

Michał Belina\*, Maria Boguszewicz\*\*

# *Cuntas de la Tierra de las Faias* Antónia Bárbola Alvesa jako przykład językowo-kulturowych strategii budowania tożsamości „małych narodów”

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2019.025>

**Streszczenie:** Ziemia Mirandyjska jest niewielkim regionem we wschodniej Portugalii usytuowanym przy granicy hiszpańskiej, który zdołał zachować odrębny język i stworzyć w nim literaturę piękną. Jednym z najbardziej znanych i cenionych badaczy tej kultury jest António Bárbolo Alves, który jest także autorem dwóch zbiorów baśni literackich. Celem artykułu jest zbadanie w perspektywie kulturoznawczej i językoznawczej jednego z nich, *Cuntas de la Tierra de las Faias*, jako przykładu budowania tożsamości etnicznej na poziomie języka pisanego. Fakt, iż autor jest jednocześnie profesorem akademickim, sprawia, że w sposób świadomy używa języka i jego celem jest implantacja elementów ideologicznych w tekście. W związku z tym aplikujemy w interpretacji zarówno metody literaturoznawcze, jak i językoznawcze, a nawet kulturoznawcze. W pierwszej części tekstu definiujemy, czym jest baśń i jakie są jej funkcje społeczne. Ponadto określamy, czym jest kultura mniejszościowa i literatura mniejsza. Na koniec stosujemy językoznawcze techniki analizy, które zestawiamy z funkcją kulturową bajki oraz kontekstem kultury lokalnej. W wyniku zaproponowanej analizy wykazujemy, jakie strategie przyjmują „małe narody” w celu podtrzymania i podkreślenia swojej odrębności kulturowej.

**Słowa kluczowe:** Ziemia Mirandyjska, język mirandyjski, baśń, kultura ludowa, pogranicze

---

\* Doktorant w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się językami mniejszościowymi Półwyspu Iberyjskiego, a w szczególności kwestią języka mirandyjskiego.

E-mail: [belina.mich@gmail.com](mailto:belina.mich@gmail.com) | ORCID: 0000-0002-1096-5856.

\*\* Adiunkt w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalizuje się w różnorodności językowej i kulturowej Półwyspu Iberyjskiego.

E-mail: [m.boguszewicz@uw.edu.pl](mailto:m.boguszewicz@uw.edu.pl) | ORCID: 0000-0002-4042-2844.

# *Cuntas de la Tierra de las Faias* by António Bárbolo Alves as an Example of Linguistic and Cultural Strategies Employed for the Creation of Identity of “Small Nations”

**Abstract:** The Mirandese Region is a small region in eastern Portugal situated on the Spanish border, whose population has managed to maintain a distinct language and create literary works in that language. One of the most known and respected researchers of this culture is António Bárbolo Alves, who is also the author of two collections of literary fairy tales. The aim of this paper is to examine in the cultural and linguistic perspectives of one of them, *Cuntas de la Tierra de las Faias*, as an example of creation of an ethnic identity at the level of the written language. The fact that the author is also an academic professor leads to his conscious language choices and to his purpose being the implantation of ideological elements in the text. Therefore, we apply both the literary and linguistic methods in our analysis. In the first part of the paper we define the genre of fairy tale and its social functions; in the second part, we apply linguistic tools as our means of analysis; and finally, we employ both techniques combined in indicating the cultural function of the fairy tale and the context of the local culture. As a result of the proposed analysis, we will show what strategies can be adopted by “small nations” in order to uphold and emphasize their cultural distinctiveness.

**Keywords:** Mirandese Region, Mirandese Language, fairy tale, folk culture, borderlands

Ziemia Mirandyjska (La Tierra de Miranda) to obszar należący administracyjnie do regionu Alto Trás-os-Montes w północno-wschodniej Portugalii.

Mirandyjski jest jedynym, obok portugalskiego, językiem urzędowym tego państwa. Jak wiele języków „mniejszościowych”, był on przekazywany głównie ustnie z pokolenia na pokolenie. W związku z tym nie zdołał wykształcić bogatej spuścizny w postaci literatury. Niemniej w ostatnim stuleciu powstało wiele dzieł spisanych w tym języku. Jednymi z nich są opowiadania, tzw. *cuntas*, przekazywane młodszemu pokoleniom przez te starsze. Zachowało się w nich wiele wierzeń i tradycji społeczności mirandyjskiej.

*Cuntas de la Tierra de las Faias* António Bárbola Alvesa jest zbiorem opowiadań inspirowanych tradycyjnymi podaniami Ziemi Mirandyjskich. W niniejszym artykule podjęliśmy się analizy językoznawczej zamieszczonych w tomie tekstów. Interesowało nas, w jaki sposób przytoczone utwory łączą się z tradycyjnym ujęciem baśni w kulturze ludowej. Zdecydowaliśmy się na zbadanie ich warstwy językowej, żeby wykazać, jak na tym elementarnym poziomie opowieści realizuje się proces komunikacji pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Wnioski z tak pomyślanej analizy pozwalają zrozumieć złożoną relację języka, kultury i tożsamości właściwą dla tzw. małych narodów.

# Baśń i jej odbiorca w kulturze mniejszościowej

Z punktu widzenia analizy językowej, jakiej się podjęliśmy, dwie najistotniejsze cechy położenia geograficznego Ziem Mirandyjskich to ich peryferyjność względem „narodowego” centrum oraz naturalna bariera stworzona przez góry. Pierwszy czynnik nadaje temu terytorium charakter pogranicza, niezwykle ważnego z perspektywy tożsamościowej. Drugi czyni kulturę badanego miejsca bardziej odporną na asymilację i wpływy dominującego centrum (Belina 2015: 78).

Jak zaznacza Jacek Bednarski (2014: 16), „pojęcie »region« ma dziś właściwie charakter worka bez dna, w który można włożyć bardzo różne terytorialne byty, wyodrębnione na podstawie rozmaitych kryteriów”. Dodatkowo, jak zauważa ten sam autor, owe kryteria mogą, i z reguły są, zmienne i przejściowe, zależne od kontekstu społeczno-politycznego czy potrzeb definiującego (ibid.: 24). Sytuacja ta jest szczególnie częsta w przypadku regionów granicznych, do jakich należy La Tierra de Miranda. W ujęciu kulturowym, a także etnicznym, granice administracyjne są kryterium zasadniczo mało użytecznym. Świadczą o tym liczne badania etnograficzne przeprowadzane regularnie na tego typu terenach. Za przykład może posłużyć analiza pogranicza śląsko-malopolskiego, przeprowadzona przez Ewę Baniowską-Kopacz (2014). W przedstawionym przypadku dawna, historyczna granica w latach siedemdziesiątych została zastąpiona nowym podziałem administracyjnym. Jednakże, jak wykazuje Baniowska-Kopacz w swoich badaniach, nie wpłynęło to na kulturowe jej postrzeganie, jako że mieszkańcy omawianych regionów nadal identyfikowali się z tradycyjnym układem terytorialnym (ibid.: 178). Na gruncie iberyjskim podobną sytuację można zaobserwować na pograniczu hiszpańsko-portugalskim, gdzie, jak pisze Manuel Simón Viola Morato (2006: 1248), granica państwowa nigdy nie stanowiła rzeczywistej bariery. Przeciwnie, podobnie jak w przypadku Ziem Mirandyjskich, stworzyła tam specyficzne warunki, które w połączeniu z sąsiedztwem językowym hiszpańskiego i portugalskiego, jak również z faktem izolacji geograficznej, zaowocowały kulturową i tożsamościową odrębnością.

Oba przykłady jasno wskazują na wagę czynników historycznych i kulturowych w definiowaniu regionu, zwłaszcza w przypadku pogranicza. Podobnie jak dwujęzyczność mieszkańców we wspomnianej strefie przygranicznej hiszpańsko-portugalskiej, postrzegana zresztą jako automatyczna i naturalna (ibid.), w obszarze mirandyjskim kwestia językowa ma znaczenie kluczowe dla identyfikacji kulturowej i etnicznej. Mirandyjski został po raz pierwszy opisany i sklasyfikowany jako dialekt pod koniec XIX wieku za sprawą José de Vasconcelosa (Belina 2015: 78). Obecnie mirandyjski stanowi w Portugalii jedyny język urzędowy obok portugalskiego. Choć odrębny język nie jest bynajmniej warunkiem koniecznym do zaistnienia tożsamości etnicznej czy nawet narodowej (Jagiello 2001: 94), może on stanowić, i zwykle stanowi, podstawę do identyfikacji grupowej. Problem klasyfikacji wspólnoty jako mniejszości narodowej czy etnicznej nie jest ani nowy, ani rozwiązany. Spory dotyczące definicji grupy etnicznej i mniejszości narodowej są często natury bardziej politycznej niż kulturowej, historycznej czy językowej. W związku z tym, bez podejmowania polemiki toczącej się wokół tych pojęć, ograniczymy się jedynie do stwierdzenia, że

ludność Ziem Mirandyjskich jest postrzegana zarówno przez innych, jak i przez samych siebie jako „różna” kulturowo i językowo. Jak stwierdza Michał Jagiełło:

[...] istniały i nadal istnieją grupy ludzi o nie do końca sprecyzowanej świadomości narodowej, co prowadzi albo do milczącej zgody na włączenie do narodowości dominującej w państwie zamieszkania, albo do zamykania się w obrębie „tutejszości”, czyli do identyfikacji ze swoją ojcowizną i małym regionem bez ostatecznego odpowiadania na pytanie o przynależność narodową (ibid.: 93).

Na potrzeby tego artykułu uznamy więc, że tożsamość mirandyjska jest wyrazem przywiązania do terytorium La Tierra de Miranda rozumianym jako przestrzeń historyczno-kulturowa, a nie czysto geograficzna czy administracyjna.

Zarysowaną powyżej charakterystykę należy wzbogacić o jeszcze jeden element, niezwykle ważny dla budowania tożsamości regionalnej. Podobnie jak większość kultur mniejszościowych, kultura Ziem Mirandyjskich zależała od ustnego przekazu tradycji. Odcięcie od świata i rolniczy charakter regionu wpłynęły negatywnie na jego rozwój gospodarczy, a co za tym idzie – również na jego postrzeganie przez mieszkańców reszty kraju. Mirandyjczycy byli uważani za niepiśmiennych, przesądnych i zacofanych chłopów, a ich kultury nie doceniano lub po prostu ignorowano ją. Tego rodzaju piętno skutkowało przyswojeniem sobie negatywnego obrazu własnej wspólnoty. Zjawisko to jest określane na różny sposób, my zaadoptujemy tu proponowaną przez Brunona Synaka (1998: 71) „samonienawiść”.

W dobie dziewiętnastowiecznego ruchu odrodzeniowego, który ogarnął całą Europę i jej „małe narody”, obierano rozmaite strategie wobec dominującej większości. W przypadku społeczności dotkniętych samonienawiścią najważniejszym zadaniem odrodzeniowych ruchów regionalnych było nie tyle podnoszenie postulatów politycznych, ile nobilitacja rodzimej kultury i języka. Na Półwyspie Iberyjskim takie procesy zaszły na terenie Galicji i Kraju Basków, a także, choć w mniejszym stopniu, Katalonii<sup>1</sup>. Inspiratorzy tych ruchów, a więc elita intelektualna i artystyczna, starali się zmienić krzywdzący obraz wspomnianych obszarów, tworząc podwaliny pod kulturę wysoką i odcinając się od tradycyjnych korzeni.

Powyzsze zjawiska są dobrze zbadane i opisane w literaturze przedmiotu<sup>2</sup>. O wiele mniej uwagi natomiast poświęcono strategiom właściwym grupom, które były rzeczywistymi „naturalnymi” nośnikami rodzinnych tradycji. Bardzo ciekawe w tym względzie jest studium przypadku powiatu<sup>3</sup> Las Hurdes w zachodniej Hiszpanii, położonego niedaleko granicy portugalskiej. Jak wynika z projektu zrealizowanego przez Marię José Vega Ramos w 1986 roku, kultura ludowa wypracowała specyficzne taktyki wobec wrogiego nastawienia otoczenia i samonienawiści wewnątrz własnej wspólnoty. Vega Ramos zanalizowała zaadaptowane przez mieszkańców Las Hurdes podania ludowe o szerszym zasięgu i zauważyła, że negatywne cechy ludzkie, indywidualne czy grupowe, w miejscowych wersjach zostały zmarginalizowane na rzecz pozytywnego wizerunku „swojego”, który jest bohate-

<sup>1</sup> Przypadek Katalonii jest o tyle specyficzny, że w tym regionie ruch narodowy zyskał poparcie bogatej klasy średniej i był narzędziem walki politycznej i nacisków gospodarczych w starciu z Madrytem. Odrodzenie kulturowe w Katalonii oczywiście wystąpiło i to w bardzo silnym stopniu, jednak kultura katalońska nie wymagała podobnych zabiegów jak w Galicji i Kraju Basków.

<sup>2</sup> Temu zagadnieniu poświęciłam kilka swoich publikacji w latach 2009–2015. W języku polskim dostępne są dwa rozdziały tomów 1 i 2 serii „Literatury mniejsze” *Europy romańskiej* (Loba et al. 2012, 2015).

<sup>3</sup> *Comarca*, co jest odpowiednikiem administracyjnym polskiego powiatu.

rem opowieści. Analogicznie do *casusu* Ziemi Mirandyjskiej, Las Hurdes były naznaczone piętnem regionu zacofanego, a jego mieszkańcy postrzegani jako ciemny lud (Vega Ramos 1986: 341–342).

Baśnie, a do takich należałoby zaliczyć *Cuntas de la Tierra de las Faias* Antónia Bárbola Alvesa, wbrew pozorom nie są wcale gatunkiem łatwym do zdefiniowania, zwłaszcza w świetle współczesnych ujęć teoretycznych, a także wobec hybrydyzacji samej formy. Maria Molicka (2006: 10) zwraca uwagę na problematyczność pochodzenia gatunku i trudność w określeniu właściwej dla niego formy. W przypadku podań ludowych, podobnie jak i innych odmian twórczości tradycyjnej, oralny sposób funkcjonowania tekstu uniemożliwia określenie „autentycznej” czy też pierwotnej wersji danego utworu. Nie jest to zresztą wyłącznie kwestia strony formalnej tekstu, ale również jego funkcji, która może się zmieniać w zależności od potrzeb konkretnej społeczności (ibid.). María Camino Noia Campos w analizie ludowych podań zebranych na terenie Galicji zauważa taką własność hybrydyczność treściową, która sprawia, że przyjęte klasyfikacje baśni są mało operatywne (Noia Campos 2014: 84). Dodatkowym czynnikiem, który należy wziąć pod uwagę, jest kontekst opowieści. Jeśli trudno nakreślić całą ewolucję, jaką przechodzi konkretny utwór od momentu jego pojawienia się do spisania, a nawet niekiedy twórczego przeformułowania, zupełnie niemożliwe z dzisiejszej perspektywy wydaje się odtworzenie naturalnego kontekstu twórczości ludowej. Współczesne realizacje twórczości oralnej odwołują się co prawda do „sytuacji zgromadzenia, które słucha żywej opowieści”, jak poświadcza Magorzata Litwinowicz-Drożdziel<sup>4</sup> (2011: 118), jednak według Wojciecha Burszty starania te nie mogą nigdy wskrzesić martwego już kontekstu pierwotnej sztuki (Burszta 2011: 22).

Jak wynika z powyższego, proces kodyfikowania literatury ludowej jest dla niej z gruntu „nienaturalny”, a jego efekt zmienia zasadniczo sens i funkcję tekstu. Burszta dość obszernie odnosi się do tego problemu, nawiązując do współczesnych tendencji odśrodkowych skutkujących rozbudzeniem lokalnych ruchów narodowościowych. Uważa on, że potrzeba świadomego zachowania tradycji, a więc także jej opisywania, jest odwrotnie proporcjonalna do jej kondycji. Inaczej rzecz ujmując, im bardziej dany podmiot odwołuje się do tradycji, tym bardziej znajduje się ona w zaniku. Owa „niewspółczesność”, jak Burszta określa zmitologizowaną przez (etno)nacjonalistów przeszłość budowaną w opozycji do ułomnej „współczesności”, staje się ważnym elementem tożsamości lokalnej i służy legitymizacji roszczeń politycznych (ibid.: 22).

Proces kodyfikacji literatury ludowej sprawił również, że baśnie zmieniły swojego odbiorcę. W pierwotnym, właściwym gatunkowi kontekście, odbiorcą utworu była wspólnota, a więc zarówno dzieci, jak i dorośli (Ługowska 2006: 27–28). Jednak biorąc pod uwagę stosunek tradycyjnych kultur chłopskich do dzieci (Rokosz 2011: 92), należy założyć, że zamierzonym słuchaczem opowieści był dorosły. Ponadto był to człowiek żyjący w obrębie wyobrażeń zbiorowych, a baśnie zaspokajały jego potrzebę osvajania rzeczywistości (Ługowska 2006: 30). Po obróbce twórczej profesjonalnych pisarzy baśń stała się klasycznym gatunkiem literatury dziecięcej.

<sup>4</sup> Członkini Grupy Studnia O, stowarzyszenia opowiadaczy istniejącego od 1997 roku, którego celem jest nie tyle rekonstrukcja tradycyjnych narracji, lecz twórczość artystyczna inspirowana się dawną literaturą ustną. Więcej informacji dostępnych jest na stronie on-line Grupy Studnia: <http://studnia.org>.

Jak już zauważono, ludowe formy literackie pełnią w kulturach mniejszościowych kluczową funkcję narodowotwórczą. Będąc symbolem zmitologizowanej i legitymizującej przeszłości, stają się inspiracją dla narodowych wieszczów i wchodzą do kanonu literatury pięknej. Pojęcie „literatur mniejszych” jest jednak nie mniej problematyczne niż pozostałe już tutaj wymienione. Józef Kwaterko (2012: 15) poddaje krytyce klasyczne konceptualizacje literatury mniejszej w ujęciu Deleuze’a i Guattariego, wskazując na mnogość form i funkcji tego rodzaju tradycji literackiej. Z trzech kryteriów, jakie zwyczajowo przyjmuje się dla definicji literatur mniejszych, a więc deterytorializacja językowa, upolitycznienie treści indywidualnych oraz kolektywna wartość twórczości literackiej, Kwaterko kwestionuje szczególnie to ostatnie (ibid.: 17). Rewidując te kryteria na przykładzie Kafki, Gombrowicza i Ramuza, stwierdza, że nie byli oni „buntownikami ogarniętymi misją zerwania z patrymonium i mitami założycielskimi literatur historycznie ugruntowanych” (ibid.: 21).

*Cuntas de la Tierra de las Faias* Bárbola Alvesa także nie mają charakteru subwersyjnego, choć niewątpliwie należą do literatur mniejszych. Sięgnięcie do tradycji ludowej nie jest również, jak zakładał Burszta (2011: 25), strategią nacjonalistyczną czy etnonacjonalistyczną. Niemniej jednak spisanie dawnych baśni i twórcze ich przeformułowanie wskazuje na typową dla kultur mniejszościowych egzaltację kultury chłopskiej będącej nośnikiem tradycyjnych wartości w celu budowania odmiennej tożsamości. Bárbola Alves we wstępie określa Ziemię Mirandyjską jako „ua terra chena de mistérios que las faias ora scónden ora deixan ber” – ‘ziemię pełną cudów, raz skrywanych, raz pokazywanych przez szczyty gór’ (Bárbola Alves 2015: 3), odwołując się tym samym do romantycznej wizji swojej ojczyzny. Taki obraz kultury mirandyjskiej nie tylko odróżnia ją od dominującego centrum, ale również, a może przede wszystkim, czyni go atrakcyjnym. Same teksty nie są zresztą wierną transkrypcją ludowych podań, a jedynie się nimi „inspirowane”, jak wyjaśnia Bárbola Alves w korespondencji prywatnej z autorami tego artykułu. Proces „upoetycznienia” oryginalnego utworu ma dwie ważne konsekwencje dla kultury, której jest odbiciem. Po pierwsze, buduje nie tylko pozytywny, ale i uszlachetniony wizerunek literatury mirandyjskiej, do niedawna jedynie oralnej. Tym samym Bárbola Alves wykazuje potencjał języka i kultury mirandyjskiej do produkcji literatury wysokiej. Po drugie, utwór w ten sposób kieruje się do czytelnika dorosłego, tym samym wracając do pierwotnej praktyki opowieści wspólnotowej. Jednak w odróżnieniu od tradycyjnych przekazów ustnych, fakt kodyfikacji treści czyni tę praktykę indywidualną (bezpośredni kontakt człowieka dorosłego z tekstem).

## Analiza językowa baśni mirandyjskich

Jako iż celem artykułu nie jest opisanie czy scharakteryzowanie struktury wewnętrznej języka, analizując baśnie, ograniczono się do przedstawienia wyłącznie tych zagadnień, które wskazują na związek ich warstwy językowej z poczuciem odrębnej tożsamości kulturowej Mirandyjczyków. Za takie uważamy przede wszystkim elementy odbiegające od cech lub form typowych dla asturyjsko-leońskiego obszaru językowego, do którego należy język mirandyjski. Takie założenie opiera się na pierwotnej dynamice My-Oni, będącej zasadniczym czynnikiem budującym poczucie odrębnej tożsamości wspólnoty.

Czas przyszły w języku mirandyjskim wyróżnia dwie formy: *feturo simples* ‘czas przyszły prosty’, służący do opisywania wydarzeń, które dopiero nastąpią, i *feturo compuosto* ‘czas przyszły złożony’, wyrażający czynność zaprzeszłą w odniesieniu do innej czynności w przyszłości. Oba czasy w mowie potocznej zostały zastąpione konstrukcją peryfrastyczną o charakterze inchoatywnym *ir a ANFINITIBO*, gdzie odmieniony czasownik *ir* ‘iść’ pełni funkcję czasownika posiłkowego, wskazując na konkretnego wykonawcę bądź odbiorcę danej czynności, a *anfinitibo* ‘bezokolicznik’ jest nosicielem semantycznym peryfrazy, np. *bás a ber* ‘zobaczysz’, *ban a roubar* ‘ukradną’.

Niemniej w *cuntas* czytelnik z łatwością odnaleźć może formy czasów przyszłych, w szczególności *feturo simples*, np. *pensará* ‘pomyśli’, *serás* ‘będziesz’, a także w znikomym stopniu *feturo compuosto*, np. *haberá feito* ‘będzie zrobione’, gdzie czasownik *haber* ‘być, istnieć’ pełni funkcję czasownika posiłkowego, a *participio pasado* ‘imiesłów bierny’ jest czasownikiem głównym. Warto nadmienić, iż oprócz wspomnianej peryfrazy pojawia się również inna konstrukcja peryfrastyczna o tym samym charakterze, złożona z czasownika posiłkowego *ir* oraz bezokolicznika z pominięciem przyimka *a*, np. *iban antender* ‘zrozumieją’. Użycie peryfrazy *ir ANFINITIBO* jest zjawiskiem słabo rozpowszechnionym na terenie Ziemi Mirandyjskich. Jego występowanie można wytłumaczyć poprzez analogiczne użycie identycznej konstrukcji w językach ościennych, tj. w portugalskim i galisyjskim, bądź, co wydaje się bardziej prawdopodobne, poprzez zanik przyimka *a* w wyniku krazy, spowodowanej wystąpieniem tego samego kontekstu fonetycznego, tj. samogłoski środkowej *a* w pozycji inicjalnej bezokolicznika.

Jednakże bań to *per se* opowieść o przeszłości. W omawianych tekstach przeważają więc czasy przeszłe, naturalne dla gatunku. Niemniej w *Cuntas de la Tierra de las Faias* bogactwo tych form gramatycznych jest wyjątkowo imponujące. W toku analizy udało nam się zidentyfikować użycie aż 5 czasów przeszłych w trybie oznajmującym, w tym dwóch zaprzyszłych. *Pretérito perfecto simples* ‘czas przeszły dokonany prosty’ wyraża czynności i zdarzenia zakończone w przeszłości, np. *lhebantou* ‘podniósł/podniosła’, *benistes* ‘przyszedłeś/przyszłaś’. Czas *pretérito amperfeito* ‘czas przeszły niedokonany’ pełni wiele funkcji aspektowych, m.in. funkcję reiteratywną – służy do mówienia o zwyczajach w przeszłości, funkcję konatywną – występuje jako tło dla innych czynności w przeszłości, a także funkcję grzecznościową – pozwala na wyrażenie szacunku w stosunku do słuchacza, np. *parecie* ‘wydawał(a) się’, *deixaba* ‘zostawiał(a)’, *querie* ‘chciał(a)bym, chciał(a)’. Jednakże w omawianych *cuntas* czas ten jest używany zamiennie z czasem *pretérito perfecto simples*, pomimo iż aspekt dokonaności/niedokonaności nie ma wpływu na opisywaną czynność. Warto nadmienić, że język mirandyjski z powodu superstratu dominującego na tym terenie języka portugalskiego wykształcił czasy złożone, atypowe dla arturyjsko-leońskiego kontinuum językowego. Ponadto mirandyjski jest jedynym językiem iberyjskim, poza portugalskim, w którym istnieje prosta oraz złożona postać czasu zaprzeszłego<sup>5</sup>. Czas *pretérito mais que perfeito simples* ‘czas zaprzeszły prosty’ wyraża czynność zaprzeszłą w odniesieniu do innej czynności w przeszłości, np. *nacira* ‘narodził(a) się/był(a) narodził(a) się’, *saliras* ‘wyszedłeś, wyszłaś/ /byłeś wyszedłeś, byłaś wyszłaś’. Formy proste czasu zaprzeszłego można również spotkać w językach asturyjskim, leońskim, a także galisyjskim. Czas ten używany jest w mirandyj-

<sup>5</sup> W języku katalońskim występuje kilka form czasów zaprzyszłych, niemniej wszystkie z nich mają postać złożoną (Forteza y Cortés 1915: 364–365; Fabra 2006: 95–96). Również w języku kastyljskim spotkać można drugi czas zaprzeszły złożony (*pretérito anterior*), choć czas ten całkowicie wyszedł z użycia (Gómez Torrego 2007: 151).

skim na co dzień, podczas gdy w portugalskim występuje on praktycznie wyłącznie w literaturze (choć w dialektach północnych, m.in. w dialekcie *transmontano*, który znajduje się w bezpośrednim sąsiedztwie mirandyjskiego, czas prosty wyparł niemal całkowicie czas złożony). Użycie tego czasu w *cuntas* nie jest więc niczym niezwykłym dla gatunku. To, co bardziej zwraca uwagę, to liczne występowanie form drugiego czasu zaprziesłego nieistniejącego w pozostałych językach z grupy języków asturyjsko-leońskich: *pretérito mais que perfeito compuosto* ‘czas zaprziesły złożony’. Czas ten bowiem występuje, w odróżnieniu od języka portugalskiego, w stylu mowy elokwentnej. Składa się z czasownika posiłkowego *haber* ‘istnieć’ w czasie *amperfeito* oraz *participio pasado* ‘imiesłów bierny’, np. *habien sido* ‘byli/były’, *habie dito* ‘powiedział(a)/powiedział(a) był(a)’.<sup>6</sup>

Ostatnim mirandyjskim czasem przeszłym jest *pretérito perfeito compousto*, którego użycie ogranicza się do czynności rozpoczętych w przeszłości i trwających do chwili obecnej, np. *ténen caído* ‘upadli/upadły’. Co ciekawe, w mirandyjskim funkcję czasownika posiłkowego mogą pełnić i *haber* ‘istnieć’, i *tener* ‘mieć’, jak w cytowanym powyżej przykładzie. Wszystkie pozostałe języki iberyjskie korzystają w tej funkcji z wyłącznie jednego z dwóch wspomnianych czasowników, poza jednym przypadkiem w portugalskim, gdzie czas zaprziesły może być tworzony za pomocą obu tych czasowników (Cunha, Cintra 1998: 265, 278, 284; należy przy tym podkreślić, iż w danej konstrukcji portugalskiej czasownik posiłkowy *haver* występuje ze znacznie mniejszą częstotliwością).

Pojęcie czasu w trybie łączącym *modo conjuntibo* nie jest tak precyzyjne jak w trybie oznajmującym. Tak czasy przeszłe, jak czas terażniejszy w trybie *conjuntibo* mogą odnosić się zarówno do przeszłości, terażniejszości, jak i przyszłości. Ich użycie może wyrażać m.in. chęć, możliwość, niemożliwość bądź życzenie. Z sześciu występujących w języku mirandyjskim czasów w trybie łączącym, w omawianych przez autorów *cuntas* występują cztery: *persente* ‘terażniejszy’, *pretérito amperfeito* ‘przeszły niedokonany’, *pretérito mais que perfeito compuosto* ‘zaprziesły złożony’ i *feturo simples* ‘przyszły prosty’. By móc przetłumaczyć formy trybu łączącego, zaleca się cytowanie pełnych zdań złożonych, jako że tryb łączący w znacznej mierze występuje w zdaniach podrzędnych.

Czytelnik bez trudu natknąć się może na czas terażniejszy w trybie łączącym, szczególnie podczas dialogów, np. *persente de conjuntibo: I apuis inda hai quien fa le de miedo!* (Bárbolo Alves 2015: 9). ‘I później znajdzie się ktoś, kto jeszcze mówi o strachu’.

*Amperfeito de conjuntibo* ‘czas przeszły niedokonany trybu łączącego’ pełni wiele funkcji. Większość z nich pokrywa się z użyciem czasu *amperfeito d’andicatibo* ‘czas przeszły niedokonany trybu oznajmującego’, wspomnianym przy opisie czasów przeszłych. Służy także do wyrażania przyszłości w przeszłości: *Asperou até que todos se pu n í s e n an camino para sues terras* (ibid.: 27). ‘Począł(a), aż wszyscy ruszą w drogę do siebie’.

Należy nadmienić, że niektóre czasowniki wydają się mieć dwie formy trybu łączącego w czasie przeszłym niedokonanym. Według *Cumbençon Outorgráfica de la Lhéngua Mirandesa*<sup>6</sup> czasownik *ser* ‘być’ przejawia tylko jedną formę w czasie *amperfeito de conjuntibo* – *fusse, fusses, fusse, fússemos, fússedes, fússen* (Bárbolo Alves et al. 1999: 35). Jednak

<sup>6</sup> ‘Konwencja ortograficzna języka mirandyjskiego’ – jest to jedyny dokument, który opisuje zasady i normy zapisu ortograficznego w języku mirandyjskim i służy jako wzorzec języka standardowego. Został on opracowany przez grupę językoznawców z różnych ośrodków naukowych w Portugalii wraz z rodzimymi użytkownikami języka mirandyjskiego i opublikowany w roku 1999 przez ratusz miasta Miranda do Douro i Centrum Językoznawstwa Uniwersytetu Lizbońskiego.



w omawianych *cuntas* możemy znaleźć również formy trybu łączącego tego czasownika zakończone na *-ra*, *-fura*, *furas*, *fura*, *fúramos*, *fúrades*, *fúran*, co wskazuje na ich ludowy rodowód poprzez użycie nienormatywnych form gramatycznych wszechobecnych w mowie potocznej i, jednocześnie, decyzję autora o zachowaniu tego charakteru w jego twórczości. Desynenceje te są charakterystyczne dla asturyjsko-leońskiego kontinuum językowego, po części również dla kastylijskiego, gdzie w długim procesie aproksymacji formy zakończone na *-ra*, pochodzące od łacińskiego czasu zaprzeszłego w trybie oznajmującym, zastąpiły formy zakończone na *-se*, pochodzące od łacińskiego czasu zaprzeszłego w trybie łączącym.

Czas *pretérito mais que perfeito de cunjuntivo* ‘czas zaprzeszły trybu łączącego’ tworzy się za pomocą czasownika posiłkowego *haber* w czasie *amperfecto de cunjuntivo* i form *participio pasado*, np. *L pélo relhamposo cumo se houbisse sido peinado por un peine de ouro* (Bárbolo Alves 2015: 7). ‘Błyszcząca sierść jakby była wyczesana grzebieniem ze złota’. W opowiadaniach znaleźć można również formę *habiesse atirado* (ibid.: 10), której konwencja ortograficzna nie dopuszcza do użycia, co ponownie potwierdza nasze uwagi o silnym nacechowaniu kulturą tradycyjną dzieła Bárbolo Alvesa.

Bardzo intrygujące z lingwistycznego punktu widzenia jest użycie czasu *feturo de cunjuntivo* ‘czas przyszły trybu łączącego’. Obecnie czas ten charakteryzuje języki z gałęzi galisyjsko-portugalskiej, do których język mirandyjski nie należy. Wszystkie pozostałe języki romańskie zastąpiły go czasem teraźniejszym trybu łączącego<sup>7</sup> bądź czasem przyszłym trybu oznajmującego, co uwidacznia się w sposobie konstruowania wypowiedzi w czasie przyszłym pod wpływem interferencji języków ościennych, co też zauważamy w omawianych *cuntas*, np. *I quando s a l a s para casa pones-te a scuitar a ber quei eilha diç* (ibid.: 44). ‘Kiedy pójdziesz do domu, posłuchaj, co ona mówi’. Niemniej mirandyjski, będąc językiem o charakterze silnie archaicznym i konserwatywnym, a także pozostając pod silnym wpływem portugalskiego, zachował, bądź też wtórnie zapożyczył *feturo de cunjuntivo*, co wyróżnia go na tle pozostałych języków iberyjskich: *Solo se tu fa z i r e s un milagre* (ibid.: 59). ‘Tylko jeśli ty uczynisz cud’.

W omawianych *cuntas* nie występują *pretérito perfeito compuesto de cunjuntivo* ‘czas przeszły dokonany złożony trybu łączącego’ ani *feturo compuesto de cunjuntivo* ‘czas przyszły złożony trybu łączącego’. Oba czasy są rzadko używane i wymagają konkretnego, bardzo wąskiego kontekstu, w którym mogłyby zostać zastosowane.

Na uwagę zasługuje to, iż w odróżnieniu od pozostałych języków z asturyjsko-leońskiego obszaru językowego, język mirandyjski, najprawdopodobniej pod wpływem silnej interferencji portugalskiego, wykształcił *anfinitivo personal* ‘bezokolicznik osobowy (inaczej: fleksyjny)’ obok *anfinitivo impersonal* ‘bezokolicznika bezosobowego’. Powstało wiele teorii odnośnie do genezy bezokolicznika fleksyjnego. Najbardziej prawdopodobna wydaje się ta Herberta Weneckiego, iż powstał on z łacińskiego czasu przeszłego niedokonanego w trybie łączącym, po neutralizacji czasu i trybu; przekonująco jawi się też teoria Leite de Vasconcellosa, który upatruje pochodzenia bezokolicznika osobowego w bezokoliczni-

<sup>7</sup> Język kastylijski również wyróżnia formy czasu przyszłego trybu łączącego, jednakże z biegiem czasu został on całkowicie zastąpiony czasem teraźniejszym trybu łączącego. Jego pozostałości odnaleźć można w przysłówkach bądź języku prawniczo-administracyjnym (Gómez 2007: 155). Zjawisko to całkowicie rozpowszechniło się również w języku galisyjskim pod wpływem dominującej pozycji języka kastylijskiego, pomimo iż gramatyki języka galisyjskiego wciąż podają formy czasu przyszłego trybu łączącego jako obecne w użyciu. Aktualnie czas ten można spotkać w tych samych kontekstach co w języku kastylijskim (Almqvist 2009: 16–18).

ku nieosobowym poprzez doklejanie końcówek osobowych z innych czasów lub poprzez aglutynację form pronominalnych (Drzazgowska 2014: 377). Bezokolicznik osobowy używany jest m.in. w konstrukcjach, w których występuje wyraźnie określony, drugi podmiot, np. *L molineiro tamien fui atendendo que nun era preciso falar muito para se a n t e n d é r e n* (Bárbolo Alves 2015: 15). ‘Młynarz z czasem zrozumiał, że nie musieli dużo rozmawiać, by mogli się porozumieć’. Czasownik w takiej formie odmienia się przez osoby, a jego tłumaczenie na język polski może przyjąć wiele różnorodnych form.

Wśród bezokoliczników wyróżnić można również formę złożoną *anfinitibo personal compuosto*, której użycie ogranicza się do czynności zaprzęsłej, np. *Anton agora quei quieres que te deia, an pagas de me h a b e r e s p a s s a d o l a r i b e i r a ?* (ibid.: 21). ‘I teraz co chcesz, żebym ci dał(a) w zamian za przeniesienie mnie na drugą stronę?’

W *cuntas* występuje także wspomniany już bezokolicznik nieosobowy, w którym również wyróżniamy formę prostą *anfinitibo impersonal simples*, np. *ber* ‘widzieć’, *splicar* ‘wyjaśniać’, *salir* ‘wychodzić’, i złożoną, *anfinitibo impersonal compuosto*, która odnosi się do czynności zaprzęsłych, np. *Agradecido al cielo, feliz i cuntento por h a b e r a n c u n t r a d o l que julgaba yá perdido* (ibid.: 7). ‘Wdzięczny niebu, szczęśliwy i zadowolony z powodu odnalezienia tego, co uważał już za stracone’.

Mnogość użytych czasów oraz trybów i ich charakterystyka wskazują na właściwe terenom pogranicznym interferencje z sąsiednimi językami. Jednocześnie, biorąc pod uwagę unikatowość niektórych z omówionych form, można stwierdzić konserwatywny charakter mirandyjskiego, którego zachowanie było możliwe dzięki izolacji geograficznej terenu. Bárbolo Alves czerpie obficie z tego bogactwa, wykazując zdolność mirandyjskiego do tworzenia skomplikowanych literackich form i treści, jak również podkreślając wyjątkowość i specyfikę kultury, której jest nośnikiem.

O ile w przypadku czasów wskazywaliśmy przede wszystkim na innowacyjne zastosowanie języka oraz motywację rewindykacyjną twórcy, w przypadku kolejnego zagadnienia chcielibyśmy zająć się silnie potocznym nacechowaniem języka, co z kolei przywołuje oralne korzenie baśni. Chodzi tu przede wszystkim o konstrukcje peryfrastyczne. Oprócz wspomnianej już peryfrazy *ir a ANFINITIBO* w opowiadaniach występują także inne peryfrazy o charakterze inchoatywnym, m.in. *ampeçar a ANFINITIBO* ‘zaczynać coś robić’, *poner-se a ANFINITIBO* ‘brać się za coś’; peryfrazy o charakterze perfektywnym, np. *acabar de ANFINITIBO* ‘kończyć coś robić’, *tener PARTÍCIPIO* – odnosi się do sytuacji powtarzanej w przeszłości; peryfrazy o charakterze progresywnym, np. *estar a ANFINITIBO* ‘właśnie coś robić’, *estar GERÚNDIO* ‘właśnie coś robić’, *continuar a ANFINITIBO* ‘kontynuować robienie czegoś’ czy *ir GERÚNDIO*, które wyraża czynność rozwijającą się powoli i stopniowo; peryfrazy o charakterze probabilitywnym, np. *deber de ANFINITIBO*, *debe de ser* ‘powinien/powinna być’; o charakterze terminatywnym, np. *acabar por ANFINITIBO*, *acabarie por nun acuntecer* ‘ostatecznie się nie wydarzyło’; a także o charakterze reiteratywnym, np. *tornar a ANFINITIBO*, *tornas a ber* ‘zobaczysz ponownie’.

Warto wspomnieć, iż do podkreślenia ciągłości danej czynności użytkownicy języka mirandyjskiego używają konstrukcji *estar a ANFINITIBO*, np. *stou a falar* ‘właśnie mówię’, podczas gdy typową peryfrazą dla asturyjsko-leońskiego kontinuum językowego jest konstrukcja *star GERÚNDIO*, np. *estou falando*. Przypuszcza się, iż tak jak w przypadku pozostałych języków mniejszościowych będących pod wpływem języków o większym zasięgu,

mirandyjski wykształcił poprzez analogię struktury typowe dla języków dominujących na danym obszarze, a konkretnie języka portugalskiego.

Z peryfraz wyrażających zobowiązanie lub potrzebę warto wymienić *tener que ANFINITIBO* ‘musieć coś zrobić’ bądź bezosobową peryfrazę *hai que ANFINITIBO* ‘trzeba coś zrobić’. Na szczególną uwagę zasługuje peryfraza *haber de ANFINITIBO*, która w asturyjsko-leońskim obszarze językowym także wyraża obligację, zaś w portugalskim zamiar, natomiast w mirandyjskim może pełnić obie te funkcje, np. *habie de rir* (Bárbolo Alves 2015: 18) ‘będzie się śmiał(a)/powinien się śmiać, powinna się śmiać’ lub *me hás-de cuntar* (ibid.: 21) ‘będziesz musiał(a) mi opowiedzieć’.

Następnym przykładem lingwistycznego bogactwa języka mirandyjskiego, który tu omówimy, jest występowanie podwójnej ortografii niektórych wyrazów. Zjawisko to bierze się w głównej mierze z istnienia trzech dialektów mirandyjskiego (*raiano*, *central* i *sendinés*), o których konwencja ortograficzna nie wspomina. Współistnienie dialektów przyczyniło się do wzbogacenia języka poprzez wykształcenie własnych, typowych dla każdego dialektu form leksykalnych, gramatycznych, składniowych, a także fonicznych, co też może tłumaczyć fakt występowania różnych form koniugacyjnych, o których wspomniano przy omawianiu *amperfeito de cunjuntibo*. Uwzględnienie/zachowanie pisowni nienormatywnej w rekreowanych opowieściach odzwierciedlającej regionalne odmiany języka należy rozumieć jako zabieg mający na celu nadanie jej autentycznego charakteru, jak również stworzyć wrażenie jej reprezentatywności dla całej społeczności. Dlatego też czytelnik może natknąć się na słowa o podwójnej pisowni, w zależności od regionu, w którym spisano dane opowiadanie, np. *dolor/delor* ‘ból’, *color/quelor* ‘kolor’, *costume/questume* ‘zwyczaj’, *coiraije/coraige* ‘odwaga’, *se/si* ‘jeśli’, *sálades/sálgades* – forma trybu łączącego w czasie teraźniejszym od czasownika *salir* ‘wychodzić’ – czy *inda/indas* ‘jeszcze’, gdzie zachodzi zjawisko paragogi w postaci dodania końcówki *-s* bez zmiany znaczeniowej przysłówka – fenomen ten jest powszechny w asturyjsko-leońskim obszarze językowym (Academia de la Llingua Asturiana 2001: 151). Kolejny przykład to zapis fryktywne fonemu welarnego /x/, który występuje jedynie w dialekcie *sendinés* i również nie został uwzględniony w konwencji ortograficznej. Fonem ten zapisywany jest przy pomocy dwuznaku *gh*. W opowiadaniach pojawia się np. w wyrazie *caragho* (wulg.) ‘kurwa’. Opcjonalne zdaje się także użycie żeńskiego rodzaju imienia określonego *la* i *l’*, który pod wpływem apokopy skraca się jedynie do litery *l’* pisanej z apostrofem, gdy kolejny wyraz zaczyna się od samogłoski, np. *la auga/l’auga* ‘woda’.

Dobitnym przejawem wpływu innych języków na mirandyjski jest użycie zaimka osobowego *bós* ‘wy’ jako formy grzecznościowej w wyniku pragmatycznego rozszerzenia spektrum form grzecznościowych (por. portugalskie *vós* bądź hiszpańskie *vos*, a te z kolei z francuskim *vous*). Mirandyjczycy zwykli używać zaimka *bós*, co implikuje stosowanie czasownika w drugiej osobie liczby mnogiej przy odnoszeniu się do pojedynczego odbiorcy w celu wyrażenia szacunku, np. *Bós até podeis ser l diabo* (Bárbolo Alves 2015: 55). Tłumaczenie powyższego przykładu na język polski może przysporzyć pewnych trudności. Dosłowny przekład brzmiałby: ‘Wy możecie okazać się diabłem’, zaś zmiana odbiorcy komunikatu w celu uzgodnienia liczby nie przynosi pożądanego efektu: ‘Pan może okazać się diabłem’. Użycie zaimka osobowego w drugiej osobie liczby mnogiej w formie grzecznościowej całkowicie wyszło z użycia w innych językach iberyjskich, poza północnymi dialektami języka portugalskiego, gdzie zaimek *vós* stosuje się do dziś.

Bardzo typowym zjawiskiem dla języka mirandyjskiego jest występowanie zdrobnień, które niejednokrotnie zastępują podstawowe formy rzeczowników bądź przysłówków. Jest

to zjawisko nietypowe dla pozostałych języków iberyjskich, w których zdrobnienia są o wiele mniej liczne, a ich użycie ograniczone do pewnych kontekstów. Deminutywy, powstałe w wyniku dodania do wyrazu podstawowego formantów *-ico/-ica*, niekoniecznie wyrażają zmniejszoną formę danej rzeczy czy afektowany do niej stosunek ze strony osoby mówiącej. Użycie form deminutywnych jest bowiem tak częste, że niektóre wyrazy zwykle stosować się jedynie w formie zdrobnionej, np. *cacho* ‘trochę’ zostało wyparte przez *cachico* ‘troszeczkę’. Bárbolo Alves chętnie posługuje się tym charakterystycznym dla mirandyjskiego środkiem wyrazu, podkreślając tym samym wyraźnie odmienny od pozostałych języków iberyjskich charakter kultury mirandyjskiej. We wszystkich z omawianych *cuntas* przykłady zdrobnień są wyjątkowo liczne, np. *nadica* ‘nic’, *cordeirico* ‘baranek’, *debagarico* ‘powolutku’, *airico* ‘łuczek’ itd.

Wyjątkowo interesującym zwrotem jest *abó de las calças* ‘dziadek w spodniach’. Wyraz *abó* oznacza zarówno ‘babcię’, jak i ‘dziadka’. Źródłosłowu należy szukać w łacińskim słowie *avolus*. W wyniku zaistniałej synkopy interwokalicznej *-l-* typowej dla języków z obszaru galisyjsko-portugalskiego wyraz uprościł się do dwóch sylab. Język portugalski w celu dyferencjacji wyrazów ‘dziadek’ i ‘babcia’ zastosował samogłoski o różnym stopniu otwartości w pozycji finalnej wyrazu, tj. *avó* /e'vo/ ‘babcia’ vs. *avô* /e'vo/ ‘dziadek’. Natomiast Mirandyjczycy po słowie *abó* zwykli dodawać *de las calças* ‘w spodniach’ lub *de las saias* ‘w spódnicy’. Zwroty skrzystalizowały się, tworząc lokucje umożliwiające odróżnienie członków rodziny. W niektórych regionach Ziemi Mirandyjskiej używa się także określeń *abuolo* vs. *abuola*, w których ostatnia litera pełni funkcję morfemu określającego rodzaj gramatyczny i w tym przypadku także płeć.

Kolejnym wartym uwagi przykładem różnorodności językowej opowiadań ustnych są przysłowia i powiedzenia, które zawierają prawdy, mądrości, opinie oraz tradycje danej społeczności. Zwykle przedstawiane w sposób zwięzły i łatwy do zapamiętania, są one nieodzownym elementem folkloru i tradycji oralnej. Z uwagi na stosunkowo niewielki obszar występowania (ok. 500 km<sup>2</sup>), skromną liczbę rodzimych użytkowników języka (ok. 10 000) oraz brak tradycji literackiej, mirandyjski jest językiem o zadziwiająco dużej ilości przysłów. Liczba opublikowanych przysłów w tomikach porzekadeł mirandyjskich<sup>8</sup> oscyluje pomiędzy 1000 a 3000 przykładów. Jest to, rzecz jasna, wynik oralnego przekazu wartości kulturowych. W omawianych *cuntas* mamy styczność z kilkoma z nich, m.in. *Nun chubendo an Febreiro nien bun centeno nien bun lhameiro* (Bárbolo Alves 2015: 16). ‘Z braku deszczu w lutym ani dobrej mąki ani ładnej łąki nie będzie’; bądź *Malo cumo l Márcio – dízen que matou la sue mai cun ua scarambanada* (ibid.: 21). ‘Zły jak marzec – mówią, że zabił swoją matkę przy pomocy ulewy’.

Warto wspomnieć, iż spora część Mirandyjczyków wierzy w siły ponadnaturalne. Według lokalnych podań za pogodę odpowiada *la bielha* ‘starucha’, która straszy niegrzeczne dzieci. Starucha zwana także lisicą, *la raposa*, związała się z burzą, *la tormenta*, i jest odpowiedzialna za zjawiska pogodowe. Wiara w przesady tłumaczy pochodzenie często używanego powiedzenia *Que l diabo seia xordo!* (ibid.: 24) ‘Oby diabeł był głuchy’, które według Mirandyjczyków uniemożliwia złym siłom podsłuchiwanie rozmów o nieszczęściach, a tym samym powstrzymuje je przed ich realizacją.

<sup>8</sup> Jak dotąd opublikowano 2 niezależne tomiki przysłów mirandyjskich: *Ditos Dezideiros. Refranes i próverbios mirandeses* (2007) Antónia Marii Mourinho oraz *Ditos Dezideiros. Provérbios Mirandeses* (2014) autorstwa Amadeu Ferreiry.

# Wnioski

Z powyższej analizy *Cuntas de la Tierra de las Faias* Antónia Bárbola Alvesa wynika, że w warstwie językowej możemy odnaleźć odbicie kulturowych cech baśni w kontekście kultur mniejszościowych. Mnogość użytych czasów i trybów wskazuje na adaptację języka mówionego do potrzeb rodzącej się literatury pisanej aspirującej do literatury wysokiej. Jednocześnie autor nie rezygnuje z form czasowych właściwych mowie potocznej niższych klas społecznych, czym okazuje dumę z przynależności do kultury mirandyjskiej. Z kolei przytoczone peryfrazy są świadectwem tradycyjnego i konserwatywnego nacechowania języka, a zarazem i kultury. Niekonsekwentna ortografia zastosowana w tekstach jest, z jednej strony, skutkiem trudności, jakie dla pisarza przedstawia konieczność literackiego wypowiedzenia się w języku świeżo znormalizowanym i znormatywizowanym, który wciąż boryka się z problemami nieuwzględnionymi przez autorów 'Konwencji ortograficznej języka mirandyjskiego'. Z drugiej, autor sięgając do tradycyjnych form, umiejętnie wykorzystuje tę cechę mirandyjskiego, czyniąc z *Cuntas* odbicie żywego języka mówionego oraz dzieło, z którym mogą identyfikować się różne grupy czytelników. Niemniej, w przypadku omawianego dzieła, różnorodność form jest atutem, ponieważ przypomina pierwotne środowisko gatunku. Częste odwoływanie się do przysłów sygnalizuje ludowy rodowód języka i wagę tradycji chłopskich w konstruowaniu tożsamości grupy etnicznej. I wreszcie wyraźna preferencja zdrobnień, jako specyficznej dla języka mirandyjskiego formy, podkreśla odmienną kulturę Ziemi Mirandyjskich, czym przyczynia się do wzmacniania poczucia tożsamości regionalnej.

Zastosowane językowe środki wyrazu pozwalają na zdefiniowanie zamierzonego odbiorcy opowiadań Bárbola Alvesa, którym zdecydowanie jest czytelnik dorosły. Choć autor nie wyklucza czytelnika dziecięcego, sam przyznaje w prywatnej korespondencji, że dziecko niewiele by zrozumiało z ich treści. Wybór takiego odbiorcy to swoisty powrót do korzeni kulturowych baśni oraz ich wspólnotowej i poznawczej roli. Jak już podkreślono na początku artykułu, twórczość ludowa, „autentyczna” lub rekreowana, zawsze jest odpowiedzią na potrzeby społeczności, w której łąnie powstaje. W przypadku Ziemi Mirandyjskich taką potrzebę stanowi podniesienie statusu języka mniejszościowego, a tym samym zmiana negatywnego wizerunku, jaki towarzyszy tym terenom od wieków. Działania te są podejmowane z nadzieją wzmocnienia lub chociaż podtrzymania ginącej świadomości etnicznej jego mieszkańców.

## Bibliografia

- Academia de la Llingua Asturiana 2001. *Gramática de la Llingua Asturiana*. Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana.
- Almqvist, Anna 2009. *Una comparación: El futuro del subjuntivo en castellano y gallego, ¿Por qué muere una forma verbal en una lengua mientras que sobrevive en otra?* Göteborg: Göteborgs Universitet.

- Baniowska-Kopacz, Ewa 2014. „Bliskie i dalekie, czyli co jest ważne: refleksje z etnologicznych badań na pograniczu śląsko-malopolskim”. W: Brzezińska, Szmidt 2014. 173–184.
- Bárbolo Alves, António 2015. *Cuntas de la Tierra de las Faias*. Picuote: Frauga – Associação pa l Zambulbimiento Antegrado de Picuote.
- Bárbolo Alves, António, Ivo Castro, Marcolino Fernandes, Manuela Barros Ferreira, Valdemar Gonçalves, Cristina Martins, Rita Marquilhas, António Maria Mourinho, Moisés Pires, Domingos Raposo, José Augusto Raposo 1999. *Convenção Ortográfica da Língua Mirandesa*. Miranda do Douro–Lisboa: Câmara Municipal de Miranda do Douro/Centro de Linguística da Universidade de Lisboa.
- Bednarski, Jacek 2014. „Region Europa – Europa regionów”. W: Brzezińska, Szmidt 2014. 15–33.
- Belina, Michał 2015. „Lengua mirandesa: historia y sistema fonético”. *Studia Iberystyczne* 14: 75–84.
- Boguszewicz, Maria 2012. „Znaczenie tekstów drukowanych w języku galisyjskim z okresu *prerexurdimento* (1800–1840) dla późniejszego rozwoju kultury galicyjskiej”. W: Loba et al. 2012. 163–175.
- 2015. „Jak Kopciuszek spotkał księcia! *¡Desperta Polska!* Eduardo Pondela”. W: Loba et al. 2015. 163–175.
- Brzezińska, Anna Weronika, Jacek Szmidt (red.) 2014. *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania – kreacje – popularyzacje*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Burszta, Wojciech 2011. „Tradycja z perspektywy współczesnej refleksji kulturoznawczej”. W: Leszczyński 2011. 21–30.
- Cintra, Lindley, Celso Cunha 1998. *Breve Gramática do Português Contemporâneo*. Lisboa: Edições João Sá da Costa.
- Drzazgowska, Joanna 2014. „Infinitivo flexionado – um fenómeno português? Algumas observações acerca do infinitivo flexionado”. W: Natalia Czopek, Anna Rzepka (red.). *Studia Iberystyczne* 13. Kraków: Księgarnia Akademicka. 371–381.
- Fabra, Pompeu 2006. *Gramàtica catalana*. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans.
- Forteza y Cortés, Tomás 1915. *Gramática de La Lengua Catalana*. Palma de Mallorca: Escuela Tipografica Provincial.
- Gómez Torrego, Leonardo 2007. *Gramática didáctica del español*. Madrid: SM Ediciones.
- Jagiello, Michał 2001. „Partnerstwo dla przyszłości: uwagi o polityce wobec mniejszości narodowych”. W: Jacek Purchla (red.). *Od świata granic do świata horyzontów*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury. 93–101.
- Kwaterko, Józef 2012. „Literatura mniejsza: koncept, ideologia, możliwość tekstu”. W: Loba et al. 2012. 13–23.
- Leszczyński, Grzegorz (red.) 2006. *Kulturowe konteksty baśni*, tom 2. Poznań: Centrum Sztuki Dziecka.
- (red.) 2011. *Sztuka dla dziecka: tradycja we współczesności*. Poznań: Centrum Sztuki Dziecka.
- Litwinowicz-Drożdźiel, Małgorzata 2011. „Stare historie na nowe czasy. Sztuka opowiadania wobec tradycji”. W: Leszczyński 2011. 109–120.
- Loba Mirosław, Barbara Łuczak, Alfons Gregori (red.) 2012. „*Literatury mniejsze*” *Europy romańskiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- (red.) 2015. „*Literatury mniejsze*” *Europy romańskiej* 2. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Lugowska, Jolanta 2006. „Baśń jako wprowadzenie do myślenia aksjologicznego”. W: Leszczyński 2006. 27–40.
- Molicka, Maria 2006. „Psychologiczne aspekty aksjologii baśni”. W: Leszczyński 2006. 110–112.
- Noia Campos, María Camino 2014. „Contes de la femme convoitée et calomniée: Á propos de la classification de contes-nouvelles”. *Estudis de Literatura Popular* 4: 81–93.
- Pires, Moisés 2009. *Elementos da gramática mirandesa*. Mirando do Douro: Centro de Estudos António Maria Mourinho.

- Rokosz, Tomasz 2011. „Dziecko – twórca, bohater, czy odbiorca? Analiza wybranych gatunków polskiego folkloru”. W: Leszczyński 2011. 91–108.
- Synak, Brunon 1998. *Kaszubska tożsamość: ciągłość i zmiana*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Vega Ramos, María José 1986. „De la aproximación de los cuentos populares: primeras consideraciones en torno a algunos cuentos de la comarca de Las Hurdes”. *Anuario de Estudios Filológicos* 9: 331–347.
- Viola Morato, Manuel Simón 2006. „Cuentos populares arrayanos”. *Revista de estudios extremeños* 2 (70): 1245–1296.