through the story and gains a high level of awareness of the meanness of her enemies, people from the town, and she cannot put herself to the same level as them. Rosselló describes it as an example of the comprehension of the relativity of values (2005: 88), which helps her to go through a legitimate act of taking revenge on the murders of her husband. This comprehension arises from the faithfulness to her own feelings, which would take her to a noble position and would lead her to abandon the village, despise its inhabitants and to retire in a place called Vinya Nova, on purpose for her. Gabriela stands for a case of superiority obtained in relation to others which can parallel that of the poetic self: it has also gone along a path through a love experience and it has understood the meaning of life.

to danger, the self rebels: “Vull pecar molt i de totes les maneres, / a contrapèl de tots els manaments” (*PB*: 183). The use of the words “sin” and “commandments” define the existence of an ideological Otherness that understands the concepts of lack and prescription, in relation to which the self constructs itself as a dissident.

1.4. Alterity

For the above mentioned reasons, we can determine transcendence, abstraction and absolutism as the main ingredients of alterity, against which the self wants to impose the discourse of its own difference. This alterity can be easily identified with the Platonic-Christian metaphysics that creates a duality and places a heavenly reign at a superior level to the world; a morality, which could be Catholic Conservative, that stigmatizes sexuality and the body and some political and social values of control and repression associated to Francoism and post-Francoism – we will see examples further on –, as well as a generally absolutist and unique pattern of thought. It is not the intention of this essay to put forward concrete correlations with the extraliterary field. What arouses our interest is the fact that the self demands an alternative to this Otherness which is intersubjectively assumed – occupying an hypothetical centre that the self wants to displace – and it is presented in three transverse sections: the human one, still the manifested philanthropy, as the individual can get lost within the abstraction: “[l’home] quan deixa de tenir un nom propi i es converteix en un corpuscle inserit dins la gran massa es converteix en una bèstia perillosa proveïda d’una infinita capacitat de fer mal” (Busquets i Querol, 1981: 32); the metaphysic one, because in the name of entelechy undermines man’s autonomy and responsibility: “precisament perquè és home se sent impulsat a elevar la seva condició sobre la de qualsevol possibilitat metafísica o teològica” (Rosselló, 1982: 26); and the epistemological and moral one, which follows a natural relativism of the human condition, the denial of which would lead to the absolutism of the idea supposedly pure and innate and to the possible morals values derived from it. To sum up, any ideology that includes these characteristics would be something alien to the self, a model of man that exhibits the achievable higher degree of what, according to the self, the human condition is supposed to consist of. As we will see, the analysis could be formulated as a tension between the discourse (people I/you) and history (tertiary) in Benveniste’s terms. Needless to say that in this case we are referring to a literary discourse that occurs in a story or poetic-cognitive context consisting precisely of the alterity we have just described and which explains the consolidation of the self as a poetic element in relation to alterity.

NOTES

12 | Riera cites Jaume Santandreu: “Crec que els tractats de moral i altres herbes / són els invents dels coixos / perquè els altres no corrin”. Riera’s poetic reflection includes a discourse that breaks with the idea of a moral code: “I és que aquí ja no hi ha tractats que hi valguin. Cal anar directe cap a l’home, per alliberar-li la persona urgentment [...]. Quin aire fresc, Jaume. Quin posat de llunyania el teu, enfront d’aquell terrible, cruelíssim catolicisme que, de petits, tan ocupat estava desxifrant, dent a dent, tota la maquinària del temor, que no li quedava temps per a parlar-nos prou de l’home” (Riera, 1970: 5-8).

2. Personal pronouns

Que ningú no digui «l'altre» a un altre.
Que ningú no digui «jo» al seu nom.
(Blai Bonet, «GASPAR HAUSER. núm. 2»)

2.1. About you and the nonperson

Consequently, *alter* is a discourse that relates to those who disseminate a manipulative ideology against the free will of the individuals. The relators of this discourse, who like the Hobbesquian wolf are in a dehumanized state, and from whom the self tries to move away, are called *he/she/they*, a third person who has not got a direct discourse, the nonperson (Benveniste, 1966). In short, the Otherness is something that dehumanizes, that impedes the man to be man, and as an ideological enemy, it acts through the manipulative ruling classes of all kinds who exceed their authority and try to eliminate others' possibilities of personal development, as in:

No cal fer l'esforç
de voler,
ni pensar,
ni sentir:
ells ho fan en nom nostre.
(*PiC*: 120)

In the restriction, they are also: “[...] aquells que han admès l’ofici / tan assenyalat / de conrear el prohibir” (*PiC*: 120). Either way, the problem with the abuse of ideological and structured leadership is that the doctrine is presented as an absolute truth: “amb l’arrogància infinita del que està i es veu / tan segur del seu gest com de la data exacta / de naixença de la Veritat: la pròpia” (*PiC*: 119)”. That is why the self dissociates itself from it:

Des d’aquest coster t’estim, no d’altra banda,
no des dels bancs amb respatller de les esglésies
reservats per a uns homes esveltíssims
que Déu supòs que estima més,
vora la cadira del cacic, des de la qual
ens quadriculen la fe i la fam amb un tira-ratlles
(*PiC*: 120)

When it does so, the self clearly uses alterity as a benchmark to situate itself. The Apophatic description that determines where the self is not would imply the dialogism between the self’s ideology and that of the Otherness¹³. At the same time, the self counts on a positive referent, that is, its own experience of free love, especially with Nai, a counterexample of the ideology of difference: “no comprenc ni de lluny / el secular anatema contra la carn, / la rara paradoxa dels gaudis anomenats prohibits, / la catalogació jeràrquica de les innobleses de

NOTES

13 | El dialogisme és la noció bakhtiniana antònima del monologisme. Implica construir el discurs poètic en contínua interacció amb els discursos aliens (Bajtín, 1989 [1979]: 279).

la carn” (*BH*: 97). Again, it is clear that there is a previous appropriation of the words that had bestowed a specific value to facts – according to the ideology of alterity, the flesh is ignoble, but the self contradicts it and concedes an ironic value to the same adjective. In terms of grammar, the third person cannot assume a statement, because its natural position is that of someone who does not speak nor listen, but this is not an impediment for the third person to be present as a hypotext. The self states this and talks to it.

From *Biografia* (1974) on, the love typology that goes beyond that of the lovers’ is clearly extended and it is applied to other closer people. Nai would share prominence with other guests, like family and friends: “Mumare, germà Toni, / per tots / l’amor” (*Bio*: 48). The *yous* have made their appearance, and with the self they would become us.

Paràbola i clam de la cosa humana (1974)¹⁴ is where Riera better draws the distinction of roles between the self (enunciatory voice), the *you* (Nai) and the *we* (I + you + other beloved people), all of them belonging to a group of individuals that can save each other. In another more ambivalent category there is the plural *you*, that can be part of the *we* or not, depending on the internal context. Finally, the *they* are described meticulously as alienated identities that would always substitute “els noms d’aquells que sols són gent / i res tenen a veure amb els altres que ens salven” (*PB*: 212). At a paratext level, the author assumes the same classification than the dedication in *Biografia*: “A tots quants heu assolit categoria de vosaltres, havent pogut no passar mai de just ser ells. I, entre tots, a Tu, que em tens engrunada la biografia” (*Bio*: 28).

2.2. Another third person

To finish with this repertoire, in *Llibre de les Benaventurances* (1980) Otherness is analysed from a new perspective. The self, which before had confronted the *they* – the ones who forbid, the manipulative, etc. –, now will defend those who, unlike the self, have allowed themselves to be dominated by these *they*: they are the traditionally marginalized due to the prejudices spread by the alien discourse. The self does it granting a provocative degree of blessing to all who, in sharing a disapproved characteristic by the status quo, have been victims of alterity’s effect, without anybody having taken into consideration their human validity and nor respected their difference. For example, those accused of being impure by puritanism: “Benaventurats aquells als qui trastorna / la més indefugible necessitat de tocar” (*LiB*: 158), or those accused of lying: “Honor etern als mentiders! Embullen” (*LiB*: 163). Here, alterity is defined again as a predominant ideology, for which considers that liars and the impure ones – among other examples – can be stigmatized. The self defences them, and with

NOTES

13 | Dialogism or dialogic are notions formulated by Bakhtin about monologism. They imply the construction of the poetic discourse through the continuous interaction with alien discourses. (Bakhtin, 1989 [1979]: 279).

14 | The book *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974) has been considered as one of the more explicit works regarding denunciation and rebelliousness, yet Miquel Dolç remind us that, in different ways, rebelliousness is an attitude which is present in all the works by Riera, starting with the intimate *Poemes a Nai*: “el poeta, des del seu començ, esquarterava sense miraments tota una teoria de rutines, d’hàbits i de prejudicis” (Riera, 1979: 5-9). But it is in *PiC* where the poet “estableix en aquest context (els anys conflictius previs a la mort del dictador) un parèntesi necessari, més aspre i més sarcàstic en l’arrencada, per situar el protagonista en el món real i històric” and that is why he writes “fora del seu to habitual”, (Díaz de Castro, 2003 [1979]: 11-24).

the same intention, denounces all kind of broad classifications into good and bad, because: “Jo els conec i els estim...” (*LiB*: 163). And it is stated that only through this direct knowledge they can be judged: “és la gent més veraç, ho són [mentiders] per vici” (*LiB*: 163). Liars as well as the impure ones are third persons. The self externalises in this new tertiary category an image with which it shows solidarity, a new category that could become its own reflection of those who are the *they* for the self, but who from their centrality perceive the rest as others. This subversion of centres and peripheries represents an inclusive drive, almost a humanitarian one, of the subject who is willing to love whoever it considers lovable without considering any prejudice, and who at its turn defines itself as a rebel to oppose the predominant judgement.

2.3. Singular and plural

We have seen that the self is divided between the need to love, to know the unknown man, and to be in communion with people. At the same time, the self needs to protect itself by excluding the bearers of the alien discourse. This intolerance, as we have stated, is fixed in the self's rebellion, who is the owner of its destiny, although it is a Sisyphean destiny: “Benaventurat aquell / que sempre ensopega amb la mateixa pedra” (*LiB*: 148). And this is because one cannot have a pre-established life course. Therefore, the self rebels and says no. As in Camus' existentialism, the defence of individual's freedom makes licit the individual's defence of its space of liberty and the substitution of the subdued attitude for a rebellious one. As in Camus' *L'homme révolté* (1951) his no is also a yes¹⁵:

Deixau-me decidir per quin pelatge
de bèstia humana
m'agrada dur eixerida l'espina
i per quin almud de persona
em vull sagnar tot jo
(*PiC*: 108-9)

With either an assertion or a negative, one must position itself and face those who try to dominate and to end with the right of self-managing one's own existence and coexistence:

Així la veu, de cop i de per sempre,
d'una urpada feresta, deixaria un signe
indeleble, com una destrallada enmig del front,
de tots aquells que ens agafen per l'ansa
i ens arrossequen lluny
del nostre estil de ser humans de pinte en ampla
agermanats i clars, escollidors i tranquils.
(*PiC*: 121)

It seemed that the eagerness to fight for individuals' rights has

NOTES

15 | “What is a rebel? A man who says no: but whose refusal does not imply a renunciation. He is also a man who says yes as soon as he begins to think for himself. [...] He rebels because he categorically refuses to submit to conditions that he considers intolerable and also because he is confusedly convinced that his position is justified, or rather, because in his own mind he thinks that he ‘has the right to ...’.” (Camus, 2000)

reclaimed all the prominence of the self's demands. Nevertheless, we have just heard it talking in the name of the tribe, using the first person plural, since there are collective rights that exceed that of the individual, such as the defence of the cultural identity. In this case, the self addresses the alien: "A cadascun de vosaltres / que, tot sovint, voleu ser terra / però no poble amb nosaltres" (*PiC*: 112). The self who used to deal with issues regarding the private sphere and who talked from itself, now talks as if it was the spokesperson of the community. It is evident that the radicality of the self's rebellion has generated a tension between the individual right and the collective right. The self is part of the *we/us* as a sum of individuals that conform the village, but if this plural refers to a group, whose spokesperson is the self and which is included in the self's unique discourse, its identity could be reduced to abstraction or maybe obviate a possible plurality of opinions of any of the individuals that belong to that group. Thus, the individual's legitimacy to act as the bearer and transmitter of a new code, even so it is not the traditional one, could degenerate into what Camus warned us: that the rebel, once is victorious, can become the oppressor. Díaz de Castro suggests the contrary:

A obra sucesiva de Miquel Angel Riera (1930-1996) preséntasenos boxe como un conxunto de coherencia admirábel no que o poeta e maillo narrador obedecen a un impulso único de crear beleza na súa procura de sentidos á natureza paradóxica e fráxil dos seres humanos, á pugna contradictoria entre pensamento e corazón, entre o ser social e o ser íntimo, facetas inseparábeis da existencia de cada un. (Díaz de Castro, 2002: 9)

From the first poems in *PiC*, we can observe the wide variety offered. The piece that opens the book proclaims: "deixau-me ser qui som" (*PiC*: 109). It is a demand for the personal right to decide freely and responsibly: "Deixau-me que m'equivoqui jo tot sol i de per ampla / i que acuradament esculli jo el lloc perfecte / on engrunar-me els dits i l'ull del créixer" (*PiC*: 108). The II poem starts like this: "També vosaltres, / prohoms, potser déus, que teniu a cura / el regiment de la cosa pública" (*PiC*: 110). Once again, it demands to be able to be as it is, this time at a more public and political level than at an intimate one, and it questions its supposed authority with a displacement of the self to the third person singular. As with the previously mentioned passionate and liars, let it be as it is:

Però heus aquí el rebel,
l'íngnat que es palpa el cos i es destria persona
i us gosa a dir, prohoms,
que el deixeu ser com és
també vosaltres.
(*PiC*: 111)

The third piece says "deixau-nos ser qui som" (*PiC*: 113): it focus on the united community and the second person plural represents those

who are not integrated. There has been an opening: “El jo s’havia d’unir al nosaltres per aconseguir configurar-se millor com a individu amb dimensions, per ser més jo, definitivament, des de l’assumpció de la companyia dels altres” (Díaz de Castro, 2003: 14). The idea is reinforced from the fourth poem on, where the philosophic message becomes more sophisticated: the first person singular addresses to the plural *you* once again, but this pronoun, which until now was referring to the *they*, now refers to the *we*. The personal *dixi* may seem ambiguous but actually the plural *you* is simply used because it is a direct appeal. In this case, what allows us to distinguish who the self is addressing is the adversative and the adverbial of negation: “però vosaltres, no, [...] deixau-me ser qui sou” (*PiC*: 114, 116). We are dealing with the mutual integration of something that at first was not part of the self (“deixau-me ser qui som”) and that later, in a way, has been incorporated. This fact is not solved just by the suspicion of the displacement from the periphery to the centre by the self, who would like to become dominant, but it is a way of radicalize the contact until it becomes a kind of contamination among people. That is, the transfer of what is one’s acceptance and recognition inside the other. It had already been introduced:

Us cerc i em trob a mi.
la condició
meva
fa grau
de vosaltres
(*Bio*: 55)

The permeability that enriches the self’s identity with that of the plural *you* could arouse the suspicion about the dissolution of the dialectics I/Other by the annihilation of the limits that define the individual, but the fact is that such rapport can only occur among concrete and “limited” people. Consequently, the concept of subject maintains its consistency without becoming liquid enough to cease to be an idea that remains stable at the foundations of reasoning. Indeed, as we have mentioned above, the self works both the inclusive and the exclusive art: “No vull ser més com sou, una desgràcia / d’homúnculs desinflat i reticents” (*PB*: 183). Because we must remember that its independence is a condition and, although we have seen it in complete disagreement with the *they*/alien, the self does not accept to be criticised. However, it seems that to love the Other one must be oneself: “La humanitat i jo som una sola cosa. Però la conec i l’entenc des de mi, necessàriament. Per tant, si la vull servir hauré de recórrer a servir-me a mi mateix” (Rosselló, 1982: 279). And from the poetic thinking to the verse: “No us podré servir si no em serviu / deixant-me ser qui som” (*PiC*: 107).

3. Conclusions

The role of the Other is relevant to Riera's literary world, since it represents the reason why the self describes and defences a different view of the human condition exemplified by itself. The fact is that Otherness is a discourse conformed by ideas that cannot be assumed by a man without constituting an attack against what the self has established as its own nature – these ideas are about a creator god, a universal morality, absolute truths, etc. Against this, the self represents the ideology of the difference: a comprehension of the world based on experience, the body and the concrete, free, historical and unstable individual. To put it briefly, everything that would allow man's salvation as a consequence of one's own ethical and enriching exercise of “desesperat amor per la carn humana” (*Bio*: 50).

As we have seen, the proper functioning of this alterity stipulates that, first of all, its character must be predominant and constituent of the poetic situation in which the self's enunciation takes place, which is a dissident and outsider voice. Then, that the dehumanization that disseminates must be transmitted by the nonpersons: the “polític malgirbat d'espina”, the “jutge compromès”, the canon who “guaita el món des d'un balcó d'argent” (*Bio*: 39), and so on.

Concerning the first idea, the relationship between central and peripheral roles, the fact that the self is a rebel situated on the margins who sometimes adopts a preacher's tone or talks as the spokesperson of a community, makes us presume the classical potentiality of the poetics of rupture which are capable of displacing the margins to the centre.

Actually, when Díaz de Castro talked about the *we* as a way of being more *I* from the company, it seemed difficult to resolve the philosophic problem that epitomizes talking from a plural perspective when the self is felt as part of a group, a fact which includes various voices in just one which makes the self become a reference point: a step forward to a more central situation through adhesion. There are two poetic reasonings that try to soften this inconsistency: on the one hand, the relativism the self tells us to interpret and to be aware of its contradictions; on the other hand, the original contamination of identities which combines specifically singular and plural: “cop en sec comprenem / que la contemplació d'aquella criatura ens ha fet un empelt, / que la seva permanència en nosaltres és ja irreversible” (*PB*: 193-4)¹⁶ and to make the limits penetrable is paradoxically necessary to perform “l'acte de posar / la primera pedra de ser jo mateix” (*PiC*: 115). Maybe from this participatory activity of all the individuals we can use the plural, but not from a will to generalize.

NOTES

16 | Other examples include: “heus aquí un home / que de sobte té un ressò / i ens mira, / ens mira i ens veu, / i comença / a fugir d'ell cap a nosaltres” (*Bio*, V, v. 52-57), or: “Que aquest cos que tu ets sigui jo sense perdre / ni l'aire de distant ni el to de ser distint, / em fa sentir molt viu...” (*Bio*, V, v. 13-15).

To resize oneself because of love (*re-ligare*) bring us to the second idea: the self combines an exacerbated philanthropy – an acceptance of mankind, in spite of his changeable status: he can be an angel, he can be a wolf – with an intolerance towards the dehumanization of the individual accomplished by the nonperson. According to this tension, the relationship with the Other would be based on the self’s dynamic and complex love and refusal strategies: “Ja sé que us necessit, però deixau-me / tota per a mi la tasca de desentotsolar-me” (*PiC*: 108). Both paths become original modes of conceiving the relationship between the self and the no-self.

Regarding the inclusive path, because alterity is presented as relative if we talk about people, as the limits between the self and the Other can overlap when they are susceptible to love each other. For example, Nai, the co-enunciator *you*, asserts and increase the self: “Quan el contagi teu em deixi blava / la carn del meu fervor, i la meva vida / feta un per-mor-de-tu, ben tuejada...” (*PN*: 24).

Concerning the exclusive path, because it implies a dialogical discourse with alterity that is not reducible as it constitutes the dominant ideology. The self protects itself without escaping and uses this ideology to promote its own discourse. From an intertextual paradigm (Kristeva, 1969), we can assert that alterity would function as a poetic element, as the typical hypotext in the mind’s artifice of the self which is revealed in the textual weave of its voice. The strategies aimed at making the hypotext evident are, first of all, to make alien enunciations evident in the self’s enunciations and to denounce them, as well as appropriate them and change the semantics of the alien words. This implies the retaining of the binomials. For example, in the case of *homos/theos* there is not an intention of eliminating hierarchies: the self just substitutes faith and god’s supremacy for another faith and supremacy: that of man. The pair is not destroyed but inverted. The inescapable ideological load of the discourse places man on top. The elements of both man and god contaminate each other – the man acquires divine qualities – and god, as traditionally understood, survives as a discredited entity that can be subjugated and that has definitely become alterity.

Another interesting binomial is the one confronting concretion and abstraction. If we apply these concepts to mankind, these would result in terms of individual/humanity. However, how is it possible to call malevolent the use of the word “humanity” – to talk about humanity in general terms, “d’estimar-la i, al damunt, fer-ne bandera / és un terrible estil / de no passar comptes amb l’home” (*BH*: 87) – but still using it in the expression “human condition”? Rosselló solves this problematic when noticing that the self is against abstractions – related to Platonism, the transcendental, etc. –, but cannot disregard the use of generalizations to express itself (Rosselló, 1982: 32)¹⁷.

NOTES

17 | Riera addresses the question and declares that “el sentido de la convivencia establece lógicamente unos puntos de referencia porque el hombre siempre tiende a dimensionar actitudes y convertirlas en mitos a fin de estrapolarlas de su vida cotidiana y que le sirvan como punto de referencia” (Llorca, 1990).

Some critics have proposed a solution by inductive reasoning: “el crit de la condició humana no es fa des de l’abstracció especulativa, sinó des d’una concreció històrica finalment estilitzada” (Llorca, 1995: 15). But this stylization would have been undoubtedly provisional, since any certainty had to be necessarily immediate and transitory. The subversive radicalism of the Rieran relativism makes the self non-deductive because it cannot apply what is particular to universal premises, but it cannot be inductive either since it does not want to extrapolate general principles from what is particular, not even from its own doctrine. Therefore, relativism is important when applied to itself. Riera proclaims the same about relativism than Bakhtin proclaimed about dialogism: the impossibility of an absolute truth (Todorov, 1984: 86-87). The apparent non-solution, actually, is not pessimistic nihilism, but an acceptance of man as what he is – as he is according to the self. Once more, alterity is not destroyed but it is ideologically undermined, criticized and used to defend a counterproposal.

Taking everything into consideration, we can say that the self’s conscience is created by its comparison with antithetical proposals: the self is relativist, concrete, worldly, corporeal, free, and rebel. This is because alterity is absolutist, abstract, transcendental, general and dominant: the old dialectics that confronted the self with the Other works still in a case like this where the figure of the subject-substance remains solemn and strong.

Riera’s poetic production, although it presents a non-experimental classicist display and refuses the new critic strategies that Europe offered during the second half of the 20th century, is easily penetrated by theoretical concepts such as hipertextuality, quotation, dialogism, and both the dialectic and phenomenological views. These categories help us to perform an in-depth analysis of the discourses that coexist unequally and dependently within the same poetic ecosystem, since the self needs alterity as part of its mental context and as a connotative agent of a language appropriated by the self. We insist, however, that this is the way it is because the poetic I – regardless of the innovation of the individuals’ participation and the preached relativism – is never destroyed nor dissolved completely.

All things considered, an internal poetic mechanism that describes the poetic I as a subject, although it can be penetrated by other voices that participate in, compose and counter this poetic mechanism, maintains its structural unit. The rebel subject, however, as it is presented to us, does not cease to be masculine, heterosexual, egocentric, heavy, consecrated, substantial, and essential. A step towards a post-dialectic subject without the Other, ductile, diaphanous, and post-narcissistic is rarely achievable in Rieran poetics. And even though subjects have changeable characters and behaviours, the

self is still presented as a model of the human condition, consisting of a series of clear and necessary characteristics. Its voice is that of the nonconformist hero of the periphery, but highly self-centred and deeply rooted in the ambitious centre of its own discourse.

Works Cited

- ARBONA, A. (2004): *La poesia de Miquel Àngel Riera i Miquel Bauçà*, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor.
- BAJTÍN, M. (1982 [1979]): *Estética de la creación verbal*, Mèxic: Siglo XXI.
- BAJTÍN, M. (1989 [1975]): *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.
- BENVENISTE, É. (1966): *Problèmes de linguistique générale*, París: Gallimard.
- BUSQUETS, L. i QUEROL, C. (1981): «Miquel Àngel Riera, ressò humà i generós», *El Correo Catalán*.
- CAMUS, A. (1986): *L'home revoltat*, Joan Fuster i Josep Palacios (trad.), Barcelona: Laia.
- COMPAGNON, A. (1979): *La seconde main ou le travail de la Citation*, París: Seuil.
- DÍAZ DE CASTRO, F. (2002): «Prólogo» a Riera, M. À. (aut.), *Antoloxía poética*, Santiago de Compostela: Espiral Maior, 9-32.
- DÍAZ DE CASTRO, F. (2003 [1979]) «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Paràbola i clam de la cosa humana*, Palma de Mallorca: Consell de Mallorca, 11-24.
- DOLÇ, M. (1974): «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Paràbola i clam de la cosa humana*, Palma de Mallorca: Llibres Turmeda, 5-9. [Reproduït a: *Tots els poemes (1957-1981)*].
- DOLÇ, M. «El ciclo novelístico de Miquel Àngel Riera». *La Vanguardia*, 3/5/1979.
- FEUERBACH, L. «La esencia del cristianismo», Biblioteca virtual Antorcha, <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/esencia/indice.html>, [20/06/2012].
- GONZÁLEZ, A. «Notas sobre la alteridad en Feuerbach», *Pensamiento*, 193, 117-130, <<http://www.praxeologia.org/feuerbach97.html>>, [20/06/2012].
- HEGEL, M. (1973) *Lógica*. Primera parte, XCI, Zusatz - XCII, Zusatz, Madrid: Ricardo Aguilera.
- JIMÉNEZ, J. «La humanización de la Lingüística estructural: Los problemas de Lingüística general de Émile Benveniste», *Tonos*, 7, <<http://www.um.es/tonosdigital/znum7/peri/peri.htm>>, [18/06/2012].
- KRISTEVA, J. (1978 [1969]): *Sèmeiótikè = Semiótica*, Madrid: Fundamentos.
- LLOMPART, J. M. (1964): *La literatura moderna a les Illes Balears*, Palma de Mallorca: Editorial Moll.
- LLOMPART, J. M. (1965): «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Poemes a Nai*, Palma de Mallorca: Daedalus, 5-11. [Reproduït a: *Tots els poemes (1957-1981)*].
- LLORCA, V. (1990): «La insularidad de Miquel Àngel Riera», *El Día 16 de Baleares*.
- LLORCA, V. (1995): *Salvar-se en la paraula. La novel·lística de Miquel Àngel Riera*, Barcelona: Edicions 62.
- MAINGUENEAU, D. (1996): «El ethos y la voz de lo escrito», *Versión*, 6, 78-92.
- MAINGUENEAU, D. (2004): «“Situación de enunciación” o “situación de comunicación”?», *Discurso*, 3, núm 5, <http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5_Art_Maingueneau.htm>, [10/06/2012].
- MARTÍNEZ, R. D. (2007): «Elements de la teoria per una lectura del discurs experimental. Entre sistema de coneixement universal i pràctica subversiva particularista» a Pons, M. (ed.), *Textualisme i subversió: Formes i condicions de la narrativa experimental catalana (1970-1985)*, Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 381-421.
- NADAL, C. (2000): *El sistema de valors existencials, ètics i estètics en l'obra poètica completa de Miquel Àngel Riera*, Barcelona: Institut Universitari de Cultura (UPF), [Projecte de treball de recerca ECLAP].
- RIERA, M. À. (1970): «Bitllet d'urgència, abans d'encetar el llibre», *Dos pams d'home*, Palma: Cort, 5-8.

- ROSSELLÓ, P. (1980): «Pròleg» a Pàmies, J., *Cançons de la nit benigna*, Tià de Sa Real, 4. Manacor: Ajuntament de Manacor, 7.
- ROSSELLÓ, P. (1981): «La religió i l'obra de Miquel Àngel Riera», *Affar*, 1, 119-128.
- ROSSELLÓ, P. (1982): *L'escriptura de l'home. Introducció a l'obra literària de Miquel Àngel Riera*, Palma de Mallorca: Obra Cultural Balear i Universitat de Palma de Mallorca.
- ROSSELLÓ, P. (1997): «Amb la gràcia dels déus inaccessibles», *Lletra de canvi*, 40-43.
- ROSSELLÓ, P. (1999): «Alguns ressons de l'Escola Mallorquina en la poesia de Miquel Àngel Riera», *Revista de L'Alguer* 10, 199-208.
- ROSSELLÓ, P. (2002): *La meva experiència creativa i altres escrits*, Palma: Fundació Sa Nostra.
- TODOROV, T. (2005 [1984]): *Crítica de la crítica*, Barcelona: Editorial Paidós.
- TRIADÚ, J. (1979): «Miquel Àngel Riera: matèria de Mallorca», *Avui* [Reproduït a: *La claror que us don...* Palma de Mallorca: Fundació Sa Nostra, 1996].
- VIDAL, J. (1993): «Poesia a Mallorca del 1936 al 1960», *Estudis de literatura catalana contemporània*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 177-209.

ALTERITATEAREN BETEKIZUNA SUBJEKTU POETIKOA ERATZEAN MIQUEL ÀNGEL RIERAREN OBRAN

Cèlia Nadal Pasqual
Universitat Pompeu Fabra
celia.nadal@upf.edu

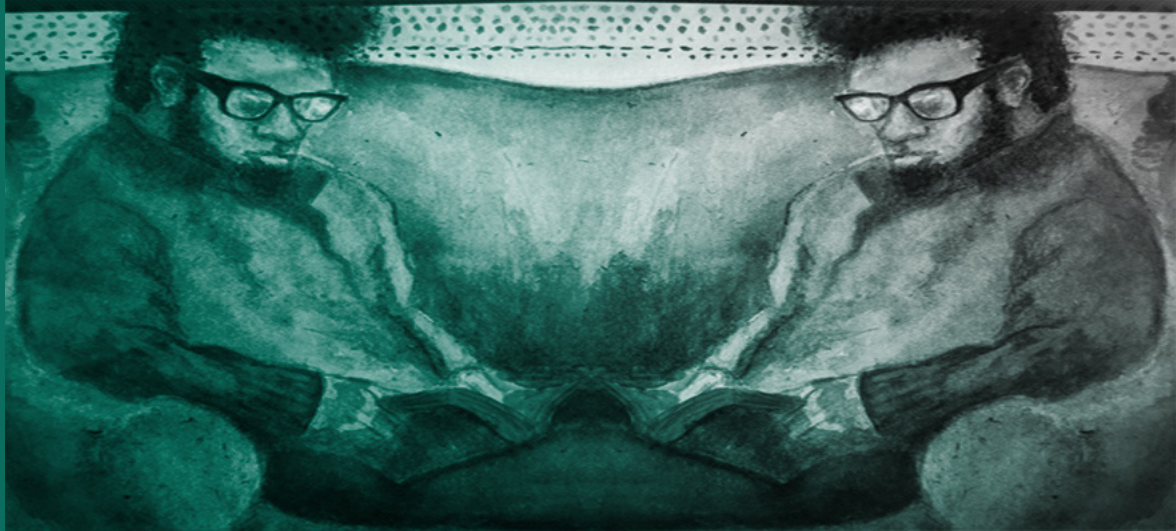
Aipatzeko gomendioa || NADAL PASQUAL, Cèlia (2013): "Alteritatearen betekizuna subjektu poetikoa eratzean Miquel Àngel Rieraren obran" [artikulua linean], 452°F. *Literaturaren teoria eta literatura konparatua aldizkaria*, 8, 75-92, [Konsulta data: dd/mm/aa], < http://www.452f.com/pdf/numero08/08_452f-mono-celia-nadal-pasqual-eu.pdf>

Ilustrazioa || Laura Valle

Itzulpena || Aroa Huarte

Artikulua || Jasota: 29/06/2012 | Komite zientifikoak onartuta: 01/10/2012 | Argitaratuta: 01/2013

Lizentzia || 3.0 Creative Commons lizentzia Aitortu - ez merkataritzarako - lan eratorririk gabe



Laburpena || Artikulu honetan, alteritateak, ideologia ofizial eta intersubjektiboki onartu moduan, Miquel Àngel Rieraren (Manacor, 1930 - Palma, 1996) unibertso poetikoan duen betekizuna eztabaidan jartzen da. Subjektu poetikoa eratzean, autorearen beraren diskurtsoa beste diskurtso batzuekin duen harreman dialogiko gisa agertzen da, eta beste horiek hipotestu nolabait ezkutuko eta besterenduak dira. Ni/Bestea logika dialektikoa dela-eta, enuntziatioaren subjektua ez da zalantzan jartzen. Alderantziz, gizatasuna bailitzan deskribatzen zaigunaren erreferente eredugarri izaten jarraitzen du, sendo eta tinko.

Gako-hitzak || Miquel Àngel Riera | subjektu poetikoa | alteritatea.

Summary || In this article we discuss the role of otherness in the poetic universe of Miquel Àngel Riera (Manacor, 1930-1996) taken as an official ideology that is intersubjectively accepted. In the construction of the poetic subject his own discourse is presented as a dialogical relationship with other particular discourses, which work as hypotexts more or less tacit and utterly alien to him. It is for this dialectical logic self/other that the subject of the enuntiation is not questioned, but it remains reinforced as a model of what is described as the human condition.

Keywords || Miquel Àngel Riera | poetic subject | alterity.

0. Sarrera

Artikulu honetan, Miquel Àngel Rieraren (1930-1996) poesia-lanetako subjektu lirikoaren eraikuntzaren gaiari heltzen diogu, bestearen eskusio/inklusio erlazioa abiapuntu. Hautatutako ikerketa materialak ia osorik hartzen du bere ibilbidea: *Poemes a Nai* (1955) obrarekin hasten da eta *El pis de la Badiarekin* (1992) bukatu¹. Prozedura hainbat proposamen teorikoren aplikazioan datza, tartean testua diskurtso- edo hipotestu-ehun gisa ulertzen dutenak eta ni/bestea dialektika zaharra berregin ondoren, alteritatea osagai poetiko moduan dinamika dialogiko baten barnean ezartzen dutenak². Planteamendu horiek guztiak oso lotuta daude Riera inguratu zuten poetika esperimentalen kritikarekin, Riera bera poetika horiengandik aldendu bazen ere. Kritika-esparru hori beste corpus batera aplikatzea egokia eta emankorra dela egiaztatu nahi da, corpus honek klasizismo birfundatu bat eskaintzen duen arren. Izan ere, Blai Bonet baten urraketa formalak edo Damià Huguet baten esperimentazioak erasotzen duten bitartean, Rieraren poesiak modu orekatu eta argian gizabanakoaren askatasunaz eta bere subjektibitate eztabaiaezinaren eskubideaz hitz egiten digu³.

Poetika rierarra ezaugarritzeko lehen pintzelkada gisa honakoa nabarmenduko dugu: barne adierazleak liburuz liburu ezagutu daitekeen identitate bat mantentzen du; eta, bide horretan, bere unibertso poetikoaren logika osatzen duen pentsamenduaren sistema bateratua itxuratzen du. Horrela, ekoizpen guztia elkarrekin erlacionatutako zatiz osaturiko ehun bihurtu eta zentzu globala osatzen du⁴. Nia, aldiz, enuntziatio-ahots jarrai bilakatzen da eta barnean beste diskurtso eta identitate batzuk biltzen ditu. Enuntziatioaren subjektua besteak maitatzeko beharrazatik eratzen da, horiek *beste* izateari utz diezaioten. Era berean, alteritatearekiko intsumisioagatik ere sortzen da, onartezintzat hartzen baitu; eta haren aurrean autoaldarrikatzen da, bera eta ez bestea izateko aukera ematen dion keinu baten bidez. Babes horri esker soilik, seguru asko, maitasunaren praktika aske, desalterizatzailer eta barneratzailearen bitartez jarraituko du forma hartzen.

1. Ontologia, epistemologia eta morala

1.1. Antropozentrismoari eta transzendenteari buruz

Hasiera hasieratik, bestearekin existitzearen kudeaketa konpontzeko gizatasunaren aldeko apustua egiten du; betiere gizatasuna parte hartzen duten banakoen batuketa gisa eta bere dimentsio fisikoa nabarmentzen duelarik. Hori joera antropozentriko batean ere islatzen da, teozentrismoaren aurkakotasunean.

OHARRAK

1 | Salobrek 2004an editatutako *Obra poètica completara* (1953-1993) mugatuko gara, liburu bakoitzaren azkeneko bertsioak biltzen baititu, Pere Rossellóren edizio kritikorekin batera. Era berean, gaztetako lan poetikoa alde batera utziko dugu (lan guztietan, beharbada, dokumentazio asmo batekin sartu izan da, baina Miquel Àngel Rierak ez zuen sekulan argitaratu) eta *Poemes a Nai* hartuko dugu ibilaldi poetikoaren hasierako lantzat. Jarraian *Biografia*, *La bella de l'home*, *Paràbola i clam de la cosa humana*, *Llibre de les benaventurances* eta *El pis de la badia* daude. Bertsio poetikoak eta aldizkako poemak ere alde batera utziko ditugu, arreta puntua sei liburu hauek osatzen duten bloke nagusitik harantz ez barreiatzeko. Liburu bakoitzarentzat erabiliko ditugun laburdurak honakoak dira: *PN*, *Poemes a Nai* (1965); *Bio*, *Biografia* (1974); *PI*, *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974); *BH*, *La bella de l'home* (1979); *LiB*, *Llibre de les benaventurances* (1980), eta *PB*, *El pis de la badia* (1992). Rieraren bertso guztiak edizio horren arabera aipatuak dira hemen.

2 | Lan hau egituratzen duten erreferente teorikoak hautatzeko, laguntza handia izan da Martinezen artikulua (2007).

3 | Josep M. Llompartek hirurogeigarren hamarkadan Mallorcan bizikide diren hiru idazle-promozioz hitz egiten du: mallorcar eskolatik bizirik dirautenak edo promozio zaharra; gerrarteko idazleak edo tarteko promozioa; eta berrogeita hamargarren hamarkadan hasitako gazteak. Hala ere, kritikoa honezkero sumatu zuen gure idazlearen independentzia: «Un cas a part és el de Miquel Àngel Riera, que per l'edat hauria de figurar entre els més joves de la promoció dels cinquanta» (Llompart, 1964: 225). Hori gerora argitu zuen *Poemes*

Rosellòren aburuz, «deshumanització»-aren (hark niarentzat izate jainkotiar baten hierarkia predikatzen duen erlijio bat dakarrela-eta) ikusmoldeari proposatzen zaion alternatiba *re-ligare* hitzaren jatorrizko esanahi etimologikoa berreskuratzean datza, hau da, gizabanakoen arteko loturak mantentzea baimentzen duen hori berreskuratzean (Rosselló, 1981: 119-128)⁵. Izan ere, gizakia gainjarriko litzaiokeen ezin ukituzko transzendentzia horrek niarentzat dakarren diferentzia ez da nozio urrun horren ezereztearen bitartez kudeatzen, baizik eta bere berrerabiltze eta subertsioaren bitartez⁶. Horregatik, askotan, erlijiozko sustraiak dituen hizkera bat darabil jarduera gizatiarrak deskribatzeko, hala nola, pertsonen erlazio afektiboak: «Suprema eucaristia del paisatge / consagrat a ser entès / per mor de ser, tu i jo, de carn alhora» (*LiB*: 147). Modu honetan, gizakiaren berezko amodioa, haragizko amodioa, donesten da⁷.

Hurrengo bertsoetan, adibidez «Benaventurat, entre tots i amb un cel propi, / aquell que posseeix el cos que estima» (*LiB*: 165) bertsoan, Rierak zerua ongizatez beteriko espazio pribilegiatu gisa aurkezten du, erlijio batzuek *postmortem* atsedenerako lekua promesten duten modu berean. Compagnonek *La seconde main ou le travail de la citation* (1979) lanean proposatzen duen aipamenaren nozioaren arabera, «cel» esatea bestea aipatzea/esatea, hura ageriko egitea eta berarekiko posizioa hartzea da. Aipamena egitea, ordea, maileguz eskatzea da; eta mailegua jabetze mota bat da (niak «cel» hitza darabil, baina toki horrek beste gauza bat esan nahi du horrezkero). Poesia-mekanismoaren bigarren pausu hori Bajtinek «paraula semialiena» (1989 [1975]) deritzonaren bitartez azal daiteke. Horren oinarrian dagoen ideia da hizkuntza ez dela zentzuzko zeinuen sistema arbitrario, finko eta denotatibo hutsa, baizik eta konnotazio ideologikoa duen sistema⁸. Ez dago dudarik ni poetikoak hasieratik neutroak ez diren hitz batzuk erabiltzen dituela. Hitz horiek dimentsio kultural eta historiko erabakigarrien testuinguruetatik ateratzen dira, eta aurretiaz zein gaurkotasunez erabili dituzten eragileen askotariko asmoz janzten dira. Asmo horiek definitzen dute itxaropen-zerumuga orokorra. Han nia oldarka sartzen da eta haren engainu izaera salatzen du. Horrela helarazten du *pathosak*, eta horretan datza *egoaren* eta *alteraren* izaera agerian uzten dituen jokoak.

1.2. Konkretuari eta abstraktuari buruz

Darabilgun unibertso poetikoan, ezagutzeko eta maitatzeko aukera enpirikoki ezagungarri den gertuko banakora mugatzen da. Beste edozein alternatiba hipokrita da edota bertute gizatiar baxudun sentimendu bati dagokio. Horregatik:

Mai no escriuré el poema o pasquí gesticulant
contra el peu maleït que engruna els negres
ni tractaré de salvar les bones formes

OHARRAK

a *Nai*-ren hitzaurrean: «No va caldre a Miquel Àngel Riera lliurar-se a la modesta revolta provincial que els seus companys de promoció vam assajar» (Llompert, 1965: 5). Rossellók honela berretsi du: «no hi trobam, per exemple, els tòpics de l'exploració dels obrers ni les reflexions sobre Espanya, tan freqüents en la poesia realista» (Rosselló, 1999: 202); baina, aldi berean, ez du belaunaldi bakarrean modu finkoan sailkatzen, nahiz eta narratzaile gisa hirurogeita hamargarrenekoan sartuko lukeen (Rosselló, 1997: 46-47). Horrela bada, zaila da idazle hau sailkatzea, hainbat belaunaldi taldetan egon daitekeelako.

4 | «Cap dels meus llibres és el que en diuen un aplec. Ben al contrari, si una virtut tenen [...] és la de la seva rigorosa unitat dins la qual es respecta sempre fidelíssimament l'ordre estricte de creació dels poemes. Des de mi, me sembla clar que cada un d'ells és sempre conseqüència de l'anterior i principi generador del que segueix. Així, tota la meua obra és sempre una 'ampliació' i s'aguanta, si s'aguanta, com les pedres d'un arc antic: per l'intercanvi de forces que és resultat d'un curós arrencament sense fissures». Horra hor egilearen atariko oharra *La bellesa de l'home* liburuan (Riera, 2004 [1979]: 71). Horri buruzko beste iruzkin batzuk: «Tots els meus llibres de poesia posteriors a *Poemes a Nai* són ampliacions d'ell, formant entre tots un llibre unitari» (Busquets i Querol, 1981: 33) eta *El sistema de valors existencials, ètics i estètics en l'obra poètica de Miquel Àngel Riera* obran (Nadal, 2010: 3-4).

5 | Interpretazio hori Arbonak ere bere egiten du:

amb el gest fàcil
d'alçar el puny d'un vers
contra la guerra del Vietnam.
Sí, parlaré, vull parlar, cara a cara,
de l'home que conec, del que
encalenteix el meu paisatge de viure.
(*Bio*: 66)

Hona hemen niak gizatasunari buruz hausnartzeko duen modua, betiere gizatasuna garai oroko gizon-emakumeek partekatu duten zeratzat hartzen delarik. Gizatasun hori «home contemporani»⁹ horren kasutik abiatu daiteke soilik: «parlem d'ara mateix, parlem d'aquí, / parlau amb mi d'avui, d'aquesta vida, / d'aquesta que s'esmuny, de la que ens dol i ens rapinya» (*BH*: 79). Gizaki garaikide horren gai nagusietako bat, hain justu, gizabanakoaren mugarik gabeko askatasuna da (Dolç, 1979: 211); eta haren joera etikoetako bat, «home desconegut» hori ezagutzeko nahia:

Duent posada tota la fam de viure
per endavant,
la delícia major és aperduar-se
pels barris tristos de l'home
desconegut,
captirar-se a trescar-lo
pam a pam,
(*BH*, 82)

Ezagungarri den gizabanakoa hautatu eta zehaztu beharrekoa da. Identitate partikularrekin identifikatu ezin daitekeen masa abstraktua da. Bestela esanda, konkretua/ezagungarria/maitagarria abstraktua/ezin-ezagutua/ezin-maitatuaren antitesi moduan, gizakia versus gizateria¹⁰. Poetak ondoko modu honetan aurkezten digu: «parlam amb lletra gòtica de la humanitat», eta hori egiten dugunean ezin gara konprometitu honako honekin: «[...] que en pèl és home / unitari i concret» (*BH*: 89). Proposamena hori izatea mugatzearen beharrari buruzko gogoeta hegeliarrera hurbiltzen da: mugak abstrakzioetik salbatzen du. Handik eratortzen den dialektika izatearen eta ez-izate abstraktuaren, hau da, bestearen, artean dago (Hegel, 1979: 148-150). Horrekin guztiarekin froga dezakegu niaren eta alteritatearen arteko bizikidetzatza –biak ala biak elementu poetiko moduan hartuta– oinarri fenomenologikoa duen erlazio baten errepresentazioa dela. Interesgarria litzateke hori Ricœur, Buber edo Levinasen pentsamenduen postulatuekin konparatzea.

Gainera, termino kantiarretan esatearren, ni rieriarrak metafisika mendebaldar osoak arrastaka daraman fenomenoaren (hautemangarria eta zehatza) eta noumenoaren (ideala eta abstraktua) arteko bereizketa errefusatzen du, eta dimentsio lurtar eta antropozentriko batean biltzen du dena. Beren ezagutzametodoa errealitate posible bakarria bailitzan zuzentzen zaio

OHARRAK

«Per a Miquel Àngel Riera, la religió agafa el sentit etimològic de religació amb alguna cosa, sobretot amb els altres homes, i potencia així la vessant més solidària d'aquest concepte» (Arbona, 2004: 12).

6 | Vidal i Alcoverren aburuz, baliabide blai bonetarra da hau: Miquel Àngel Riera eta Jaume Santandreu Blai Bonetengandik elikatzen dira, bizizaletasun eta sentsualitatearen nahasketarengandik zein erlijio-osagaiaren birguzatzearengandik. Vidalek Joan Oliver aipatu du: «En Bonet parla sempre amb un sant Crist a la mà; però se'l treu de la bragueta». Bonet, com Riera, ens parlarà d'un erotisme i una passió que es relacionen amb el sagrat, però mai a través del misticisme: la sensualitat és i parteix de la carn» (Vidal, 1993: 195).

7 | Adibide ugari daude: «posant la mà tranquil·la dalt la biblia dels homes / jo dic i jur / solemnement i escric / que vull la flor salvatge d'una paraula teva» (*BH*: 97).

8 | Enuntziatzaileak hitzak bere egiten ditu; eta, momentu horretan, hitzen askotariko zentzuei aurre egin eta bere ideologia eratzten du (Bajtin, 1989 [1979]: 110).

9 | Vicenç Llorcak niak nahi eta nahi ez bere garaiko gizakiaz mintzatzeko duen behar hori justifikatzen du; zeren eta, bere ustez, ezagututako adibidetik abiatuta bakar-bakarrik hitz egin lezake gizateriaz (Llorca, 1995: 143).

10 | Behin eta berriz errepikatzen da pertsonak «singularment» kontuan hartzeko hobespena. Ikus ditzagun hurrengo bertsoak, non baieztatzen den gizakiak gizaki indibidual izateko kondizioa duela. Ideia hori bertsoa unitate monosilabikoetan zatitzean indartzen da:

fenomeno hautemangarriari. Planteamendu horren beraren harira, ongia ere ez dago izatetik kanpo, hautemangarriaz gaindiko nozio moduan. Haatik, subjektuaren *praxi* eta esperientziatik eratortzen da. Etika eta ezagutza estuki loturik daude logika rieriarrean. Izan ere, niak gertutik ezagutzen duen hori besterik ez duela epaituko hitz ematen du, eta pertsonak ezagutzea keinu etiko bezala ulertzen du; gizabanakoak barnean hartzen dituen keinua, eta abstraktua eta arrotza izanik anonimoa den zera hartatik salbatzen dituen.

1.3. Erlatibismoari eta absolutismoari buruz

Errealak izan ez eta idealak diren ideia abstraktuei men ez egite honetatik abiatuta, bidezkoztat jotzen da ezein arau edo dogma orokorrekin erabaki indibidualik ezeztatu ezin izana edota esperientziaren fruitu den ezein borondate erreprimitu ezin izana. Beste modu batera esanda, niak dogmaren kontrako etika praktikatzeko du, araua abstrakzioarekin identifikatzeko baitu. Edozein jarraibide orokor espekulatiboa da, egoera-tipoei besterik ez die erantzuten, gertaera erreal oro inguratzen duten espezifikotasun zein nondik norako zehatz eta errepikaezinak jaso gabe.

Horri guztiari zera gehitu behar zaio: bizitza dinamikoa da eta pentsamendua bizia eta ez-definitiboa da (Rosselló, 1982: 48). Halaber, erabaki moralak erlatiboak izango dira eta esperientziaren historikotasunari loturik egongo dira. Erlatibismoaren hausnarketa ziurtasun iraunkorren gabeziatik eratortzen da: «Tenim poques certeses: / i, amb tot això, he après / mitja grapada de mitges coses...» (PiC: 122). Huskeria horretaz aparte, beste guztia aldakorra da eta berezko ezegonkortasun horretaz jakitun da.

Beraz, zaila bihurtzen da lehen begiratuan adierazlearentzat siniste sendoak ziruditen horiez fidatzea. Hark, bere aldetik, izatearen eta salbazioaren klabe batzuk, baieztapen absolutu eta aginduzkoak, elkarbanatzen ditu gurekin teoriaran, esaterako: «[...] Estimaràs l'home singular / part damunt dels déus / i els homes plurals» (Bio: 66). Badirudi kontraesanen espiral batean sartu garela, ulertzen dugun arte erlatibismo horretaz baliatzea dela gizabanakoek mugarik gabeko askatasunez izan eta erabakitzeko duten berme bakarra; ez behin betiko erabakiak, baizik eta aldioro eta bata bestearen atzetik hartzen diren erabakiak. Egiak ezegonkortu eta zehaztasunetara eta esperientzia subjektiboaren izaera episodikora egokitzeko lasakeria komodin baten antzekoa da; eta lasakeria hori subjektuak bere buruari eta bere ziurtasunei ere aplikatzen die¹¹:

Caldria que tinguéssim sempre
obsessivament en compte, a l'estil de
tenir-ne, de tant saber-ho, una crostera
infectada, que tota referència a l'home la

OHARRAK

«[l'home té] / l'escairada i mineral condició de ser-ho / inapel·lablement / cada dia, / un / a / un, / un darrere l'altre» (BH, I, v. 35-41).

11 | Halaber, horren erakusgarri da Gabrielaren pertsonaia *Panorama amb dona* obran, baina prosaren eremuko. Errabia eta gorrotzoko egoera batetik abiatzen da. Halere, asko aldatuko da eta aurkariaren zitalkeriaz jabetuko da; izan ere, aurkari herriko jendea du eta ezin da haien mailan jarri. Rossellók baloreen erlatibitatearen ulermenaren adibide gisa deskribatzen du (Rosselló, 2005: 88). Ikuspegi horri esker, senarraren heriotzaren errudunen aurkako zilegizko mendekogogoa gainditzen du. Bere sentsazioekiko leialtasunetik abiatzen da goragoko egoera batetara ailegatzeko. Egoera horrek eraginda, herritik alde egin, herritarak arbuatu eta, harrotasunez, beste espazio batetara erretiroa hartuko du; Vinya Novara alegia, beretzako aproposa omen den lekura. Pertsonaia horrek irudikatzen duen besteekiko nagusitasuna erdiestearen kasua ni poetikoari pareka dakiok. Izan ere, biek egin dute beren bidea maitasun-esperientzian barrena, eta ulertu dute bizitzaren zentzua zertan datzan.

farem sempre, irremeiablement, en termes
relatius.
(PiC: 128)

Horrela, mota honetako baieztapenak: «Més principi tenc que el clar de no tenir-ne» (*LiB*: 160) barne-logika baten barruan azaldu behar dira. Horren arabera, erlatibismoa intuizio etikoaren gabezia ez ezik, bizitzaren esperimentaziotik eta agindu moral absolutisten kontrako neurriak hartzetik eratorritako ondorioekiko leialtasun totala¹² ere bada. Antzerako arrisku baten aurrean nia matxinatu egiten da: «Vull pecar molt i de totes les maneres, / a contrapèl de tots els manaments» (*PB*: 183). *Bekatu* eta *mandamendu* hitzen erabilerak hutsegite eta agindu kontzeptuak jasotzen dituen alteritate ideologiko baten existentzia definitzen du. Nia alteritate ideologiko horren disidente moduan eraikitzen da.

1.4. Alteritatea

Esandako guztiarengatik, transzendentzia, abstrakzioa eta absolutua alteritatearen garrantzizko osagaitzat zehaztu ditzakegu. Niak alteritatearen kontra ezberdintasun propioaren diskurtsoa inposatu nahi du. Alteritate hori oso erraz identifika dezakegu, alde batetik, diskurtso metafisiko platonikokristau batekin, guztia bitan banatu eta zeruko erreinua erreinu lurtarraren gainera jartzen duena; bestetik, katolikokontserbadorea izan litekeen moral batekin, sexualitatea eta gorputza estigmatizatzen dituen; hirugarrenez, errepresioaren eta kontrolaren balore politiko eta sozial batzuekin, frankismo eta frankismo ondoko garaiekin lotzen direnak (adibideak aurrerago ikusiko ditugu); eta azkenik, baita orokorrean bakarra eta absolutua den pentsamenduaren modelo batekin ere. Ikerketa honen asmoa ez da, ordea, literaturaz kanpoko eremuan korrelazioak menturatzea. Haatik, niak, alteritate horren aurrean, alternatiba bat aldarrikatzen duela interesatzen zaigu hemen. Alteritate hori intersubjektiboki onartzen da (niak mugiarazi nahi lukeen erdigune hipotetiko bat okupatzen du) eta zeharkako hiru fronte dauzka: gizatiarra, zeren eta gizabanakoa abstrakzioaren barnean galdu daiteke, erakusten den filantropia gorabehera: «[l'home] quan deixa de tenir un nom propi i es converteix en un corpuscle inserit dins la gran massa es converteix en una bèstia perillosa proveïda d'una infinita capacitat de fer mal» (Busquets i Querol, 1981: 32); metafisikoa, entelekiaren izenean gizakiaren autonomia eta erresponsabilitatea urritzen baitira: «precisament perquè és home se sent impulsat a elevar la seva condició sobre la de qualsevol possibilitat metafísica o teològica» (Rosselló, 1982: 26); eta epistemologiko eta moral, gizatasunarentzako erlatibismo moral bati jarraitzen diona – izan ere, erlatibismo hori ezeztatzeak ustezko ideia garbi eta berezkoaren zein harengandik eratorritako balore moral posibleen absolutismora leramake—. Laburbilduz, ezaugarri horiek batzen

OHARRAK

12 | Rierak Jaume Santandreu aipatzen du: «Crec que els tractats de moral i altres herbes / són els invents dels coixos / perquè els altres no corrin». Rieraren gogoeta poetikoan, diskurtsoa hausturazkoa da, kode moralaren ideiarekiko haustura eragiten baitu: «I és que aquí ja no hi ha tractats que hi valguin. Cal anar directe cap a l'home, per alliberar-li la persona urgentment [...]. Quin aire fresc, Jaume. Quin posat de llunyania el teu, enfront d'aquell terrible, cruelíssim catolicisme que, de petits, tan ocupat estava desxifrant, dent a dent, tota la maquinària del temor, que no li quedava temps per a parlar-nos prou de l'home» (Riera, 1970: 5-8).

dituen edozein ideologia niarentzako arrotza izango da, nia baita, bere aburuz, gizatasuna osatzen duen hori erdiesteko moduaren gradurik altuena erakusten duen gizakiaren modeloa. Ondoren ikusiko dugun bezalaxe, analisia diskurtsoaren (ni/zu pertsonak) eta historiaren (hirugarrentasun) arteko tentsio bezala formula daiteke, Benevisteren terminoetan. Esan beharrik ez dago, kasu honetan, historia edo testuinguru poetikokognitibo bateko diskurtso literario bati buruz ari garela. Diskurtso hori deskribatu berri dugun alteritate horretan datza eta alteritatearekiko harremanei esker finkatzen den niaz elementu poetiko gisa hitz egiten digu.

2. Pertsona-izenordeak

Que ningú no digui «l'altre» a un altre.
Que ningú no digui «jo» al seu nom.
(Blai Bonet, «GASPAR HAUSER. núm. 2»)

2.1. Zu izenordeari eta ez-pertsonari buruz

Alter den hura, beraz, ideologia manipulazaila bat zabaltzen dutenen ahotan jarritako diskurtso bat da eta gizabanakoa askatasunez aritzearen kontra egiten du. Diskurtso hori hedatzen duten pertsonak, otso hobbestarraren gizatasunik gabeko egoeran daudenak eta niak atzean uzten dituenak, hura/haiek izena hartzen dute; zuzeneko diskurtsorik ez duen hirugarren pertsona, ez-pertsona (Benevista, 1966), alegia. Aho betean esanda, alteritatea da gizagabetzen duen hura, gizakiari gizaki izatea eragozten diona. Hala, aurkari ideologikoa den heinean, buruzagiek eta mota guztietako manipulazailak erabiltzen dute, horiek norberaren autogobernuaren muga gainditu eta besteen garapen pertsonalerako aukeren kontra egiten dutenean:

No cal fer l'esforç
de voler,
ni pensar,
ni sentir:
ells ho fan en nom nostre.
(*PiC*: 120)

Halaber, murrizketa horretan «[...] aquells que han admès l'ofici / tan assenyalat / de conrear el prohibir» (*PiC*: 120) dira. Nolanahi ere, buruzagitza ideologiko eta arauemailearen gehiegikeriaren arazoa delako doktrina egia bakar moduan aurkeztean datza: «amb l'arrogància infinita del que està i es veu / tan segur del seu gest com de la data exacta / de naixença de la Veritat: la pròpia» (*PiC*: 119). Horregatik, nia aldendu egiten da:

Des d'aquest coster t'estim, no d'altra banda,
no des dels bancs amb respatller de les esglésies
reservats per a uns homes esveltíssims
que Déu supòs que estima més,
vora la cadira del cacic, des de la qual

OHARRAK

13 | El dialogisme és la noció bakhtiniana antònima del monologisme. Implica construir el discurs poètic en contínua interacció amb els discursos aliens (Bajtín, 1989 [1979]: 279).

ens quadriculen la fe i la fam amb un tira-ratlles
(PiC: 120)

Urruntze horretan, baina, niak nabarmen erabiltzen du alteritatea bere burua kokatzeko erreferentzia puntu gisa. Nia non ez den zehazten duen deskribapen apofatikoak niaren ideologiaren eta, haren ustez, alteritatearena den ideologiaren arteko dialogismoa ekarriko luke¹³. Era berean, niak erreferente positibo bat dauka: amodio librearen bizipen propioa (batez ere Nairekin), ezberdintasunaren ideologiaren kontrako adibide. Hona: «no comprenc ni de lluny / el secular anatema contra la carn, / la rara paradoxa dels gaudis anomenats prohibits, / la catalogació jeràrquica de les innobleses de la carn» (BH: 97). Argi ikusten da, berriz ere, hitzen jabetze bat jazo dela aurretiaz, egitateei balore konkretu bat ematen diena (haragia prestueza da alteritatearen ideologiaren arabera, baina niak kontrakoa dio eta adjektibo berari balio ironiko bat ematen dio). Gramatikalki, hirugarren pertsonak ezin du enuntziatu bat bere gain hartu, bere posizio naturala delokutiboa baita, hitz egiten eta entzuten ez duenarena. Halere, horrek ez du bere presentzia eragozten hipotestu moduan, zeina niak jasotzen duen eta zeinarekin hizketan jarduten duen.

Biografia (1974) obraz gero, nabarmen hedatzen da amodio-tipologia, eta maitaleen amodioaz haratago beste gertuko jendeari ere aplikatzen zaio. Naik beste gonbidatuekin elkarbanatuko du agertokia, hala-nola, familia eta lagunak: «Mumare, germà Toni, / per tots / l'amor» (Bio: 48). «Zu»-ak sartu dira eszenan, eta niarekin komunioan gu bihurtuko dira.

Paràbola i clam de la cosa humana (1974)¹⁴ lanean marraztu du Rierak hobekien «ni»-aren (ahots iragarlea), «zu»-aren (Nai) eta «gu»-aren (ni + zu + maite diren beste pertsona batzuk) rolen banaketa, horiek guztiak elkarren laguntzaz salba daitezkeen gizabanako batzuen talde batekoak izanik. Kategoria anibalenteago batean dago «zuek», «gu»-aren parte izan daitekeena, barne-testuinguruaren arabera. Bukatzeko, «haiek»-ak zehaztasun gehiagoz deskribatzen dira identitate alienatu gisa eta honezkero betirako ordeztuko dituzte «els noms d'aquells que sols són gent / i res tenen a veure amb els altres que ens salven» (PB: 212). Paratestuei dagokienez, egileak sailkapen bera erabili du *Biografia* obraren eskaintzan: «A tots quants heu assolit categoria de vosaltres, havent pogut no passar mai de just ser ells. I, entre tots, a Tu, que em tens engrunada la biografia» (Bio: 28).

2.2. Beste hirugarren pertsona bat

Errepertorioarekin bukatzeko, *Llibre de les Benaventurances* (1980) liburuan, alteritatea beste ikuspuntu batetik aztertzen da. Niak lehenago haiei (debekatzailleak, manipulatzailleak, etab.) aurre egin

OHARRAK

13 | Dialogismoa da monologismoaren nozio bajtinar antonimoa. Diskurtso poetikoa besteren diskurtsoekiko elkarrekintza etengabea eraikitzea dakar (Bajtín, 1989 [1979]: 279).

14 | *Paràbola i clam de la cosa humana* (1974) liburua espleziituenetarikotzat hartu da, salaketa eta errebelidiari dagokionez; nahiz eta Miquel Dolçek ohartarazten digun errebelidia Rieraren obra guztietan presente dagoela, modu batean zein bestean. Lehenbizikoa *Poemes a Nai* ezin intimoa: «el poeta, des del seu començ, esquarterava sense miraments tota una teoria de rutines, d'hàbits i de prejudicis» (Riera, 1979: 5-9). Alabaina, PiC obran poetak ondokoa egin du: «estableix en aquest context (els anys conflictius previs a la mort del dictador) un parèntesi necessari, més aspre i més sarcàstic en l'arrencada, per situar el protagonista en el món real i històric» eta horregatik idatzi du «fora del seu to habitual», (Díaz de Castro, 2003 [1979]: 11-24).

zien eta orain beste horiek, haiek mendean har ditzaten utzi dutenak (niak ez bezala, ez baita menderatzen utzi) defendatzen ditu. Azken horiek tradizioz besteren diskurtsoak hedatzen dituen aurreiritzien ondorioz marjinatuak izan dira, hain zuzen. Zorionekoak deritze (hitz probokatibo hori darabil) *status quo*ak gaitzetsitako ezaugarriren bat konpartitzeagatik alteritatearen eraginen biktimak izan direnei. Inork ez du kontuan hartu beren giza baliozkotasuna, ezta beren ezberdintasuna errespetatu ere. Adibide gisa, puritanismoak likits izatea leporatzen dien horiek: «Benaventurats aquells als qui trastorna / la més indefugible necessitat de tocar» (*LiB*: 158) edota gezurteroek gremiokoak: «Honor etern als mentiders! Embullen» (*LiB*: 163). Han alteritatea ideologia nagusi bezala definitzen da berriz ere, eta haren arabera likitsak eta gezurteroak (besteren artean) estigmatizagarriak dira. Niak haien defentsa egiten du, eta keinu berarekin onak eta gaiztoak bereizi eta orokortzen dituen ezein katalogazio forma salatzen du, zeren eta: «Jo els conec i els estim...» (*LiB*: 163). Izan ere, zuzeneko ezagutza horretatik abiatuta bakarrik epaitu daitezke: «és la gent més veraç, ho són [mentiders] per vici» (*LiB*: 163). Hala gezurteroak nola likitsak hirugarren pertsonak dira. Niak hirugarrentasun horren pean irudi bat ezartzen du eta irudi horrekin solidario da. Irudi horrek isla propio bat osa lezake niarentzat *haiek* direnen begietan, betiere kontuan hartuz beren zentralitate propiotik besteak *beste* bezala begiratzen dituztela. Erdigune eta periferien subertsio horrek pultsio barne-hartzailea, ia-ia humanitarioa, irudikatzen du. Pultsio horren subjektua prest dago aurreiritzi guztien gainetik maitagarri deritzon oro maitatzeko; era berean, bere burua iritzi orokorraren kontra dagoen erreboltarizat hartzen du.

2.3. Singularra eta pluralari buruz

Ikusi dugunez, nia harrapatuta dago maitatzeko, gizaki ezezaguna ezagutzeko, pertsonekin erkidetasunean egoteko eta diskurtso alternoa daramatenak baztertuz bere burua babesteko beharren artean. Intolerantzia hori, esan dugun moduan, niaren matxinadan gauzatzen da, bere patuaren jabea baita, nahiz eta sisifoarra izan: «Benaventurat aquell / que sempre ensopega amb la mateixa pedra» (*LiB*: 148). Izan ere, azken finean, ezin da aurrez zuzenduriko ibilbide gizatiarrik izan. Horregatik matxinatzen da nia eta ezetz dio. Camusen existentzialismoan bezala, gizabanakoaren askatasunaren defentsak zilegi egiten du gizabanakoak bere askatasunaren espazioa defendatu eta jarrera otzana matxinoarenarekin ordezkatzeko. *L'homme révolté* (Camus, 1951) liburuan bezala, bere ezetza baietza ere bada¹⁵:

Deixau-me decidir per quin pelatge
de bèstia humana
m'agrada dur eixerida l'espina

OHARRAK

15 | «Què és un home revoltat? Un home que diu no. Però si nega, no renuncia: és també un home que diu sí des del seu primer moviment. [...] el moviment de revolta es recolza, al mateix temps, en el recurs categòric d'una intrusió considerada intolerable i en la certitud confusa d'un bon dret» (Camus, 1981: 27).

i per quin almud de persona
em vull sagnar tot jo
(PiC: 108-9)

Hala baiezko batekin nola ezezkoarekin, jarrera hartu eta aurre egin behar zaio dominatzen saiatzen direnei, existentzia nahiz bizikidetzaren autogestionatzearen eskubidearekin bukatzen saiatzen direnei, alegia:

Així la veu, de cop i de per sempre,
d'una urpada feresta, deixaria un signe
indeleble, com una destrallada enmig del front,
de tots aquells que ens agafen per l'ansa
i ens arrosseguen lluny
del nostre estil de ser humans de pinte en ampla
agermanats i clars, escollidors i tranquils.
(PiC: 121)

Bazirudien eskubide indibidualen aldeko borroka gogoak niaren aldarrikapenen protagonismo osoa hartua zuela. Hala ere, tribuaren izenean hitz egiten entzun berri dugu eta horretarako lehendabiziko pertsona plurala erabili du; izan ere, badira eskubide kolektiboak gizabanakoarenaz haratago, identitate kulturalaren defentsa adibidez. Kasu horretan, nia atzerritarrari zuzentzen zaio: «A cadascun de vosaltres / que, tot sovint, volem ser terra / però no poble amb nosaltres» (PiC: 112). Eremu pribatuko kontuez aritzera eta beti berarengandik abiatuta hitz egitera ohitu gintuen ni horrek, orain, komunitate baten ordezkari bailitzan hitz egiten du. Argi dago: niaren matxinadaren erradikalismoak eskubide indibidualaren eta eskubide kolektiboaren arteko tentsioa sortu du. «Ni»-a «gu»-aren parte da, herria osatzen duten banakoen batuketa den heinean. Halere, plural horrek talde bati egiten badio erreferentzia, eta niak talde horren izenean hitz egiten badu (taldea bere diskurtso bakarraren barnean sartzen badu), taldearen identitatea abstrakzio huts bihurtu daiteke edota, agian, taldekide guztien iritzien pluraltasuna alboratu. Horrela, beste kode baten (tradizionala ez izanik ere) eramaile eta igorle gisa jokatzeko gizabanakoak duen zilegitasuna Camusek ohartarazi zuen bezala endekatu daiteke: errebeldea, behin irabazle suertatuta, zapaltzaile bihurtu daiteke. Díaz de Castroren proposamena soluzio horretatik urrun dago:

A obra sucesiva de Miquel Angel Riera (1930-1996) preséntasenos boxe como un conxunto de coherencia admirábel no que o poeta e mailo narrador obedecen a un impulso único de crear beleza na súa procura de sentidos á natureza paradóxica e fráxil dos seres humanos, á pugna contradictoria entre pensamento e corazón, entre o ser social e o ser íntimo, facetas inseparábeis da existencia de cada un. (Díaz de Castro, 2002: 9)

PiC obraren lehenengo poemetatik hasita aukera sorta guztia dakusagu hedaturik. Liburuari hasiera ematen dion piezak zera

aldarrikatzen du: «deixau-me ser qui som» (PiC: 109). Askatasun arduratsuz aukeratu ahal izateko eskubide pertsonalaren eskaera da: «Deixau-me que m'equivoqui jo tot sol i de per ampla / i que acuradament esculli jo el lloc perfecte / on engrunar-me els dits i l'ull del créixer» (PiC: 108). Il poema honela hasten da: «També vosaltres, / prohoms, potser déus, que teniu a cura / el regiment de la cosa pública» (PiC: 110). Berriro ere eskatzen du den bezalakoa izaten utz diezaioten, oraingoan maila intimoaz haratago maila publikoago eta politikoago batean. Bestetik, bere ustezko autoritatea zalantzan ipintzen du eta horretarako nia hirugarren pertsona singularrera eramaten du. Aipatutako suharrarekin edota gezurtiarekin bezala, utz iezaiozue den bezalakoa izaten:

Però heus aquí el rebel,
l'ingrat que es palpa el cos i es destria persona
i us gosa a dir, prohoms,
que el deixeu ser com és
també vosaltres.
(PiC: 111)

Hirugarren piezak dio «deixau-nos ser qui som» (PiC: 113): komunitate kohesionatua azpimarratzen du, eta bigarren pertsona pluralak integraturik ez daudenak ordezkatzeko ditu. Zabaldut egin da: «El jo s'havia d'unir al nosaltres per aconseguir configurar-se millor com a individu amb dimensions, per ser més jo, definitivament, des de l'assumpció de la companyia dels altres» (Díaz de Castro, 2003: 14). Ideia hori laugarren poematik aurrera indartzen da, non mezu filosofikoa sofistikuatua bihurtzen den: lehenengo pertsona singularrak berriro ere «zuek» dio, baina izenorde hori, orain arte «haiek»-az ari zena, «gu»-az ari da orain. Pertsona-deixiak anbigua dirudi, baina, egia esan, zuzeneko deia delako soilik erabiltzen da «zuek». Kasu horretan, juntagailu adbertsatiboak eta adberbiozko osagarriak ahalbidetzen dute nia nori zuzentzen zaion antzematea: «però vosaltres, no, [...] deixau-me ser qui sou» (PiC: 114, 116). Elkarren artean integratzen dira hasierako diskurtsoan niaren parte ez zen hori («deixau-me ser qui som») eta gero halanola gehitu den hori. Egitate hori, horratik, ez da konpontzen niaren periferiatik erdiguneranzko mugimenduaren susmoarekin soilik. Haatik, kontaktua erradikalizatzeko modu bat da, pertsonen arteko kontaminazio antzeko bat bihurtzen den arte, bata bestearengan ematen den errekonozimendu eta onarpena den horren isuraldatzea, alegia. Aitzindua zuen:

Us cerc i em trob a mi.
la condició
meva
fa grau
de vosaltres
(Bio: 55)

«Zuek» horien bidez niaren identitatea aberasten duen iragazkortasunak ni/bestea dialektika disolbatu delako susmoa piztu dezake, gizabanakoa definitzen duten mugen ezereztearekin batera. Halere, halako elkar ulertzea pertsona zehatz eta «limitades»-en artean bakarrik eman daiteke. Horrexegatik, subjektuaren kontzeptuak sendotasunari eusten dio eta ez da arrazoimenaren oinarrian egonkor dagoen ideia bat izateari uzteko bezainbeste likidotzen. Izan ere, aurreratu genuen bezala, niak inklusioaren artea eskusioarena bezainbat jorratzen du: «No vull ser més com sou, una desgràcia / d'homúnculs desinflatats i reticents» (*PB*: 183). Beharrezkoa da gogoratzea niaren independentzia baldintza bat dela, eta nia «besteren-haiek» haiekiko desadostasunez adierazten ikusi dugun arren, ez duela onartzen kritikatu izatea. Horrekin guztiarekin, badirudi *bestea* maitatzeko norberak den bezalakoa izan behar duela: «La humanitat i jo som una sola cosa. Però la conec i l'entenc des de mi, necessàriament. Per tant, si la vull servir hauré de recórrer a servir-me a mi mateix» (Rosselló, 1982: 279). Eta pentsamendu poetikotik bertora: «No us podré servir si no em serviu / deixant-me ser qui som» (*PiC*: 107).

3. Ondorioak

Rieraren mundu literarioan bestearen papera garrantzizkoa da, zeren eta niak deskribatu, defendatu eta bere buruaren adibidearen bidez azaltzen duen gizatasunaren ikuspegi hori motibatzen duena ordezkaten du. Izan ere, alteritate gizakiak bere gain hartu ezin dituen ideiez osatutako diskurtsoa da, hau da, niaren kontrako eraso izan gabe niak bere egin ezin dituen ideiei multzoa (jainko sortzailearen ideia, moral unibertsalarena, egia absolutuena, etab.). Horren aurrean, niak ezberdintasunaren ideologia ordezkaten du: esperientzian, gorputzean eta gizabanako konkretu, libre, historiko eta ezegonkorrean oinarritutako munduaren ezagutza (azken finean, gizakiari gizaki gisa salbatzeko bidea irekiko liokeen hori guztia), ariketa etiko propio eta aberasgarri honen bidez: «[el] desesperat amor per la carn humana» (*Bio*: 50).

Ikusi dugun bezala, alteritate horren funtzionamenduak bi puntu finkatzen ditu. Batetik, ahots disidente eta periferikodun niaren enuntziatua ematen den egoera poetikoan menderatzailea eta eratzzailea da alteritate hori. Bestetik, hedatzen duen gizagabetzea ez-pertsonak helarazitakoa izanen da. Hala, ez-pertsonak dira, besteak beste: «polític malgirbat d'espínada», «jutge compromès», eta «guaita el món des d'un balcó d'argent» (*Bio*: 39) egiten duen kalonjea.

Lehenengo puntuari dagokionez, hau da, erdiguneko eta periferiako rolen arteko erlazioari dagokionez, nia bazterrean kokatutako

errebeldea izateak eta, batzuetan, predikatzaile tonua hartu edo kolektibo baten izenean hitz egiteak haustura poetiken potentzialtasun klasikoa susmatzera garamatza, bazterretik erdiguneranzko desplazamendua egitera, alegia.

Hain zuzen, Díaz de Castro gu hartaz lagunartean niago izateko modu gisa mintzatu denean, ez zirudien niak, talde baten parte sentitzean, pluralean hitz egin beharraren arazo filosofikoa konpontzen zenik. Horrek hainbat ahots batean biltzera eta hori erreferente bihurtzera darama: zentralitate gehiagoko egoera baterako pausua, atxikimenduaren bidez. Badira bi argumentu poetiko inkongruentzia hori biguntzen dutenak. Batetik, erlatibismoa. Niak ohartarazten gaitu erlatibismo horri jarraiki interpretatu behar dugula, eta horrexek azaltzen dituela kontraesanak. Bestetik, identitateen kontaminazio originala. Horrek oso modu berezian konbinatzen ditu singularra eta plurala: «cop en sec comprenem / que la contemplació d'aquella criatura ens ha fet un empelt, / que la seva permanència en nosaltres és ja irreversible» (PB: 193-4)¹⁶. Eta, paradoxaz, «l'acte de posar / la primera pedra de ser jo mateix» (PiC: 115) egiteko, mugak zeharkatzeko modukoak bihurtzea garrantzitsua da. Gizabanakoen parte hartze horri esker –ez borondate orokortzaileari esker– hitz egin daiteke pluralean.

Maitasunarengatik berriro ere bere tokia hartzeak (*re-ligare*) bigarren puntura garamatza: niak filantropia asaldatua (gizakiaren onarpena, nahiz eta berezkotasun erlatiboa izan: orain aingeru, orain otso) eta ez-pertsonen duten gizabanakoaren gizagabetzearekiko intolerantzia konbinatzen ditu. Tentsio horren arabera, bestearekiko harremana niaren amodio eta arbuioaz osatutako mugimendu dinamiko eta konplexu batean oinarrituko da: «Ja sé que us necessit, però deixau-me / tota per a mi la tasca de desentotsolar-me» (PiC: 108). Biak ala biak niaren eta ez-niaren arteko erlazioak ulertzeko modu originalak dira.

Molde inklusiboari dagokionez, pertsonen buruz ari bagara alteritatea erlatiboa da; nia eta bestea maitatzeko gai direnean, beren arteko mugak gainezar baitaitezke. Naik, adibidez, zu enuntziatzaile kideak, nia baieztatu eta hedatzen du: «Quan el contagi teu em deixi blava / la carn del meu fervor, i la meva vida / feta un per-mor-de-tu, ben tuejada...» (PN: 24).

Molde eksklusiboari dagokionez, diskurtso dialogiko bat ekartzen du alteritate menderaezinarekin, hori ideologia menderatzailea den heinean. Niak itzuri egin gabe defenditzen du bere burua eta diskurtso propioa sustatzeko berrerabiltzen du alteritatea. Paradigma intertestual baten arabera (Kristeva, 1969), esan dezakegu alteritateak elementu poetiko gisa funtzionatzen duela. Hain zuzen, niaren gogoaren artificioan dagoen beste guztien gaineko hipotestu

OHARRAK

16 | Adibide gehiago: «heus aquí un home / que de sobte té un ressò / i ens mira, / ens mira i ens veu, / i comença / a fugir d'ell cap a nosaltres» (Bio, V, v. 52-57), eta: «Que aquest cos que tu ets sigui jo sense perdre / ni l'aire de distant ni el to de ser distint, / em fa sentir molt viu...» (Bio, V, v. 13-15).

gisa funtzionatzen du eta bere burua salatzen du ahotsak harilkatzen dituen sare testualean. Hipotestua nabarmentzeko estrategiak askotarikoak dira. Hasteko, enuntziatuan besteren enuntziatuak azpimarratzea eta salatzea; baina baita besteren hitzaren jabe egin eta birsemantizatzea ere. Horrek binomioak mantendu beharra dakar. Adibidez, *homos/theos* binomioan asmoa ez da hierarkiak ezabatzea: niak jainkoaren fedea eta supremazia ordezkatzeko dituen saretan, baina gizakiaren fede eta supremazia batekin betiere. Bikotea ez da ezereztan, irauli baizik. Ukitu ezineko diskurtsoaren karga ideologikoak gizakia ipintzen du goi-goian. Bataren eta bestearen osagaiak kutsatu egiten dira (gizakiak ezaugarri jainkotiarrek bereganatzen ditu) eta jainkoaren tradiziozko ikusmoldeak, niaren hitzetan, mendean hartu beharreko eta izen ona galdutako entitate legez bizirauten du, osotara besteratua.

Beste binomio interesgarri bat konkretua eta abstraktua aurrez aurre jartzen dituen da. Gizakiari aplikatuz gero, gizabanako/gizateria gisa itzuliko litzateke. Orduan, bada, nolatan jo daiteke asmo txarrekoat «humanitat» hitzaren erabilera (gizateriaz orokorrean hitz egitea, «d'estimar-la i, al damunt, fer-ne bandera / és un terrible estil / de no passar comptes amb l'home» (*BH*: 87)) eta, aldiz, «condició humana» adierazpidea lasaitasun osoz erabili? Rossellók posizionamendu horren problematikari erreparatzen dio, eta ohartarazten du niak abstrakzioen kontra dagoela dioela eta, aldi berean, ezin duela kontzeptu orokorrean erabilera ekidin bere adierazpenean (Rosselló, 1982: 32)¹⁷. Badira indukzio bidezko soluzioa proposatu duten kritikoak: «el crit de la condició humana no es fa des de l'abstracció especulativa, sinó des d'una concreció històrica finalment estilitzada» (Llorca, 1995: 15). Estilizazio horrek, ordea, erradikalki behin behinekoa lirudike; izan ere, edozein ziurtasunek halabeharrez une batekoa eta igarokorra behar luke. Rieraren erlatibismoaren erradikalismo subertsiboak nia dedukziozkoa izan ezin dadin eragiten du, ezin baitu ezein premisa unibertsal gauza zehatzen gainean ezarri; baina indukziozkoa ezta ere, ez baitu nahi gauza zehatzetatik printzipio orokorrik estrapolatu ezta bere doktrina propiotik ere; eta horregatik da garrantzitsua bere buruari ezarritako erlatibismoa. Rierak erlatibismoarako Bajtinek dialogismoarako aldarrikatzen zuen hura aldarrikatzen du: egia absolutu baten ezinezkotasuna (Todorov, 1984: 86-87), alegia. Itxurazko soluziorik eza, hain zuzen, ez da nihilismo ezkor bat, baizik eta gizakia horrelaxe, den bezala (niak badela dioen bezala) onartzea. Berrero ere, alteritatea ez da suntsitzen, baizik eta ideologikoki gutxiagotu egiten da, kritikatu eta kontraproposamen bat aldarrikatzeko erabili.

Horregatik guztiagatik, esan dezakegu niaren kontzientzia beste proposamen antitetiko batzuekin alderatuz eratzen dela: nia erlatibista, zehatza, mundutarra, gorpuzduna, askea eta errebeldea da, alteritatea absolutista, abstraktua, trazedentea, orokortzaile,

OHARRAK

17 | Rierak kontu hori jorratzen du, eta azaltzen du ezen «el sentido de la convivencia establece lógicamente unos puntos de referencia porque el hombre siempre tiende a dimensionar actitudes y convertirlas en mitos a fin de estrapolarlas de su vida cotidiana y que le sirvan como punto de referencia» (Llorca, 1990).

dominatzailea eta dominantea delako. Nia eta bestea aurrez aurre jartzen dituen dialektika zaharrak oraindik ere funtzionatzen du horrelako kasu batean, non subjektu-substantziaren figurak irmo eta indartsu dirauen.

Rieraren poesia-ekoizpenak batere esperimentatzailea ez den molde klasizista bat aurkezten du eta ez du Europak XX. mendearen bigarren erdian eskaintzen zituen kritika-estrategiarik erakusten; halere, hipertestualitatea, aipua, dialogismoa, begirada dialektikoa edota fenomenologia bezalako kontzeptu teorikoekin barrendu daiteke. Kategoria horiek ekosistema poetiko beraren menpeko dira, eta modu desorekatuan dauden ekosistema hartako diskurtsoei buruzko analisisian sakontzen laguntzen digute. Izan ere, niak alteritatea behar du bere gogoaren testuinguruaren parte bezala, eta baita beretu egiten duen mintzairaren agente konnotatzaile gisa ere. Behin eta berriz errepikatuko dugu, ordea, hori horrela dela, ni poetikoa ez delako inoiz osotara dekonstruitzen ez eta disolbatzen ere (gizabanakoen parte hartzearen berrikuntza ekarri eta erlatibismoa predikatzen duen arren).

Azken batean, ni poetikoa subjektu gisa deskribatzen duen barne mekanismo poetikoak batasun estrukturala mantendu egiten du, nahiz eta parte hartzen duten beste ahots batzuk barneratzen zaizkion, eta horiek osatu eta kontrajarri egiten duten. Jakina, aurkezten zaigun moduan, subjektu errebeldeak gizonezkoa, heterosexuala, egozentrikoa, puztua, sakralizatua, substantzialista eta esentziala izatera jotzen du. Subjektu postdialektiko bateranzko pausua, bestea gabe, malgua, arina eta postnartzizista, urruti dago Rieraren poetikan. Gizabanakoek izaera eta jokamolde aldakorra dutela esan ziguten arren, nia gizatasun eredu gisa aurkezten zaigu oraindik ere; eta eredu horrek ezaugarri argi eta beharrezko batzuk ditu. Ereduaren ahotsa periferiako heroi inkonformista batena da, baina bere baitan zentratua eta bere diskurtsoaren anbizio handiko erdigunean ongi errotuta dago.



Bibliografia

- ARBONA, A. (2004): *La poesia de Miquel Àngel Riera i Miquel Bauçà*, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor.
- BAJTÍN, M. (1982 [1979]): *Estética de la creación verbal*, Mèxic: Siglo XXI.
- BAJTÍN, M. (1989 [1975]): *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.
- BENVENISTE, É. (1966): *Problèmes de linguistique générale*, París: Gallimard.
- BUSQUETS, L. i QUEROL, C. (1981): «Miquel Àngel Riera, ressò humà i generós», *El Correo Catalán*.
- CAMUS, A. (1986): *L'home revoltat*, Joan Fuster i Josep Palacios (trad.), Barcelona: Laia.
- COMPAGNON, A. (1979): *La seconde main ou le travail de la Citation*, París: Seuil.
- DÍAZ DE CASTRO, F. (2002): «Prólogo» a Riera, M. À. (aut.), *Antoloxía poética*, Santiago de Compostela: Espiral Maior, 9-32.
- DÍAZ DE CASTRO, F. (2003 [1979]) «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Paràbola i clam de la cosa humana*, Palma de Mallorca: Consell de Mallorca, 11-24.
- DOLÇ, M. (1974): «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Paràbola i clam de la cosa humana*, Palma de Mallorca: Llibres Turmeda, 5-9. [Reproduït a: *Tots els poemes (1957-1981)*].
- DOLÇ, M. «El ciclo novelístico de Miquel Àngel Riera». *La Vanguardia*, 3/5/1979.
- FEUERBACH, L. «La esencia del cristianismo», Biblioteca virtual Antorcha, <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/esencia/indice.html>, [20/06/2012].
- GONZÁLEZ, A. «Notas sobre la alteridad en Feuerbach», *Pensamiento*, 193, 117-130, <<http://www.praxeologia.org/feuerbach97.html>>, [20/06/2012].
- HEGEL, M. (1973) *Lógica*. Primera parte, XCI, Zusatz - XCII, Zusatz, Madrid: Ricardo Aguilera.
- JIMÉNEZ, J. «La humanización de la Lingüística estructural: Los problemas de Lingüística general de Émile Benveniste», *Tonos*, 7, <<http://www.um.es/tonosdigital/znum7/peri/peri.htm>>, [18/06/2012].
- KRISTEVA, J. (1978 [1969]): *Sèmeiòtikè = Semiòtica*, Madrid: Fundamentos.
- LLOMPART, J. M. (1964): *La literatura moderna a les Illes Balears*, Palma de Mallorca: Editorial Moll.
- LLOMPART, J. M. (1965): «Pròleg» a Riera, M. À. (aut.), *Poemes a Nai*, Palma de Mallorca: Daedalus, 5-11. [Reproduït a: *Tots els poemes (1957-1981)*].
- LLORCA, V. (1990): «La insularidad de Miquel Àngel Riera», *El Día 16 de Baleares*.
- LLORCA, V. (1995): *Salvar-se en la paraula. La novel·lística de Miquel Àngel Riera*, Barcelona: Edicions 62.
- MAINGUENEAU, D. (1996): «El ethos y la voz de lo escrito», *Versión*, 6, 78-92.
- MAINGUENEAU, D. (2004): «“Situación de enunciación” o “situación de comunicación”?», *Discurso*, 3, núm 5, <http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5_Art_Mangueneau.htm>, [10/06/2012].
- MARTÍNEZ, R. D. (2007): «Elements de la teoria per una lectura del discurs experimental. Entre sistema de coneixement universal i pràctica subversiva particularista» a Pons, M. (ed.), *Textualisme i subversió: Formes i condicions de la narrativa experimental catalana (1970-1985)*, Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 381-421.
- NADAL, C. (2000): *El sistema de valors existencials, ètics i estètics en l'obra poètica completa de Miquel Àngel Riera*, Barcelona: Institut Universitari de Cultura (UPF), [Projecte de treball de recerca ECLAP].
- RIERA, M. À. (1970): «Bitllet d'urgència, abans d'encetar el llibre», *Dos pams d'home*, Palma: Cort, 5-8.

- ROSSELLÓ, P. (1980): «Pròleg» a Pàmies, J., *Cançons de la nit benigna*, Tià de Sa Real, 4. Manacor: Ajuntament de Manacor, 7.
- ROSSELLÓ, P. (1981): «La religió i l'obra de Miquel Àngel Riera», *Affar*, 1, 119-128.
- ROSSELLÓ, P. (1982): *L'escriptura de l'home. Introducció a l'obra literària de Miquel Àngel Riera*, Palma de Mallorca: Obra Cultural Balear i Universitat de Palma de Mallorca.
- ROSSELLÓ, P. (1997): «Amb la gràcia dels déus inaccessibles», *Lletra de canvi*, 40-43.
- ROSSELLÓ, P. (1999): «Alguns ressons de l'Escola Mallorquina en la poesia de Miquel Àngel Riera», *Revista de L'Alguer* 10, 199-208.
- ROSSELLÓ, P. (2002): *La meva experiència creativa i altres escrits*, Palma: Fundació Sa Nostra.
- TODOROV, T. (2005 [1984]): *Crítica de la crítica*, Barcelona: Editorial Paidós.
- TRIADÚ, J. (1979): «Miquel Àngel Riera: matèria de Mallorca», *Avui* [Reproduït a: *La claror que us don...* Palma de Mallorca: Fundació Sa Nostra, 1996].
- VIDAL, J. (1993): «Poesia a Mallorca del 1936 al 1960», *Estudis de literatura catalana contemporània*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 177-209.