

## Una etnogeografia del Pirineu\*

Francesc Roma i Casanovas

### Mediança, ecosimbologia i trajectivitat

Aquest treball pretén aplicar la Teoria de la Mediança a una sèrie de materials folklòrics recollits al Pirineu, intentant trobar la representació que les societats tradicionals es feien d'aquest marc geogràfic. La Teoria de la Mediança és una geografia cultural d'arrel francesa, el màxim representant de la qual és Augustin Berque, professor a l'EHESS de París. Evidentment aquí no podem fer-ne una exposició completa, però com a mínim ens caldrà dir que al seu parer la realitat és trajectiva, o sigui que és al mateix temps objectiva i subjectiva. La mediança —que presa en un sentit general seria l'estudi de la relació d'una societat amb el seu medi ambient— ens proposa una interpretació de la realitat geogràfica que vol depassar l'atzucac al qual ha arribat el positivisme en la seva intenció de distingir el subjecte de l'objecte. Aquesta teoria parteix de tres axiomes que es combinen entre ells (BERQUE, 1986) alhora que accepta que la realitat del medi és alhora passada, present i possible:

- El medi es alhora natural i cultural.
- El medi és alhora subjectiu i objectiu.
- El medi és alhora col·lectiu i individual.

\* Aquest treball és un resum de la memòria *Les Pyrénées maudites: économie morale, mythopaysage et ecosymbolicité. Essai de géographie culturelle*, dirigida per Augustin Berque i presentada l'any 1997 en el marc del DEA «Jardins, paysage, territoire» a l'École d'Architecture de Paris-La Villette i École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París.

Tots aquests axiomes es poden resumir dient que la realitat geogràfica és trajectiva. En altres termes, el punt de vista de la mediança formula un principi d'integració que dona compte alhora de les transformacions subjectives o fenomenals (les metàfores) i de les transformacions objectives o físiques (els metabolismes, els cicles ecològics, etc.) que concorren per donar un sentit unitari al medi. Unitari perquè es parteix de l'evidència que si el món existeix és perquè en certa manera hi funciona un mecanisme que integra la realitat sensible i la realitat factual (BERQUE, 1990). La natura de l'ecumene és, doncs, sempre i a la vegada, d'ordre ecològic i d'ordre simbòlic: és ecosimbòlica.

El coneixement que tenim del real és, en qualsevol cas, una construcció simbòlica, una convenció antropocèntrica (BERQUE, 1982). «*L'espai és analògic (...) L'organització mental de l'espai, en una determinada societat, serà l'anàloga de la seva organització social, i l'anàloga fins i tot de la seva organització tècnica*», insisteix BERQUE. L'espai social reposa sobre mecanismes d'analogia: «*una societat produeix l'espai que li és propi, i aquest espai és la condició de la seva existència en tant que societat*» (BERQUE, 1982). Existeix, doncs, una relació dialèctica entre l'organització i la interpretació que les societats fan dels seus medis: «*Les societats organitzen el seu medi ambient en funció de la interpretació que en fan, i recíprocament l'interpreten en funció de l'organització que en fan*» (BERQUE, 1995). Des d'aquest punt de vista, en l'ecumene res no pot existir en si; al contrari, tot està referit a l'existència humana. Les coses no existeixen si no és en tant que l'ésser humà els dona sentit per la seva pròpia existència (BERQUE, 1996). En aquest cas, tots els éssers no humans —«*dés cailloux aux cathédrales, des gorilles aux brins d'herbe, des bactéries aux nuages*» (BERQUE, 1996)— són ecosímbols en els quals s'explica l'en-tant-que de la nostra relació amb el món.

Sobre el medi ambient s'hi pot actuar directament, transformant-lo com fan per exemple els artistes que practiquen el *Land-art*, o bé també s'hi pot actuar indirectament, treballant sobre la mirada que seria proveïda de models, models que acaben per modelar la visió. A través d'aquest procés es projectaria a les formes sensibles la mateixa cosa que s'hi creu veure i que ens retorna com si fos natural. El resultat és que existeix una molt forta identitat entre allò que es percep i el que es projecta al medi ambient. Aquesta és la base de la trajectivitat de la realitat geogràfica. En aquest punt no és pas qüestió de fer-se preguntes, sinó d'una percepció primordial (vegeu-hi «real») del món. Aquest procés seria a la base de l'ecosimbolicitat. A través d'ell els objectes dits naturals es trobarien en una relació trajectiva amb altres esferes amb què tindrien una relació d'analogia.

Tot i que per a la teoria de la mediança el paisatge esdevé un dels reveladors més importants del medi, l'objecte del nostre estudi no serà un paisatge (una representació del medi ambient en tant que cosa agradable, estètica). No creiem que tota relació amb el medi ambient sigui una relació paisatgística. Per això, ens caldrà inventar un concepte per parlar del protopaisatge —en el sentit berquià, és a dir com «*La relació visual que existeix necessàriament entre els éssers*

*humans i el seu medi ambient*» (BERQUE, 1995)— abans de la descoberta del paisatge a Europa. Aquest concepte serà el de *mitopaisatge*.

El mitopaisatge és empremta i alhora matriu de sentit perquè, com ha demostrat Thomas, les coses que es defineixen com a reals tenen conseqüències reals: «*Situations defined as real are real in their consequences*». Quan ens acostem a un lloc, s'arriba a un indret que és les dues coses juntes i al mateix temps. El mitopaisatge explica i actua, i és explicant que esdevé acció pragmàtica. El mitopaisatge és un prisma cultural que ens dóna a veure el món i que ens fa actuar sobre el món. D'una banda el mitopaisatge recull i estructura les projeccions que li arriben de la societat: el medi ambient és vist a través d'un prisma cultural concret. Però, empremta del món social, el mitopaisatge és alhora matriu dels actes humans vers el món ambient. Maurice GODELIER (1976) ha mostrat com dues societats diferents «veuen» en un mateix medi ambient realitats diferents (és a dir, diferents mitopaisatges). Per als uns la selva es un lloc agradable i ple de bons esperits; per als altres, un lloc horrible del qual fugir. No és només una conseqüència de les seves estructures socioeconòmiques perquè els pigmeus, podent treballar l'agricultura, la menyspreen: per a ells és la selva mateixa qui els alimenta i els cuida, no s'han pas d'embolicar en una mena de treball que els lligaria a la terra i els prendria el temps lliure. Si la selva els semblés perillosa, potser treballarien els espais oberts. Però aquest no és el cas.

## **Les llegendes de la sèrie «càstig de la negació d'hospitalitat»**

L'expressió «càstig de la negació de l'hospitalitat» (SÉBILLOT, 1983) recull en una mateixa tipologia totes les variacions d'unes llegendes que es troben per diferents indrets, especialment muntanyencs. En el Pirineu en trobem diferents casos, el més conegut potser sigui el de la Maladeta.

Segons la llegenda, en un passat fora de temps, al lloc on avui no es veu altra cosa que gel i roques, hi havia hagut pastures. Les diferents versions d'aquesta llegenda sempre diuen que un dia un pobre molt fatigat demana als pastors hospitalitat per una nit, però que aquests no la hi ofereixen. Fins i tot en alguns casos els pastors li engeguen els gossos. És llavors que, marxant d'aquell indret, el pobre maleeix aquella gent i, com que han tingut el cor tan fort com la pedra, restaran petrificats per sempre més. L'herba dels prats ja no creixerà i es convertirà en gel; també els xais esdevenen grans roques.

Tot plegat resulta molt interessant si se sap que en diferents valls pirinènques trobem el mateix argument, associat especialment al naixement d'alguns llacs. El cas és que, en el conjunt pirinenc, a diferència del que passa als Alps, la història de la Maladeta és una excepció perquè és l'únic exemple que coneixem en què el càstig dóna naixement a una gelera i a una tartera. Olivier DE MARLLAVE i Jean-Claude PERTUZÉ (1990) ens indiquen que es troben més d'una dotzena de llegendes que expliquen en aquests termes la creació de diferents llacs pirinencs. En el conjunt de tots ells podem veure petites variacions en el

discurs. Aquestes versions ens donen peu per explicar que l'interès d'aquestes llegendes no està a analitzar-les individualment sinó a veure-les com un conjunt; a captar les semblances i diferències entre elles, com en unes s'obliden coses que per a les altres són centrals... Quan se les coneix totes, llavors es pot entendre el sentit estructural del mite que hi ha al seu darrere.

En algunes versions, el pobre és el mateix Jesucrist. En el cas del llac de Lourdes, per exemple, el lloc que actualment ocupa aquesta massa d'aigua era ocupat per una ciutat. Un dia, Déu, vestit com un mendicant, va baixar a la Terra i va trucar les portes dels habitants de Lourdes tot demanant-los un tros de pa, una mica d'aigua o un racó a prop del foc per tal d'escalfar-se.

Refusat en tots els casos, es va acostar finalment a una miserable cabana on vivien dues dones, amb les quals va compartir el seu pobre sopar: dos pans de sègol que aquestes estaven coent quan Déu hi arribà. Després que els pans han crescut extraordinàriament, Déu els diu que la seva caritat serà recompensada, però que han de marxar d'allà amb l'infant que una d'elles porta als seus braços. A més, han de partir sense girar-se. Un cop han marxat, el llac de Lourdes apareix fruit d'una tempesta, executant-se així el càstig a la inhospitalitat dels seus habitants. Però una de les dones, víctima de la seva curiositat, es va girar per mirar enrere i va ser immediatament convertida en pedra. Es tracta d'una gran pedra dreta anomenada la Peyre Crabère. En record d'aquests fets també es veuria prop del llac un bressol de pedra recordant-nos l'infant que miraculosament es va salvar de la mort per la bondat de les dues dones. L'estiu, quan les aigües són baixes, alguns dels habitants del lloc diuen que poden endevinar-se els sostres dels edificis engolits. Durant molt temps, la nit de sant Joan, els muntanyencs sentien, provinents del fons del llac, el dringar de les campanes de l'antiga vila de Lourdes (LASSERRE-VERGNE, 1995).

Segons ESCUDIER (1977), en el cas de la Maladeta, únicament una dona és salvada perquè ha fet almoïna al pobre. Allà també, en la nit, es poden sentir crits horribles a la muntanya.

A Andorra, el naixement del llac d'Engolasters està també vinculat a una maledicció divina: un dia Déu va passar per allà en companyia de sant Pere. Tots dos anaven vestits com a pelegrins. Com que demanaven hospitalitat, totes les portes se'ls varen tancar, excepte la de la fornera. Es varen instal·lar, sopar i dormir a casa seva. Durant la nit, sant Pere es va aixecar i va multiplicar els pans que la dona havia preparat per coure. De manera que l'endemà, quan la fornera es va posar a la feina, va tenir la sorpresa de trobar el forn ple de pans. Però aquesta no va mostrar cap reconeixement cap als seus visitants: per aquesta raó Déu va decidir de no perdonar-la quan sant Pere va pensar de destruir la vila. Aquesta va desaparèixer sota una borrasca mentre una pluja d'estels filants se submergia dins de l'estany que es formava (LEBÈGUE, 1994).

En la llegenda del llac Blau (Bigorra), és un pobre vaquer qui acull el viatger diví. Com que no té res per oferir-li, mata un dels seus vedells i ell mateix el prepara. Quan l'àpat és acabat, Déu li demana de reunir tots els ossos de l'animal, excepte un que Ell vol conservar. El vaquer obeeix, guarda els ossos

davant la porta de la cabana i tots dos se'n van a dormir. A l'alba, el vaquer s'aixeca, obre la porta i veu que el vedell que s'havien menjat estava defora pasturant tranquil·lament una altra vegada. Del seu coll penjava una campaneta que batia gaiament. El batent de la campana era l'os que Déu li havia demanat de quedar-se. La venjança divina s'exerceix llavors: el veïnat és engolit i és així com apareix el llac Blau. Només se'n va salvar la cabana del vaquer (LASSERRE-VERGNE, 1995; CORDIER, 1855).

A l'Ariège retrobem el tema amb petites diferències al poblet de Betmale, als llacs d'Artats i al d'Hers o de Lers (MARLAVE, 1996), però sempre es conserva una estructura bàsica. El cas del llac d'Artats ens presenta també una pedra dita el «roc del Mietjournal» que se suposa que és un jove pastor petrificat per haver mirat la punició que donava naixement al llac. El mateix tipus d'història es troba al llac de Barbezan (Comminges), on una dona resta petrificada per no respectar el consell diví (és la «Peyre Majou») i al llac de Lers (o de l'Hers) amb la pedra dita Pascaline (MOULIS, 1995). A Bordère, a la vall de Louron (Bigorra), els pastors varen insultar sant Pere i les seves cabanes varen ser negades dins del llac. El mateix trobaríem a Astanès, a prop de Navarrenx. El tema del vedell ressuscitat ens retorna a les muntanyes maleïdes i a l'Aran a través del vilatge de Betmale (Ariège). En aquesta versió Jesús i sant Pere troben uns pastors que es preparen per esmorzar i els demanen pa i hospitalitat. La resposta del seu cap és que els sants personatges menjaran després d'ells i dels seus gossos. Travessats cap a la Vall d'Aran, Jesús i sant Pere troben uns altres pastors que els donen de menjar. Aquests maten el vedell més gras per fer el màxim d'honor possible als seus hostes. L'endemà, abans de partir, Jesús ordena al propietari d'estendre la pell de la bèstia i de posar-hi al damunt els ossos. Fet això, un vedell magnífic reprèn vida i els pastors cauen a genollons adorant Déu. Després del miracle, Jesús maleeix la muntanya que es trobava a ponent, on vivien els altres pastors. Amb les seves paraules esclata una gran tempesta que cobreix els cims de neu alhora que les herbes dels prats esdevenen grogues i que els pastors són transformats en pedra: la muntanya d'occident era la Maladeta. Per contra, a llevant, la muntanya es cobreix de fonts i d'herbes esplendoroses. Des d'aquell dia les primeres muntanyes són conegudes com la «Maladeta» (la Maleïda) i, durant les tempestes, s'hi sentirien els pastors atiar desesperadament els seus ramats (MARLAVE, 1996). Vét-ne aquí una altra variant.

Segons Olivier DE MARLAVE (1996), una situació semblant es va produir a la muntanya de Féridou, a l'Ariège. I al vessant sud dels Pirineus diverses llegendes del mateix tipus es localitzen en les valls catalanes —sobretot a la Ribagorça, el Pallars i l'Aran (Violant, 1989)—, aragoneses o navarreses. Per exemple a l'estany de Montcortès, al Pallars, on la història segueix la del llac d'Engolasters però amb un final en què la dona és salvada de la inundació (AMADES, 1936; COLL, 1989; 1996, VERDAGUER, 1992).

Voldria aturar-me una mica en aquest cas, especialment en la versió que en dona Jacint VERDAGUER (1992) —recollida en 1882-83— perquè això ens per-

metrà d'entendre com tot el conjunt de llegendes que estem tractant formen un magma en el qual bullen diferents elements que a vegades es trobem en una versió i que en canvi desapareixen en altres. En la narració verdaguèria es barregen diferents elements que ja han anat sortint: «Una dona hi entrava [al llac de Montcortès], per passar a l'altra banda, quan era glassat, ab una pastereteta al cap per salvar la població (tal volta hi havia fam?). La gent, des de la vora, li deya: "No't gires, no't gires"; ella se girà, y, trencant-se-li lo glas, s'enfonzà, y diu que ara surt, la nit de S. Joan, a passejar-se pe[r] l'estany amb la pastereta al cap» (VERDAGUER, 1992).

També són molt coneguts els casos de les tarteres de Cregüèña i de Paderna, a l'Aragó, als quals haurem de retornar. També hauríem d'esmentar els pallers de pedra d'Aranyó (Lleida) o de Montserrat, on un mendicant demana una mica de palla per dormir una nit. Com que no n'hi donen, maleeix el ric tot desitjant la petrificació dels seus pallers (AMADES, 1936).

Per continuar la nostra descripció dels llocs on aquest tipus de càstig ha estat exercit, ens seria interessant de recordar que el tema de les viles engolides per l'aigua és un tema recurrent en l'imaginari de les maresmes i zones humides. Normalment s'hi repeteixen els fets de la demanda formulada per la divinitat (generalment de ser alimentat, a voltes de rebre honors) i el rebuig consegüent. Llavors, amb la fam al cos, el viatger maleeix el lloc (DONADIEU, 1996). El tema l'hem trobat a la Grècia clàssica (CRIMAL, 1951) al Sàhara (DAGRON i KACIMI, 1992), als Alps, a Galícia (MARIÑO, 1987), Irlanda (EYRE, 1865) etc.

És doncs l'aigua i el càstig diví a través d'ella el que sembla ser el més típic i repetitiu més enllà del marc muntanyenc. Una aigua que, als Alps i en certs cims pirinencs, esdevé gel (fins i tot *Mer de Glace*), i a la Maladeta neu, gel i pedres. En opinió de Philippe JOUTARD aquesta mena de rondalles podria basarse en fets reals, com ara l'expansió de les geleres que comença a mitjan segle XVI. Aquest canvi climàtic hauria permès la «cristal·lització» de la llegenda sobrenatural, però res més; només la cristal·lització. Sembla insensat de pensar que aquest canvi climàtic hauria produït aquest tipus de llegendes, com ho ha fet, per exemple, SAMIVEL. Aquest autor ha escrit que el procés de lenta captura glacial que evoquen aquestes narracions no té res de fabulós i, com en tants altres casos, la llegenda transmet, en la seva llengua, el record de fets autèntics (SAMIVEL, 1984).

Però la tesi climàtica perd la seva força quan se sap, com ens mostra Jacques BROSE (1989), que aquesta «rondalla», d'origen grec (CRIMAL, 1951), ens arriba a través de les *Metamorfosis* d'OVIDI (43 a.J. 18 d.J.). En aquesta obra, després de ser rebutjats de pertot, dos viatgers es presenten a la porta de la casa de Filemó i Baucis, dos vells que s'han estimat al llarg de tota la seva pobra vida. Un cop acollits, els déus volen castigar els habitants d'aquell país tan inhospitalari i recompensar Filemó i Baucis. Com en les nostres llegendes, la història acaba amb l'aparició d'un llac que engoleix les cases dels seus veïns, mentre que la seva cabana esdevé un temple magnífic. Però en les *Metamorfosis*, l'argument es continua amb una altra recompensa als piadosos personatges, que demanen

als déus la immortalitat. Des de llavors ja no moriran, sinó que seran convertits en arbres. Filemó va ser convertit en roure, l'arbre de Zeus; i Baucis en til·ler, l'arbre que cura (BROSSE, 1989). I OVIDI ens diu una cosa que caldrà que recordem: «encara avui» (Ep! d'aquest avui ja gairebé fa dos mil anys) els habitants del país de Thynos (Frígia) mostren dos troncs que serien els seus cossos.

Com aquests troncs, roquissars, llacs, creus, bressols de pedra, trossos de gel... ocupen l'espai pirinenc i li donen sentit. Aquest treball vol mostrar que a través d'aquests elements aquell espai pren sentit.

## Una estructura moral de significat

Trajectats en el medi ambient i a la vegada formant part del món social, aquests ecosímbols (llacs, geleres, muntanyes, pedres) s'haurien format a partir d'elements físico-químics i de constants morals, és a dir, de valors. Valors que restarien convertits en pedra, aigua, fusta; objectes materials esdevinguts metàfores dels ideals socials, i al mateix temps metàfores més reals que els seus referents (SCHAMA, 1995). Però no oblidem que aquestes metàfores no poden mai deslligar-se totalment del real ni de la natura (BERQUE, 1986); i que «*el punt de vista de la mediança pretén fer coexistir metàfora i veritat, dient que el factual és i no és el sensible*» (BERQUE, 1990). Com si fossin esculpits en els elements del medi ambient, aquests valors prendrien formes físiques, més reals perquè haurien esdevingut més massius. I a la vegada les pedres i els llacs perdrien pes a mesura que penetressin en formes de ser vistes com a elements morals.

«*Cap natura no és mai verge, perquè la nostra mirada mai no és buida*» (ROGER, 1978). El medi ambient no té sentit en ell mateix. Només té sentit per als éssers humans que s'hi senten més o menys vinculats. Com diu Eugenio TÜRRI (1974), el medi ambient ens retorna allò que li hem projectat. Per això cada societat té una forma particular de percebre i d'actuar sobre el seu medi ambient: per comprendre una societat podem analitzar-la directament, però també podem veure-la a través de la seva relació mediambiental: vèt aquí una conseqüència del fet de considerar l'espai com una cosa analògica. Aquesta relació medial ens informa dels desitjos d'aquella societat concreta, dels seus fantasmes més amagats i innomenables. Hem d'esperar trobar els valors més importants d'una societat en el seu medi ambient i en la seva manera de relacionar-s'hi. Perquè hi ha la tendència a veure com naturals les coses, els valors, més necessaris de tota societat; naturalitzats, objectificats, els valors formarien part alhora de les relacions entre els éssers socials i entre ells i tots els elements «objectius» que els envolten. Res d'estrany, ben al contrari, de trobar els mateixos valors i idees socials en la «societat» i en la «natura» si és que es poden concebre com dues substàncies separades l'una de l'altra. Per contra, jo crec que caldria que les penséssim com a processos de relacions entre elles i més enllà d'elles mateixes.

Llavors, quins valors podríem trobar al mateix temps en les llegendes que hem evocat al començament d'aquest treball i en els escenaris on aquestes han tingut lloc?

El primer seria el valor positiu acordat a la pobresa: aquest és un dels temes principals de les llegendes i dels contes populars, segons els especialistes consultats. Ser pobre és una qualitat que ens fa semblants als déus, els quals han experimentat la pobresa en la seva carn. Però no es tracta pas d'una qualitat que sigui excepcional, al contrari: s'ha d'estar preparat en qualsevol moment, cada dia, a experimentar-la. Ser pobre és una de les rares garanties d'accedir al Paradís, a la casa de Déu pare. I la prova a superar es pot presentar qualsevol dia, a qualsevol hora. Quan arribi, cal actuar en el sentit correcte. No s'hi val a badar perquè el càstig és per sempre més; com també ho pot ser la recompensa, el seu complement. Ser pobre és una realitat positiva amb què cal aprendre a conviure.

La recompensa a l'atenció als pobres ens durà pans que no esperàvem, el vedell que crèiem menjat per sempre més, l'ampolla de vi que, com en OVIDI, no es buida mai... Però atenció: no és pas l'abundància el que se'ns promet; és un tren de vida en què mai no se serà ric, però tampoc mai del tot pobre. Folklore, filosofia i teologia medievals es posen d'acord per assegurar-nos que donar als pobres elimina les diferències socials: els pobres esdevenen menys pobres i els rics menys rics. És el triomf dels grups socials mitjans, d'una forma harmoniosa. Un personatge de RAMON LLULL, al segle XIV, explica la història d'un burgès molt ric que havia esdevingut pobre a causa d'haver fet un excés d'almoines; quan el rei ho va saber, li va donar un castell de gran renda de manera que pogués continuar fent caritats. La resposta d'un altre dels seus personatges també val la pena que ens hi entrem: en una altra vila hi havia un altre ric que feia tantes almoines com el primer. La seva dona el va advertir que, si continuava amb el seu capteniment, la gent pensaria que era boig. Llavors li respongué que no li importava el que la gent pensés, que a ell li interessava únicament el que en pensaria el seu Déu (LLULL, 1995). En una societat on es viatjava més del que normalment pensem, aquesta estructura moral donaria lloc a una xarxa de llocs on descansar i on passar la nit, xarxa no escrita en cap guia i extesa pertot on hi hagués veritables cristians. Només calia trucar la porta i demanar; el resultat havia de ser una atenció sense sospites. Els cristians formarien una gran família que sabia ajudar-se mútuament.

Notem que, en general, les llegendes d'aquesta sèrie pretenen ser reals fixant-se sobre alguns elements físics. Pretenen, doncs, l'accés a l'evidència. D'altra banda és ben clar el sentit moral que ens volen transmetre: en aquest punt és un altre cop l'accés a l'evidència el que busquen. L'acolliment dels pobres i dels viatgers no costa res i pot, a més, salvar la vida dels acollidors. Però en cap cas aquesta atenció als pobres no donarà més d'allò que en principi es tenia (justament al contrari del que pot prometre el dimoni). D'altra banda, els pobres viatgers tindrien el dret d'hostatjar-se a totes les cases, és a dir, que són posseïdors d'una sèrie de drets que els són propis a causa de la seva condició. JOSEP



BONETA (1702) exemplifica el cas d'un pagès que hostatja dos religiosos i que es troba en el dilema de si gastar els dos rals que té en alimentar-los o de si destinar-los a la seva família. Havent decidit la primera opció, Déu el premia de manera que cada cop que es fica la mà a la butxaca hi troba dos nous rals. Però al final tot s'acaba perquè, de dos rals en dos rals, l'home pretén enriquir-se.

A banda dels pobles i llocs inundats, altres llegendes vénen a donar-nos més informació sobre aquesta mena d'estructura moral. La nit de les llegendes i dels contes és sempre un temps excepcional. Allà s'hi troba tot allò que la llum ha rebutjat. També hi podem descobrir maneres d'actuar per tal d'esdevenir ric. Però en la llegendística no s'han de prendre aquest camins. Sobretot no els agafeu pas; camins de bruixes, de fades, d'éssers encantats, perillosos no sabem ben bé per què... Cal, per a la llegendística, restar pobre abans que ric, però el més important sempre és abastar un terme mitjà. «*Mai més no seràs ni més ric ni més pobre*» (OBIOLS, 1992) ens prometen les encantades; però no hem pas d'emprendre aquests camins perquè el secret sempre acaba essent descobert i a la fi un es troba com abans, si no pitjor, de la trobada amb la fada: «*pobre no en seràs, però mala fi faràs*» (OBIOLS, 1992). No s'ha de ser massa ambiciós, com aquell pobre llenyataire montserratí que havia promès la seva ànima al diable a condició de poder disposar d'un cavall que fes en segons tot el treball que ell li demanés. El seu cavall —el Cavall Bernat— va ser petrificat i presideix la vall del Llobregat, ben visible de tot arreu. Tampoc no és qüestió de treballar els dies de festa per fer més diners o per viure millor; demaneu-li a l'Home de la Lluna què li va passar per no haver fet cas d'aquesta norma. Tampoc no s'ha de fer segons què en el moment que caldria fer altres coses més importants: res d'anar de cacera quan s'hauria de ser a missa, perquè us arrisqueu a ser condemnats a caçar perpètuament, però sense mai atrapar cap peça.

El llegendari pirinenc ens mostra una manera de pensar les relacions socials en la qual mai no s'ha de desitjar ser molt ric, i menys a qualsevol preu. Si es pot assolir una situació socioeconòmica millor cal que tota la col·lectivitat en sigui beneficiada d'una manera o altra. Els pobres han de ser ajudats i la pressió normalment acceptada de les relacions feudals ha de reduir-se en situacions especials sota les quals molts pagesos no poden pagar els drets als seus senyors. Quan aquest acord graciós no és acceptat es corre el perill de la revolta, i (el «poble», ens diu la llegenda) pot acabar amb el seu senyor. En aquesta sèrie de llegendes, la història de l'Edat Mitjana queda il·lustrada en alguns casos: en certes llegendes catalanes, aquest tipus de revolta dona naixement a fets històrics: les guerres Remences que acaben amb la SENTÈNCIA ARBITRAL DE GUADALUPE (1486), la qual va millorar notablement la situació dels pagesos catalans fins a l'arribada de la societat industrial. La llegenda, doncs, reprèn un tema històric i en fa un objecte pedagògic per il·lustrar les generacions futures. És el cas, també, de la llegenda de l'Estany del Bruel, prop de Castelló d'Empúries (Alt Empordà), on el senyor del castell de Verdera va ser obligat a ofegar-se per una multitud que volia evitar que recollís tot el blat per tal de fer-ne pujar el preu. En altres versions és un pagès qui hauria acumulat tot el blat

(AMADES, 1936). Aquests fets, històricament possibles, serien una concreció folklòrica d'un tema ja clàssic estudiat per Eduard P. THOMPSON (1979). Des d'aquest punt de vista podríem anomenar economia moral això que fins ara hem anomenat una estructura moral de significat.

Amb freqüència es diu que aquestes històries eren cregudes o no en funció del context social en què eren explicades. Evidentment quan es tenia el capellà del poble, els vells i la comunitat local del mateix costat, aquests contes eren creguts com (o més que) l'Evangelí. I què no direm dels que tenien la benedicció religiosa en forma de sermons o d'altres rituals? De la mateixa manera, la seva concreció física ajudava encara més a facilitar la seva creença: es recorda una dona pobra morta de fred a prop de Llanars (Ripollès), a causa de no haver rebut l'acolliment que havia demanat en les cases del voltant, a través d'un petit oratori que encara avui dia es veu als afores del poble (CUTRINA, 1981). Dues agulles prop de Yosa de Sobremonte (Aragó) ens recorden el càstig d'un capellà i la seva serventa que havien osat fer allò que se'ls havia prohibit (SARUÉ, 1995). Els llacs criden que cal ajudar els pobres.... Però cap sèrie d'ecosímbols no és comparable a la dels llacs i muntanyes maleïdes com la que ens recorda la figura de sant Martí. Anem a trobar aquest sant perquè en ell podem veure un símbol de l'assistència als pobres (recordeu la història d'Amiens) i alhora una sèrie ben extesa d'ecosímbols que obrien les seves petjades (físicament reals) a nous espais on el sentit moral era tan important (potser més) que el sentit experimentable en la realitat dels objectes.

Sempre havia cregut que era la idea estructural que hi ha en les dues sèries de llegendes el que m'havia dut a acostar-les. Però quan es llegeix la llegenda de sant Martí que ens ofereix Valeri SERRA I BOLDÚ (1986) les coses canvien de semblant. Segons ell, sant Martí, vestit de soldat, arriba a una masia on és acollit; el fan sopar, dormir, esmorzar i li donen provisions per al dia següent. Al matí, quan ja ha partit, enmig d'una tempesta, troba un pobre amb qui comparteix el menjar i la capa que porta. Immediatament deixa de nevar i surt el sol. Per aquesta raó abans d'entrar de ple a l'hivern cap any no manca a la cita l'estiuet de sant Martí, aquella setmana en què Déu permet al sol de lluir encara alguns dies de manera que «els pobres trobin l'hivern de més curta durada i a fi que els rics es recordin de repartir almoines als pobres, en nom de Jesucrist» (CAMPANY, 1981). Tanmateix, uns Contes de la Cerdanya expliquen que sant Martí ajuda una família pobra el cap de la qual ha promès l'ànima al diable. També en aquest cas es presenta el sant en forma de captaire demanant aixopluc i; amb la seva astúcia, aconsegueix de burlar el dimoni (GASCH, 1996).

Després d'aquest vincle entre la nostra sèrie de llegendes i la de sant Martí, també he trobat un altre lligam encara més clar. En un *Diccionari infernal* publicat a mitjan segle XIX (COLLIN, 1844) l'entrada «Herbadilla» ens parla d'un gran llac bretó amb una ciutat molt rica que duia per nom Herbadilla, «a causa de la bellesa dels prats que l'envoltaven». Tanta riquesa va provocar la ira divina i sant Martí, tombat sota un roure, va sentir una veu que el convidava a apartar-se'n. Llavors, aigües mai no percebudes comencen a rajar d'una gran cova

fins que inunden la ciutat. «*Per tal de permetre el record del càstig, Déu permet que encara se sentin al fons d'aquest abisme les campanes de la vila submergida, i que la tempesta hi visqui familiarment*» (COLLIN, 1844). Prop d'aquest lloc, una gran pedra anomenada la *vieille de saint Martin* seria la petrificació d'una dona que es va girar en sortir de la ciutat (COLLIN, 1844).

En vista de tot això, em sembla clar que la història de sant Martí té algun lligam amb la dels llacs maleïts. Això ens retorna als nostres ecosímbols, però aquesta vegada al costat de sant Martí.

## Sant Martí, un d'aquells «bojos romans»

Sant Martí és, després de la Verge Maria, un dels sants que ha donat nom a un major nombre de parròquies franceses (MIQUEL, 1993; JACOMET, 1995); també li han estat dedicades la majoria d'esglésies de la Catalunya Vella i és el patró del nombre més gran de poblacions (AMADES, 1985, pàg. 683). Amb tot, les demostracions del pas de sant Martí no es troben només a l'ombra dels campanars. És sobretot al món rural que es troben moltes petjades del seu pas o del de la seva muntura. Ja al segle XIX s'havia notat que un nombre tan considerable no permetia pensar-les com a simples accidents. Calia trobar-los una raó, veure quins lligams les unien. El nom de sant Martí, els seus passos, esglésies, llegendes, ocupen un lloc tan important en les estadístiques cristianes que se'ns fa difícil de negar a aquest fenomen un origen històric (BULLIOT i THIOLLIER, 1892).

Disseminades una mica pertot arreu, les pedres, les petjades, les fonts (és a dir, els ecosímbols) dedicats a sant Martí han permès a Jacques Gabriel BULLIOT i a Felix THIOLLIER de parlar d'una «*mnémonique historique*», un «*mode tradicional, el més antic de tots, de traçar la història sobre les pedres [que] no és pas particular de sant Martí*» (BULLIOT i THIOLLIER, 1892). Entre altres cultures, el Cristianisme va fer-lo servir tot sovint. Tots els apòstols de la Gàl·lia han deixat les seves en les roques de les regions que han evangelitzat, però no trobem cap sèrie que per la continuïtat, el nombre i l'antiguitat es puguin comparar a les de sant Martí (BULLIOT i THIOLLIER, 1892). A la Gàl·lia aquests signes martinencs eren ja respectats abans del segle sisè. «*No ens és permès doncs d'atribuir-les a creacions recents de la imaginació popular, car moltes d'elles eren ja batejades amb el nom de sant Martí en aquesta època. Gregori de Tours [c. 540-594] en cita diverses anteriorment assenyalades a la veneració*» (BULLIOT i THIOLLIER, 1892).

Freqüentment al costat de les petjades de sant Martí figuren les de la seva humil muntura, també populars al segle sisè. Una llegenda ens diu que un pagès refusa de donar aigua al sant i al seu ase dient-li que se la pui ell mateix. Però una dona, indignada, havent vist la injúria i el refús, li dona aigua d'amagat; després sant Martí s'agenolla i prega Déu de fer rajar una font en recompensa d'aquest acte de caritat. Fet el miracle, l'orifici de la font presenta la forma d'una petjada de l'ase que el sant cavalcava (BULLIOT i THIOLLIER, 1892).

A Catalunya, el naixement llegendari del Ter ens explica com un vell, durant un estiu extraordinàriament sec, truca la porta d'una cabana de pastors demanant-los aigua. El pastor li'n serveix malgrat que l'havia hagut d'anar a buscar molt lluny. En recompensa al seu acte, el vell li dona una botella d'aigua inexhaurible. El naixement del riu deriva d'un dia que el pastor va perdre la botella enmig d'una tarterera (AMADES, 1936). També les fonts del Llobegat neixen com a càstig a una dona que no ha acollit a un rodamón el primer dia. Quan veu que la seva veïna ha vist augmentar la seva roba per teixir i acull el pobre, el «premi» que li toca és l'increment de l'aigua i no el de les quatre monedes que vol rentar per esdevenir rica: són les fonts del Llobregat, que s'endugueren la dona, les monedes i la seva casa. A través d'aquestes llegendes, i sobretot de les de sant Martí, es trajecta el valor de l'assistència a la pobresa al medi ambient com s'havia fet amb les llegendes de la sèrie del càstig als refús de l'hospitalitat.

El cas català és molt instructiu. A les nostres muntanyes trobem algunes petjades del sant gairebé sempre associades a les del diable. La llegenda ens explica que Martí vivia en una cabana prop de la riera d'Osor (la Selva). El diable, fastiguejat de la seva bondat, s'havia disfressat per tal de semblar un personatge ric i un protector dels habitants del lloc, però aquests no li feien cas. Per això va desafiar sant Martí a fer un salt i veure qui dels dos podia anar més lluny. Un cop saltats, es troben les petjades dels peus del sant i, més enrere, les de les potes de porc del diable, o, en altres casos, la marca del seu cul —perquè el diable és vençut i al mateix temps humiliat— (AMADES, 1936; 1985; MESTRES, 1933). A Provença també es troba el tema de les petjades de sant Martí que aquesta vegada s'havia jugat les ànimes dels habitants d'Evenos al joc dels tres salts. El diable, havent perdut, gasta la seva darrera alenada en un salt i deixa la seva petjada sobre una roca a prop del castell (SEIGNOLLE, 1960). Notem que a Provença mateix hi ha diverses viles que segons la llegenda haurien estat engolides per les aigües. I al Llenguadoc, prop d'Agde, hi trobem l'empremta del genoll de Nostra Senyora del Grau, coneguda també com Notre Dame de l'Agenouillade perquè va aturar, posant-se de genolls, les aigües que anaven a submergir la vila i la regió. Si els pelegrins trobaven el forat de l'empremta sec, hi posaven aigua a fi de guarir el mal d'ulls (SEIGNOLLE, 1960).

A Mieres (la Selva) hi ha una petjada dels peus del diable, a costat de la riera. El dimoni volia fer una gran reclosa per contenir-ne l'aigua i ofegar el vilatge de Sant Miquel de Montmajor. El diable treballava de nit i els seus treballs eren anorreats per sant Martí durant el dia. Després d'algunes nits de treball, el diable, vençut, marca d'un cop furiós les seves empremtes sobre la pedra (AMADES, 1949).

Una altra llegenda explica que sant Martí i el diable volien dominar la carena del Montseny. Per posar-se d'acord varen decidir de fer una competició de salts. Evidentment és el diable qui cau a l'estany de Sils alhora que sant Martí ho fa sobre una pedra que, per recordar-nos els fets, va restar gravada amb creus. En el camí que va de Lloret a Vidreres es troba l'empremta on el sant s'hauria

propulsat (AMADES, 1936). Mentre feia aquesta recerca vàrem anar a Espinelves (Osona), perquè el mapa indica un topònim «Petja de sant Martí» als afores de la vila. A Sant Sadurní d'Ossormort, un pagès ens va parlar d'una altra petjada del sant que encara no havia estat descrita, però no l'hem poguda trobar perquè està perduda enmig d'un bosc quasi impenetrable.

Quan sant Martí no ens és recordat per les petjades, ho és per altres coses, com per exemple una tartera prop de l'estanyol de la Portella (al Canigó), que havia estat un tresor que Martí havia donat a uns lladres, l'avarícia dels quals, però, dugué l'un a matar l'altre i el primer a morir a causa del menjar enverinat del segon (AMADES, 1949). En altres regions són altres sants els qui prenen el lloc de Martí: prop de Talarn (Pallars Jussà), en un lloc avui sota les aigües d'un pantà, antigament es veien quatre forats anomenats les «potades» del diable, les quals eren el resultat d'una lluita cos a cos entre aquest i sant Antoni (AMADES, 1949). Més enllà, en el congost de Trespunts (Alt Urgell) es veu la «pixarrada del diable», darrer acte de protesta d'un dimoni vençut per un abat (el futur sant Ermengou) i encadenat a la roca de la gorja. Un topònim ens recorda la llegenda i dona sentit a una taca negra sobre la paret rocallosa. També sant Jordi —la llegenda del qual lliga el cavaller a un llac al qual calia oferir sacrifici de dos moltons cada dia— podria ser vist en el mateix sentit. En la llegenda del drac de Banyoles, sant Jordi és substituït pel cavaller Mer. Mer, després de «domar» el drac i que aquest sigui degollat, marxa cap a Centenys on no el volen acollir en cap dels masos, apedregant-lo perquè marxi. A resultes d'això, fa créixer una pedrera entre les vinyes, conreus, prats i boscos; l'herba no hi tornarà a créixer fins que Mer els perdonarà (MOYA, 1996). Recordem que Mer «doma» el drac amb l'estola que havia estat de Martí de Tours (MOYA, 1997) i que el cavaller Soler de Vilardell mata el drac de Sant Celoni amb una espasa que li és concedida per haver socorregut un captaire que no era altre que sant Martí (Català, 1986).

A Catalunya, en altres poblacions el desafiament entre el diable i sant Martí consisteix a veure qui corre més ràpidament. El resultat és el mateix: dos parells d'empremtes sobre la roca. També s'hi troben les traces del seu cavall, que hauria utilitzat per combatre els àrabs (AMADES, 1985; 1936). A Taüll és el dimoni qui fa un salt gegantí i deixa l'empremta de la seva mà a la Ribera i la del seu peu als Pedrenys, a banda i banda de la vall del riu Sant Martí (OBIOLS, 1992). Potser caldria dir que la geografia de les petjades del diable sembla a Catalunya més extesa que la de les empremtes de sant Martí, però malauradament les coneixem molt malament, tot i saber que hi ha les del dimoni al Capsacosta o al riu Fluvià, on ens recorden la fúria del diable que volia posseir l'ànima d'un jove a qui el capellà havia aconsellat de restar pobre en comptes de vendre la seva ànima al diable (AMADES, 1949; BERGA, 1994). També en trobem a Taüll (en el barranc de les Costes) i a Gessa, prop de l'ermita de sant Martí (OBIOLS, 1992).

També l'arc de sant Martí seria el resultat d'una lluita del sant contra el dimoni. Aquest el desafia a veure qui dels dos fa l'arc sobre el cel més bonic, i evidentment és Martí el guanyador (AMADES, 1949). El nostre sant ajudà els page-

sos en diverses ocasions, bé a través del seu estiuet que permet la proliferació agrícola, bé a través de contestar les preguntes que el dimoni demana als pagesos de respondre per no perdre l'ànima (GASCH, 1996; AMADES, 1949).

La lluita ecosimbòlica entre el dimoni i sant Martí no és una lluita entre dues persones (més o menys «santes») sinó una oposició entre dos ideals socials. El triomf del sant és la victòria de la idea cristiana de la resignació en la pobresa, la necessitat de trobar una societat de grups socials mitjans, sense rics ni pobres. El dimoni sempre pot prometre el diner fàcil o el treball menys fatigant als muntanyencs, però sempre és la idea de la pobresa la que triomfa sobre la del diable. No conec cap cas en què el diable hagi pogut acabar a temps o sense ser ridiculitzat cap del seus punts! Si voleu ser rics heu d'anar al castell de Campmany (Alt Empordà) la nit de Sant Joan: si hi trobeu el tresor amagat l'haureu de compartir amb els pobres (!) per tal de desencantar l'ànima del cavaller que fins aquell moment serà castigat pel seu pecat: l'avarícia (CATALÀ, 1983). El llegendari és ben clar: cal no ser avar i comportar-se contra els interessos dels altres.

La lluita de sant Martí es veu molt clara en la llegenda «l'avar i el gelós» recollida per Esteve CASEPONCE. Sant Martí, vestit de pelegrí, troba prop del santuari homònim del Canigó un avar i un gelós i els diu que demanin el que vulguin, però que només un d'ells pot demanar i, a més del que sol·liciti, a l'altre li donarà el doble d'allò que el primer hagi demanat. El que passa és que cap dels dos no vol demanar primer. Finalment estan a punt d'arribar a les mans i l'envejós acaba demanant de perdre un ull per tal que l'altre es quedi cec. El refrany que acompanya la llegenda és molt clar: *qui tot ho vol, tot ho perd*. Finalment ambdós se'n penedeixen i entren a servir en el monestir (CASEPONCE, 1921; AMADES, 1949).

Esdevinguts monuments de pedra, els records de la vida de sant Martí, com de molts d'altres personatges cristians, actuen d'una manera semblant a la dels capitells a les esglésies i catedrals de l'Edat Mitjana. Són ecosímbols que despleguen trajectivament l'espai físic en espai social. Ja hi tornarem, però també podem creure que aquests ecosímbols havien de reemplaçar els que havien estat propis del paganisme anteriorment amo de les zones rurals. Per això Martí i el dimoni es barallen, per les ànimes de les persones.

Des del meu punt de vista, la idea de la trajectivitat implica l'existència d'una coherència i d'una analogia entre els llocs, els valors i els personatges que es troben en els mites. Els materials folklòrics i les dades històriques ens mostren com certs llocs s'impregnen, és a dir que són en trajectió, amb els valors humans. En l'ecumene, certs éssers no-humans són ecosímbols a través dels quals s'expressa la nostra relació amb el món. Una cova podia posseir i de fet posseïa les mateixes connotacions que una bruixa o una fada. Certes pedres conserven l'«essència» de sant Martí. Com Anne LASSERRE-VERGNE (1995) ens diu, les fades són descrites en relació al paisatge. Igualment no tota la malura era continguda únicament per una persona humana (la bruixa o el diable, per exemple), ni tota la bondat posada en la figura de sant Martí o d'altres sants cristians, sinó per i dins de llocs particulars que eren assimilats a la brui-

xeria o a la tradició martinenca. Les lleis socials no són únicament un objecte humà, social, sinó trajectades al medi ambient. Per als pagesos de la societat premoderna, la bruixeria es manifestava tant en persones concretes com en lloc i temps típics. Gairebé no hi ha distinció entre els valors acordats al lloc i a la persona, entre objecte i subjecte; en resum entre la estructura moral i el protopaisatge. «*La muntanya, la vall, el bosc, no són només un quadre, un "exterior", per molt que sigui familiar. Són l'home mateix*», ens deia el geògraf Eric DARDEL (1990). La relació ecosimbòlica entre la terra i la societat s'intensifica davant de certs detalls topogràfics, als quals el mite ha donat forma a través de prestar-li valors. Així el que nosaltres anomenem la subjectivitat es troba transferida també a les realitats geogràfiques, i al mateix temps és l'home qui es veu i se sent objecte. El mite és d'essència atemporal (i antitemporal) com atemporal és també el quadre geogràfic per al sentit comú. L'existència real dels elements naturals reforça l'existència del mite, i viceversa. «*Així aquestes pedres i roquissars són mites ells mateixos incorporats al terreny, on la duresa (durus) no és sinó durada (durare) tangible*» (DARDEL, 1990). El mite funda i valida la «realitat», al temps que adquireix carta de realitat apropiant-se de parts de l'escenari físic. «*En un espai mític, és el seu mateix ésser, la seva ànima allò que l'home troba davant seu, en els arbres, els animals, els astres*» (DARDEL, 1990). Però també en els roquissars més significatius, en les coves, els llacs, les geleres, les fonts d'aigua, etc. Hi ha un flux de relacions que vinculen indisolublement els subjectes als objectes, i ambdós entre ells (BERQUE, 1990). A la vegada material i ideal, aquest procés esdevé trajectiu i els elements físics, empremtes alhora que matrius de l'ordre social i d'una natura que mai no pot ser concebuda fora d'aquest. Hi ha, ben segur, una homologia entre allò que els humans pensem de la natura i allò que pensem de la societat (BERQUE, 1990), especialment en el tipus de societats que estem estudiant. Nefast, doncs, de distingir-los.

«Aquesta geografia no es pot dissoldre d'ella mateixa, perquè el mite, sempre situat sobre les coses, per fundar-les, és precisament allò que fa aparèixer la realitat com realitat, i que la realitat confirma en tot moment el "fonament" mític» (DARDEL, 1990).

És aquesta trajectivitat, aquest estar-al-mateix-temps en diferents «llocs» (esferes socials), allò que feia possible aprofitar tota la potència d'aquest enjoc. Pres com dues coses diferents, una objectiva, subjectiva l'altra, aquest enjoc hauria estat menys potent, i per tant irreal. La potència pedagògica del mite necessitava elements físics per ser més efectiva. El subjectiu necessitava l'objectiu, i viceversa. Li calia tota una sèrie de preses (preses medials les anomena Augustin Berque) que no són mai per a tot el món, fins i tot quan, com les empremtes de sant Martí, siguin ben «reals» en tots els sentits. Però en cap cas no posseeixen la universalitat de l'objecte físic, encara que en són en certa forma (BERQUE, 1990). És aquesta manca d'universalitat el que fa que nosaltres les veiem d'una altra manera a com suposem que eren vistes antigament.

Ens calen tota una sèrie de preses ecològiques i històriques per tal que la narració mítica pugui ser realitat en un espai concret. Però no oblidem que malgrat que hi ha mites amb expressió en el món «físic», també hi ha altres elements físics, altres éssers, sense relació amb el mite, perquè aquest s'inscriu en un món on l'espacialitat és essencialment discontinua, com ha mostrat Mircea ELIADE (1996). Tot el Pirineu no era pas un espai central, sagrat, un lloc amb altes dosis de sentit. Hi havia parts fosques on el desplaçament del sentit ecumenal era menys intens (potser nul?).

## Societat, mite i ritual

La geografia que estem exposant, com va notar Eric DARDEL, ens mostra com el mite és allò que fa aparèixer la realitat com a realitat, i que aquesta confirma en tot moment el «*fonament mític*» (DARDEL, 1990). El mite esdevé el model exemplar de certes activitats humanes i la seva repetició ritual ens recorda que el veritable pecat és l'oblit d'una sèrie de valors i de relacions continguts dins del mateix mite. Cal no oblidar la posició dels diferents actors en un medi que és a la vegada social i físic (LEACH, 1979). I per fer-ho s'han posat en marxa uns conjunts culturalment definits de comportaments, és a dir, de rituals. En el món del mite hem de posar la major atenció al fenomen de l'evocació. El «paisatge», doncs, és representat en el mite i alhora representa el mite, és una «*mitopoesis*» (TILLEY, 1994). Per això podrem parlar d'un mitopaisatge per referir-nos a aquesta manera de relacionar-se amb el medi ambient, aquest tipus de protopaisatge en el sentit berquià del terme.

Però recapitem, si us plau. Fins ara hem suposat l'existència d'una economia consuetudinària, no escrita, una mena de costum, en el sentit jurídic del terme, que podria ser deduït d'una sèrie de mites i d'una altra sèrie d'ecosím-bols que s'hi relacionaven. Hem intentat mostrar la coherència entre tots aquests textos. És clar que n'hi ha d'altres, més enllà dels que hem vist. Aquí no vull pas dir que tota la mitologia pirinenca funcionés d'aquesta única manera, però hem de suposar que majoritàriament era així. Ara, per confirmar les nostres hipòtesis emprendrem una recerca dels lligams entre els textos mítics i les realitats històriques (entre les estructures del pensament i les de la societat, si ho preferiu). Perquè, com ens diu Augustin BERQUE, «*en tota societat existeixen certes relacions d'analogia entre els seus diversos aspectes, relacions que fonamenten la identitat d'aquesta societat*» (BERQUE, 1982).

És en aquesta línia que anem a buscar rituals per intentar de comprendre millor la funció dels «textos» que hem vist. La meua hipòtesi suposa que es poden perseguir els mateixos valors que hem trobat entre els mites enmig d'una sèrie de rituals socials practicats una mica pertot el Pirineu.

Hi ha molts bons exemples de la relació entre els rituals i els mites que es refereixen a sant Martí. Sabem que en la regió on es troben les seves petjades també s'ha constatat la presència d'un ritual immemorial consistent en l'ofre-



na de castanyes la diada de sant Martí, l'onze de novembre, a tots els infants estrangers que arribaven a Viladrau (CASTELLÓ, 1989) o a Sant Martí d'Empúries (AMADES, 1985). Per Tot Sants es guardaven algunes castanyes, anomenades «la part de Déu», les quals eren recollides per sant Martí representat per un pobre que anava a buscar-les: de manera que les donaven al primer pobre que passava pel poble demanant almoïna (CASTELLÓ, 1989). A Manresa també trobem la relació entre les castanyes i les ànimes dels pobres, com a mínim des del segle xv. També des del segle xiv hi ha constància que una confraria establia que quan un confrare moria calia resar, fer una almoïna o donar de menjar a un pobre (SARRET, 1901). La relació entre les ànimes, el pa i l'almoïna també apareix documentada en el llibre de l'advocat Vitorino SANTAMARÍA (1901). A l'Empordà s'explicava als infants que la nit de Sant Martí, el sant passava sobre un ase vestit de pobre. Deixava castanyes i altres fruits secs a la finestra dels «bons» nois i noies, i cendres i fems d'ase als «dolents» (AMADES, 1985). Martí era també el patró dels moliners, víctimes i centre de quasi tota la ira i la còlera social. Antigament eren vistos com lladres que es quedaven una part del que els duïen per moldre i es creia tanmateix que refusaven l'hospitalitat als viatgers a fi que no descobrissin els seus immensos grans mentre la comunitat moria de fam (AMADES, 1985).

Si m'heu seguit, us haureu adonat que *«les relacions dels homes amb la muntanya són abans relacions socials que no relacions amb la natura»* (BOZONNET, 1992). El mite ens fa veure el món; el que es veu a través del mite és la societat objectificada, trajectada en el seu medi ambient. Si pensem l'imaginari de l'espai a través del cos, és a través del cos social que l'hem d'entendre. Potser podríem dir «societats de solidaritat mecànica rimem amb mitologies de l'atenció als estrangers». Aquesta podria ser la nostra hipòtesi de base. I com en l'arquitectura vernacular, els temples dedicats a aquesta hospitalitat haurien estat bastits amb materials locals: turons, llacs, muntanyes, etc. properes o no al poble, però sempre a prop en el seu univers mental, en el seu medi.

El medi de les nostres societats era un medi extremadament pietós i l'atenció a la pobresa hi era un dels valors més importants. Des de cert punt de vista, podríem veure-hi una supervivència de normes i tradicions socials típiques de l'edat mitjana. Però no podem pas creure que aquestes ordenances, a voltes escrites, a voltes formant part del dret que anomenem costum, siguin simplement el resultat de la ideologia eclesiàstica i cristiana. Ben segur que hi havia una situació social que demanava el control d'una massa de mendicants, de nòmades i d'associats. A més, el Cristianisme va utilitzar l'atenció als pobres com una manera d'apropar-se a les importants capes paganes que encara subsistien en el món rural. En la lluita entre els cristians i els pagans, l'ajuda als pobres va jugar un paper molt important. Aquesta lluita s'hauria estès durant força segles: en un text del segle xix encara es relaciona l'atenció als viatgers amb els vestigis del culte pagà: l'arqueòleg Alexandre DU MÈGE escriu que la nit de Sant Joan els pastors del país de Foix es reuneixen i *«juren d'estimar Déu, de mostrar el camí als viatgers perduts, d'oferir-los llet, foc, aigua, els seus abrics i*

*les seves cabanes; de posar el taulmen (el dolmen) sobre els malaurats que la Larw o el Torb farien morir, d'adorar les fonts i de vetllar pels ramats*» (citat per SOULET, 1980).

Sabent que certes supervivències de cultes pagans han arribat al segle XIX associats a actes caritatius, sembla que l'atenció als pobres va ser una de les armes de lluita contra el paganisme, especialment després de conèixer el contingut del jurament on s'associa el culte a les fonts i l'ajuda als viatgers.

Tenim també un magnífic text, a la Galícia del segle VI, obra de Martí DE BRAGA (LÓPEZ PEREIRA, 1996; citat també en BLÁZQUEZ, 1977, pàg. 325) en què aquest es proposa corregir la gent del camp perquè, tot i estar batejats, encenen ciris al costat de pedres, arbres, fonts i cruïlles de camins, com també llencen vi al foc o pa a les fonts. Déu espera que demanin el perdó dels pecats comesos en els seus actes d'adoració al dimoni i que en el futur no recaiguin sinó que facin bones accions, que donin almoïna al pobre famolenc, reanimin l'hoste cansat i, en general, que facin allò que els agradaria que els fessin (LÓPEZ PEREIRA, 1996).

En tot aquest entrellat, Martí de Tours havia jugat un rol molt important. Al segle XIX, Jacques Gabriel BULLIOT va mostrar com els habitants de Borgonya eren «*adoradors de pedres, cultores lapidum, enmig dels quals sant Martí multiplicava les seves missions i (...) assajava de civilitar per la caritat*» (BULLIOT, 1867). Caritat contra religió pagana, vet aquí el que es trobava a la Borgonya.

BULLIOT mostra com s'hi troben molts topònims que es refereixen a un ase, topònims localitzats sovint prop de fonts o de llocs consagrats a sant Martí: la *Tête-de-l'âne*, el *Pas-de-l'âne*, el *Saut-de-l'âne*, etc. Per això BULLIOT pensa que la popularitat del sant apòstol havia suplantat més ràpidament que qualsevol altra les tradicions paganes (BULLIOT, 1867).

Paul SÉBILLOT creu que els cristians, seguint un procediment que els era familiar, han substituït els noms dels déus del paganisme pel del seu Déu o dels seus sants. Si bé no en tenim proves directes, no és pas impossible que fos així, sobretot en vista de la simplicitat de la trama (SÉBILLOT, 1983). I ell ens condueix al tema de les llegendes sobre el naixement dels llacs, maresmes i estanys, tradicions, com ja hem vist, agombolades en la sèrie que anomenem càstig del rebuig de l'hospitalitat. Aquestes tradicions són sobretot populars en els països muntanyosos, «*on la caritat vers els passants sempre ha estat considerada com un deure sagrat*» (SÉBILLOT, 1983). Les versions més completes i més nombroses provenen del centre i el migdia de França; els llacs són normalment situats en llocs elevats (lligats en la seva major part a fenòmens volcànics antics), ens diu Paul SÉBILLOT. Segons ell, les més exteses d'aquestes tradicions recorden dos temes antics i ben coneguts: el de Filemó i Baucis i el text bíblic de la destrucció de les viles corrompudes de la mar Morta (Sodoma i Gomorra). La trama principal és sensiblement la mateixa que la de la llegenda d'Ovidi, però es pot remarcar que força dels episodis que es troben en el text bíblic (la prohibició de mirar enrere o la petrificació de Lot, per exemple) s'han introduït en unes versions on les grans línies recorden sobretot la faula frigiana.

Les pedres de testimoni que la gent mostra a la vora dels llacs, no sempre són antropomorfes: són també xais, pans, un bressol, etc. que han jugat un rol en la llegenda i dels quals la presència i l'estranyesa de forma potser han estat el punt de partida dels episodis introduïts en la narració principal amb la finalitat d'explicar-los. Aquesta presència d'objectes materials és molt freqüent, d'altra banda (SÉBILLOT, 1902).

Si els mots en l'ecumene participen sempre en la institució de la realitat (BERQUE, 1996*b*), la toponímia també ajuda la llegendística a «fer visible» una tradició oral que era un dels sistemes pedagògics dels quals disposava la societat rural per tal de reproduir-se. Amb aquests procediments es donaria forma a principis morals i jeràrquics. Per als pirinencs era essencial fugir de l'abstracció i apropar-se al concret; la imatge actua com un símbol. Endemés calia una dosi important de repeticions. Enrique Satué, que ha estudiat a fons la societat pirinenca, pensa que es tracta d'una manera de fer penetrar la religió a través d'elements viscuts, tangibles i concrets. Per a ell, un arbre, un camp, una roca o una font podien abrigar una llegenda o un aprenentatge que conformarien un microcosmos pedagògic o una gran enciclopèdia per integrar-se a la comunitat (SATUÉ, 1995).

Fins al punt que s'ha pogut dir que quan el pagès pirinenc prega davant d'una imatge no se sap si ho fa a aquesta o al sant que representa. Per exemple, quan un poble s'afartava de la sequera, prenia la imatge del sant i la duïen al riu perquè ho veiés amb els seus ulls (BALLARÍN, 1972). En altres casos fins i tot la deixaven al mig d'un camp esperant la pluja!

En la seva tesi doctoral, Enrique SATUÉ ha estudiat les processons i romeries de l'Alt Aragó. En aquests rituals, alguns elements «en pedra» reforçaven el culte als sants: són les «*empremtes didàctiques*» o marques on la tradició diu que el sant s'havia aturat o agenollat. Els santuaris i la religió varen trobar en els arbres, roquissars, coves, i fonts uns aliats molt potents (SATUÉ, 1995). Aquesta religiositat popular ens mostra una estratègia pedagògica molt útil a l'Església en el moment d'adaptar-se a les creences i superestructures dominants; s'hi pot veure una fusió entre el natural i el sobrenatural, el pagà i el cristià. En el seu treball, Enrique SATUÉ ens mostra com es troben petjades de sants en els camins de les peregrinacions per on abans havien caminat els sants personatges. Aquest procediment «*constituïa un efectiu mecanisme pedagògic fomentat per l'Església per tal que la mentalitat popular (...) fos motivada davant d'una cosa viva i directa com l'empremta d'un sant*» (SATUÉ, 1991).

En un clàssic sobre els Pirineus, Ramon VIOLANT I SIMORRA ens explica, a través de la seva pròpia experiència, que els infants pirinencs creixien educats per les seves àvies a través d'una sèrie de llegendes, contes i altres històries de manera que se'ls educués moralment. Ens diu també que en tots aquests textos sempre guanyaven els bons i els treballadors. I amb un exemple del Pirineu Basc ens mostra que la primera cosa que les mares ensenyaven als seus fills era a fer l'almoina als pobres i a acollir-los durant la nit perquè Déu prenia sovint la forma d'un pobre per castigar o recompensar els habitants terrestres (VIOLANT,

1989). Endemés se sap que els membres de la confraria del Sagrat Cor de Jesús, de Nouilhan, tenien una indulgència, per una butlla d'Innocent x, si hostatjaven un pobre a casa seva (Mme LA COMTESSE, 1982). Ja he parlat de les peregrinacions, però caldria tornar-hi per veure com en la major part era tradicional el repartiment de caritats, si més no pel que fa a l'àmbit ritual. Alguns escriptors del sud del Pirineu del segle XVIII comenten la importància de les caritats que es distribuïen al Pirineu, tant entre els processionaris com entre els pobres (SATUÉ, 1991). A Allué de Basa, per exemple, fins a la Guerra Civil (1936-1939) era tradicional d'alimentar els 12 pobres que arribaven aquell dia. Si els arribats eren més, se'ls distribuïa entre les altres cases (SATUÉ, 1991). D'entre totes les peregrinacions en què es repartien caritats, potser una de les més conegudes és la de Bagergue a la Vall d'Aran. Allà es repartia pa, formatge i vi (SOLER, 1906). Com a Bagergue, a Gessa i Montgarri també es duïen a terme processons, acabades les quals, «(...) tots els pobres, grans i xics, se posen en fila, y els individus de l'Ajuntament els reparteixen la caritat, consistent en pa, vi, formatge, etc.» (SOLER, 1906). A Gessa hi ha una ermita dedicada a sant Martí, però segons la llegenda que recull OBIOLS (1992), quan el sant li demana a un pastor que vagi al poble per anunciar l'aparició i que li facin el santuari, i la gent del poble no el creu, aquell, irritat i colèric, marca els cinc dits de la mà a la cara del pastor i en una pedra (vegeu també BELLMUNT, 1991). És llavors que el poble se'l creu i construeix l'ermita. També ens convé no oblidar el costum, arrelat a l'Edat Mitjana, en l'orde dels antonians d'alimentar un porc que era mort en benefici dels pobre el dia de sant Antoni (MOYA, 1996).

## Fora de la quotidianitat

Per continuar el que hem vist fins aquí, cal dir que a Couserans l'any 1850 un incendi va destruir la vila de Buzan poc després de la predicció d'un mendicant que passava per allà i a qui ningú havia ofert l'estada. La llegenda, extraordinàriament moderna, ens informa que el pobre havia dit a una dona que el poble cremaria com una garba de palla, fet que va succeir l'estiu següent. Segons el que es va recollir l'any 1936, des d'aquell dia ningú a la vila no ha refusat l'hospitalitat als viatgers (MARLIAVE, 1986). Aquest exemple ens permetrà de comprendre el funcionament d'aquest tipus de llegendes i la seva distribució espacial.

Des del meu punt de vista existeixen una sèrie d'estructures mitològiques que ens arriben a través del temps i que estan llestes per ser utilitzades per fer-nos comprendre i explicar-nos un fet extraordinari i geogràficament localitzat. A través d'aquest procés de bricolatge mític (amb *odds and ends*, com diria un anglès) es pot construir un conjunt coherent, com Claude LÉVI-STRAUSS (1994) ens ha mostrat. El coneixement del món es funda sobre rutines, sobre la repetitivitat. L'habitud és una segona natura, diuen els francesos. És quan es qüestiona aquesta situació «natural» que cal buscar explicacions: per al món del sen-

tit comú no cal explicar allò que funciona. Al contrari, les explicacions es busquen per respondre a allò que ha deixat de funcionar.

A Sant Miquel d'Engolasters, segons un document del segle XII, hi hauria hagut un poblament reagrupat al voltant de la capella que hauria desaparegut posteriorment. Una cosa semblant podria haver-se trobat als Alps, on la retirada del gel donava a veure antigues construccions humanes (LE ROY LADURIE, 1985). Al llac d'Artats, l'aigua insalubre hauria ajudat a guardar la reputació de llac maleït: l'any 1935 una operació de repoblament es va saldar amb una fracàs que va ser vist pels muntanyencs com el resultat de la maledicció originària (MARLIAVE, 1986). Però també sabem que al segle XIX J. i J. C. POMIÈS s'hi van arribar i varen poder veure «sota les aigües d'un tercer [llac] un bosc de pins, engolit sens dubte a causa d'una esllavissada d'aquesta part de la muntanya» (POMIÈS, sd).

També sabem que la vila de Mirepoix «va ser totalment destruïda per una inundació extraordinària de l'Hers, que va ser encara incrementada per la ruptura d'un gran llac que hi havia prop de Puivert» (POMIÈS, sd). Era l'any 1279. Però només podem suposar una translació de la llegenda per una qüestió d'homonímia entre el riu d'Hers i el llac d'Hers (o de Lers, que de les dues maneres l'he vist escrit). Si aquest fet es troba a l'origen de la llegenda, el treball d'Emmanuel LE ROY LADURIE (1985) sobre Montailhou, que ens presenta la vila pocs anys després d'aquell fet (1294-1324), no en dóna cap referència tot i l'interès del seu autor pels elements folklòrics.

El que podem afirmar és que la pobresa era una part important del sistema de valors dels pastors del Sabarthès, la comarca on es troba Montailhou. L'exemple del pastor Pierre Maury ens mostra força bé una part d'aquesta cultura pastoral: «jo sóc ric perquè el nostre costum, ordenat així per Déu, és el següent: encara que només tingués un òbol, l'hauríem de compartir amb els nostres germans indigents» (LE ROY LADURIE, 1985). La monografia sobre Montailhou ens mostra que això passava en realitat i que els montalionesos feien de forma voluntària l'almoina als pelegrins, tradició que havia adquirit caràcter de costum. Fins i tot alguns personatges eren coneguts pels seus actes caritatius, car feien l'almoina a tots els pobres del seu poble. Malgrat tot, la pobresa no era pas un ideal social on restar; fins i tot s'hi trobava un estat d'esperit «antiriquesa», especialment si aquesta era clerical (LE ROY LADURIE, 1985).

En aquest context cultural i social, els casos dels llacs d'Artats i d'Hers serien exemples de fets extraordinaris als quals calia trobar una explicació. I aquesta explicació podia haver estat «codificada» d'antuvi. Daniel FABRE (1986) ens recorda que a l'est del Pirineu i en el Llenguadoc es troba un sistema d'explicacions i de pràctiques que fan referència a la maldat domèstica fundades sobre l'agressió de les bruixes i la desatenció dels morts domèstics. Es tracta de respostes a l'acumulació de mals d'entrada inexplicables en una casa o vila de muntanya: alguna cosa extraordinària havia passat i calia trobar una explicació i una resposta per donar-hi solució. Ara mateix som lluny de poder-nos imaginar la proximitat relativa entre el tema de les ànimes dels morts i el curs principal de la nostra recerca. Però de fet hi som ben bé a tocar.

## El purgatori

Com ja hem vist, els mals domèstics —la mort d'un ase, una malaltia que no s'esperava, el trencament successiu de diverses coses, etc.— eren explicats al Pirineu a través de les categories de la bruixeria i de la desatenció dels morts. Oblidant el tema de la bruixeria, quan una família tenia un problema o una sèrie de contrarietats, calia irremeiablement fer alguna cosa per acomplir les sol·licituds dels morts. Aquests creien que es trobaven al purgatori i tenien necessitat de l'ajut dels vius per sortir-ne i ser mereixedors del cel.

Michel VOVELLE (1989) parla d'una visió del purgatori que reenvia a les llegendes dels pantans irlandesos que il·lustren les *Très riches heures* del duc de BERRY. Allà unes ànimes són enfonsades fins al coll en les aigües d'un llac profund (VOVELLE, 1989). El purgatori aquàtic no és desconegut dels retauls mallorquins (VOVELLE, 1996).

Lloc de càstig d'aquells qui poden ser salvats malgrat el seu mal comportament sobre la terra, els vius poden ajudar els seus morts principalment a través de les misses, les pregàries i les almoines (LE GOFF, 1981). Si entre els segles VII i XII, en els rituals del paganisme una gran part de les ofrenes anava als morts, l'església va reemplaçar aquestes pràctiques per d'altres nogensmenys exigents (DUBY, 1973). La commemoració dels morts s'acompanyava habitualment de distribucions d'almoines; a vegades llegats en favors de les esglésies eren parcialment convertits, seguint la voluntat del testador, en almoines per als pobres (GEREMEK, 1987). Un text de principis del segle XVIII deia que «*No hay pobres mas pobres, que son las Almas del Purgatorio*» (BONETA, 1702). En aquest text es troba en diferents punts l'assimilació entre la pobresa i el purgatori. De manera que els beneficiats de l'almoina són tres: el donant, el pobre i l'ànima del purgatori (BONETA, 1702). Als Pirineus es va conservar ritualitzat aquest costum de manera que quan el cap d'una família important moria era pomposament encerclat per una dotzena de pobres, vestits de nou gràcies a la generositat del difunt (SOULET, 1980). Aquest costum es troba en els testaments catalans, i espanyols en general, des del segle IX en endavant, de manera que aquests demanen que el dia de l'enterrament un nombre predeterminat de pobres sigui vestit o alimentat (LÓPEZ, 1986). Al segle XV, les persones adinerades de Catalunya i València desitjaven que el seu cadàver fos acompanyat per religiosos i per pobres, els quals eren vestits i remunerats. Aquests pobres també eren ajudats si anaven a demanar almoina a la casa del mort (BORRÀS, 1980).

Més enllà de les ajudes que els morts poden rebre dels vius, el fred i l'aigua suposen un exercici de purificació, de regeneració i de renaixement (ELIADE, 1994) al qual es veuen confrontats els castigats. L'aigua i el fred, l'aigua freda o el gel, poden purificar els pecats. Sabem que sant Bernat, «*decididament lligat al naixement del Purgatori*» (LE GOFF, 1981), va ser atret pel dimoni «*dins dels llacs de la temptació. I un dia que Bernat havia aturat durant cert temps la mirada sobre una dona, tot seguit tornant a ell mateix, es tornà vermell de feble-*

*sa, i va resoldre de castigar-se severament, es va llençar dins d'un estany glaçat, i es va estar dins de l'aigua fins que l'en varen retirar gairebé sense vida; així va apagar totes les ardors de la concupiscència» (VORAGINE, 1976).*

El mateix, més o menys, trobem en sant Francesc d'Assís temptat per la carn d'una manera molt violenta. Després d'assotar el seu «*germà ase*», és a dir, el seu cos, surt defora i, despullat, es llença sobre la neu. El fred exterior li serveix per vèncer el foc de la concupiscència (BONAVENTURA, 1994).

En aquest context, res d'estrany que alguns elements naturals es vegin associats a les penes purgatòries. S'ha pogut dir que (certs) «*Llacs, tarteres, penya-segats, geleres, contenen una pesada càrrega d'ànimes en pena*» (SAMIVEL, 1984). Se sap que les geleres són llocs de penitència i de purificació per a les ànimes dels difunts. Fins i tot en *La légende dorée* es parla d'un tros de gel que va ser dut a un bisbe per alleugerir-li el mal de peu que parla: es tracta d'una ànima turmentada dins del gel que serà alliberada si se li diu una missa cada dia, durant trenta dies. En general es tenia la creença que les geleres eren empedrades amb els caps dels difunts, visibles només per als qui podien veure-hi. Per ajudar-los a passar els mals tràngols es podia actuar particularment a través de les misses i de la caritat. Un opuscle català de 1778 encara duia el títol de *Caridad la más heróica que practicar puedan todos los fieles en favor de las bienaventuradas almas del purgatorio*. En l'obra d'Honofre MENESCAL (1611) també hi ha dos capítols titulats «*que las almas del otro mundo buelven (sic)*» i «*Como conocemos si el ruydo que sentimos, es alma del Purgatorio, o demonio*». Comunitat formada pels vius i també pels seus predecessors, al Valais les ànimes en pena podien en certs dies o simplement vers la fi de la seva pena anar a escalfar-se prop dels vivents i demanar-los ajuda. Se'ls deixava un lloc a prop de la paella calenta, s'encenien ciris i llums i es preparaven aliments a la seva atenció (SCGÜLE, 1987). Per això, en algunes capelles del Valais, es pregava: «*Verge santa, tingueu pietat dels que van per sobre les geleres, Verge santa, tingueu pietat dels qui són dins de les geleres*». Tot plegat fa creure a Rose-Claire SCGÜLE que, més que els cims i les parets rocalloses, les geleres són allò que inspira por als habitants alpins (SCGÜLE, 1987). A Catalunya les ànimes del purgatori han estat substituïdes per la Verge Maria o la Sagrada Família: per Nadal es deixava foc a la llar i es parava la taula amb bon pa i una cadireta vora el foc perquè la Mare de Déu pogués escalfar-se i bolcar el nadó; també per Nadal es convidava un pobre (o tres) a taula, pobre que a Barcelona anaven a buscar a la Casa de Caritat (AMADES, 1982). A l'Aran era costum de posar un plat a taula pels difunts durant el dia de Tots Sants o de Nadal de manera que així es recordaven del mort i aquest els podia protegir (BELLMUNT, 1991).

Els llacs, dins dels quals habitaven certs monstres, per exemple els dragons, també inspiraven por als pirinencs. Malgrat que existeixen imatges del purgatori on aquest és situat dalt d'un cim, semblaria, almenys al segle IX, que aquest lloc sigui reservat al Paradís. En el *El viatge de Sant Brandant* s'hi llegeix que per sobre del cim d'una muntanya hi ha el mur que clou les flors del paradís. Si el cim de les muntanyes era el lloc del Paradís, més avall, però no sota terra,

es podia trobar el purgatori: les geleres, els llacs, les tarteres i també els banys eren llocs on es podien passar les penes purgatòries de l'antigor. L'almoïna ajudava a fer passar aquest període transitori una mica més ràpidament: «*Com l'aigua apaga el foc, l'almoïna apaga els pecats*», aconsellava la comtessa DUODA (1989) al seu fill al segle IX. Veritable manual d'educació i de maneres de comportar-se en societat, l'obra de DUODA fa de la caritat la més gran virtut, seguida de l'esperança i de la fe. Duoda aconsella el seu fill de ser acollidor amb els pobres i generós amb els necessitats, les vídues i els infants orfes. L'associació entre caritat i aigua la trobem també en Tomàs D'AQUINO, per a qui el líquid element (com hem vist amb sant Bernat temptat per la visió d'una dona) constreny per irrupció i apaga la concupiscència. Per contra, l'aigua no constreny la caritat i, submergint-ho tot, renta tant com la seva aspersió purifica (DUFEIL, 1985).

En aquest context mental i social, antics temples solars, déus aquàtics o algunes manifestacions naturals varen ser convertits pel Cristianisme en llocs dotats d'un cert poder sobrenatural. Una cultura cada cop més potent i més estesa intenta d'anorrear un culte que l'ha precedit. El cas dels llacs de Lourdes, de Barbezan, d'Hers, de Bordère i potser el d'Artats ens mostren pedres dretes que haurien pogut ser (o ser associades a) antics llocs de culte pagà (cromlecs, roquisars, arbres). El canvi de nom i sobretot l'explicació de la seva presència per una llegenda manllevada de l'Antic Testament podria fer-nos pensar en una estratègia d'anorreament d'aquest tipus de cultes comparable a la que havien emprès Martí o Germà. Tanmateix el culte a l'Aneto hauria possibilitat l'ancoratge d'un mite hebreu en un massís que era reverenciat com sagrat. És l'insult dels pastors a sant Pere el que desencadena la tempesta i dóna naixement al llac de Bordère. Res d'estrany, doncs, el lligam amb el mite de sant Germà. L'interès de l'església per convèncer a través de la caritat hauria ajudat a seleccionar un mite en què el càstig hauria estat desencadenat per l'avarícia; i buscant-lo es va trobar un mite hebreu que, per negació, hauria reforçat els valors cristians.

Certament «cada terra fa sa guerra»; cada terra és el resultat d'una lluita per trajectar en el seu medi ambient els valors preponderants i els més aconsellats segons el parer dels grups socials dominants en un moment històric concret. Més ecològica, aquesta lluita ecosimbòlica no passava necessàriament per l'estratègia desplegada a Comminges per Maurilius, l'abat d'Angers, mort en 453, que havia cremat un bosc sagrat per acabar amb l'adoració dels arbres (DUVAL, 1993). Però no oblidem que ambdues accions anaven en el mateix sentit: violència física i violència simbòlica no són quasi mai contradictòries entre elles.

Ens trobem davant d'una estructura explicativa conformada a través del temps que resta abstracta i que aterra en certs llocs en funció de fets conjunturals: inundacions, rocs amb forma especial, fets extraordinaris, etc; preses ecosimbòliques que porten un sentit socialment construït. L'estructura de possibilitats esdevé «realitat» per un fet conjuntural i pren possessió d'un tros d'espai per donar-li un nou sentit, un sentit fora del sentit comú i monòton de la



quotidianitat. Però aquest procediment no era utilitzable en qualsevol lloc; calia un cert tipus de societat perquè es poguessin materialitzar aquests «aterratges» i alhora una sèrie de preses físicoquímiques per ancorar la nau.

Les llegendes es refereixen sempre a un temps i a un espai especials; són reals mentre que se les considera seriosament. Els llocs mitològics transmeten a les persones allò que la seva societat els ha projectat, i és a aquest moviment d'anar i tornar que hem anomenat trajectivitat. Però aquest llocs ecosimbòlics no són llocs exclosos als humans: es pot pescar en aquests llacs, es poden travessar certs indrets dedicats al diable. Però s'hi passa i s'hi pesca amb por, i si alguna cosa especial passés, ja se sabia perquè ha passat.

Llavors, ens podem demanar, quan varen ser inventades, aquestes llegendes?

Estructuralment en un període vast, potser de mil·lennis. Conjunturalment, n'hi ha hagut prou amb unes hores, fins i tot minuts, per projectar la llum clarificant de l'estructura mítica vers una part concreta del medi ambient. Llavors, la llum mítica feia esdevenir aquest tipus de natura, no encara un paisatge, sinó un *mitopaisage*. Lent o ràpid, el procés té dues escales i dues velocitats diferents però que es necessiten mútuament per existir: cal tota la sèrie del càstig del menyspreu de l'hospitalitat per comprendre el que ha passat en un cert indret. Però, al mateix temps, aquesta estructura abstracta necessita diferents indrets on fer presa per adquirir realitat objectiva, és a dir presència estructural. Per això s'acaba per no saber si els llocs han engendrat la llegenda o si la llegenda s'ha emparat en ells. Les narracions llegendàries han investit el quadre geogràfic tot respectant les seves característiques: així es poden percebre muntanyes, llacs, pastures i rius concrets en les llegendes pirinenques (LASSERRE-VERGNE, 1995). És l'espai-temps mític el que retorna a la unitat l'hetereotopia dels llocs concrets, els quals passen d'un ordre geogràfic a un ordre imaginari, i a l'inversa. La història del purgatori és ben clara en aquest punt: d'entrada s'ha pensat la idea, el mite del tercer lloc, i després se li ha donat lloc en l'espai concebut. De la idea de la punició pel fred i l'aigua s'hauria passat a les llegendes de les ànimes dins del gel o sota les aigües estancades. I per acabar amb les penes de tots els castigats, s'ha pensat que l'atenció als pobres era la via més útil. Aquesta via només era possible en certes societats; en altres s'hauria dansat, menjat o begut fins al retorn del condemnat.

En altres casos, era la visió d'un objecte estrany, d'un ésser inhabitual, el que podia furnir a la imaginació de la gent de temes per a llegendes. El doble sentit d'un nom podia a vegades també ser suficient. Arreu on la natura ha deixat alguna forma extraordinària, insòlita, la mentalitat popular hi ha associat la idea d'un esdeveniment o d'un miracle (MAURY, 1974). Quan un roquissar o una pedra mostra a l'ull una traça d'un pas, un vestigi que podria ser humà, serà segons els llocs, l'empremta del cap de Mahoma en el moment d'elevarse al cel, el peu de Jesucrist remuntant al si del pare, o del diable que escapa després de ser reconegut. La mateixa empremta serà, per als admiradors de Buda, la marca inesborrable que el destí diví deixà en els pics més elevats de Ceylan, i per als musulmans, la marca del peu d'Adam que, abans de pujar al

paradís, esperava sobre una cama, tot plorant, que déu perdonés els seus pecats, ens deia Alfred MAURY al segle XIX. Aquest autor creia que el poble, jutjant a través de la mirada, havia suposat els fets de les imatges i creat llegendes per explicar aquelles que no comprèn. A més, lluny de ser combatudes pel clergat, aquestes idees populars varen ser defensades amb ardor perquè hi veia una manera de potenciar la devoció popular (MAURY, 1974).

Les imatges físiques ens reenvien a imatges mentals i a l'inversa, en una sèrie de llegendes que amaguen una lluita ideològica i política per al control d'una societat. Són ecosímbols d'aquesta oposició perduts enmig de la ruralia intentant mostrar als nostres predecessors el que calia fer per ser un membre «normal» d'aquelles societats. Natura on es troba la cultura trajectada en una barreja indissoluble. Ecosímbols portadors de violència simbòlica, construïts a voltes amb violència física.

En altres casos, el modelat passava a través de la mirada afaïçonada per la llegenda i d'aquesta manera s'«esculpien» una sèrie de valors sobre el medi ambient. És la visió qui revela la diferència entre el sòcol granític on reposa el llac de Lourdes i la blancor calcària de la Peire Crabère. Igualment la diferència entre els materials que formen Pauline i el terreny al voltant del llac d'Hers hauria posat una qüestió als muntanyencs, els quals, per explicar-se el fet, haurien aplicat un mite produït en un altre lloc al llac que els interrogava. És per aquest procediment que s'hauria modelat una part dels llacs estudiats. En aquests casos no hauria estat necessari un fet extraordinari i concret en el temps per desencadenar el procés esculturiu. N'hi hauria hagut prou amb la presència del llac per indicar que calia anar a buscar en l'arxiu dels mites un que tingués una presa en forma de llac. El mite havia d'explicar un llac visiblement fora del normal. Per exemple, com explicar la presència d'un llac si en la major part dels casos estudiats cap riu no els aporta l'aigua i, en canvi, en surten grans rierols?

Hem de creure que sempre existeix un o diversos models culturals per aplicar i interpretar una part del medi ambient i convertir-lo en una altra cosa, potser un paisatge, potser un *mitopaisatge*, potser un ecosistema. Veure sempre és veure a través d'algun model culturalment produït. Quan en 1687 un flagell de llagosta cau sobre els pobles de les comarques de Girona, Gerònim PALOL (1687) publica una relació dels motius pels quals la divina justícia castiga els humans. Posat a la feina de trobar explicacions, l'autor trobarà el que busca: l'explicació. Per a ell, el que acabava de passar era que els veïns havien fet massa pecats, i que finalment havien irritat la justícia divina. Una vegada posat a trobar explicacions, el nostre autor no dubta a buscar-les en sant Jeroni i en el fet que els seus parroquians no havien pagat els delmes com s'esperava.

El flagell, com el foc per a BACHELARD (1949), és abans que res un ésser social. El mateix passa amb les nostres llegendes tot i que a aquestes els calguin elements fisicoquímics per arrelar, com per exemple tempestes, incendis, inundacions, o diferències manifestes entre els materials que componen el medi

ambient. Hi ha doncs una interferència entre el natural i el social (en la qual el social és quasi sempre dominant?). Interpretem el món a través d'una estructura particular que li dóna forma i sentit; el coneixement d'una part del medi ambient sempre és un re-coneixement.

## Per acabar

En aquest treball hem vist com el «mite» que dóna sentit a una part del medi ambient i que el fa esdevenir *mitopaisatge* ha estat format lluny dels llocs on ha estat bastit. Aquest mite, aquesta llegenda és una importació d'una sèrie de materials nascuts i reestructurats en un altre lloc. Amb materials procedents de l'Orient, arribats a Grècia i transportats fins al món romà s'ha format una estructura de sentit adaptada a una societat tradicional i cristiana. Només era un mite, alguna cosa que com l'arrel del seu nom (*mutus*) ens indica vol dir mut i silenciós (BENOIS, 1975). Finalment, per una via popular (en altres casos podria ser una via culta) s'ha utilitzat aquest mite per explicar-se fets que no eren fàcilment comprensibles a partir dels coneixements del món del sentit comú. El mite actuaria com un paradigma per mostrar-nos el món, una realitat que no pot existir més enllà de la cultura d'un observador que sempre és un ésser social. El mite, condemnat a ser mut, ha de fer parlar la realitat i parlar a través d'ella. És per això que esdevé llegenda. En el cas de les llegendes cal una important fixació al terreny per donar l'oportunitat al mite d'explicar-se; per als contes no importa l'escenari perquè aquests han de tenir una estructura ben clara i que pugui ser recordada en tot moment per una mentalitat que en la major part de casos no era «conreada». El conte parla tot sol, a través de l'estructura que li és pròpia; odia la descripció.

Per contra, la llegenda necessita un lloc físic per manifestar-se: sense la seva plasmació física restaria un fet mític, irreal tot i que important. La llegenda és allò que es llegeix (CARO, 1991), *litterae, scriptura*; i es pot llegir i escriure també sobre el medi ambient. El mite, esdevenint llegenda, fa visible el que ordinàriament no ho és; no representa la natura, la presenta.

Evidentment parteixo d'Arnold VAN GENNEP (1982) per fer aquestes distincions. Per a VAN GENNEP no manca el fet real per donar naixement a les llegendes. El mite és com l'ésser, que és més enllà de tot i una mica pertot. S'hi pot arribar a través de la intel·ligència o ens hi podem aproximar a través dels éssers reals (els llacs, els rocs, els rius, les pedres). Però si parlem dels éssers, llavors caldrà que fem referència a les llegendes i no als mites. El que trobem en la caverna del món són llegendes; a fora és el món del mite, de l'ésser absolut, el món on únicament pot accedir el filòsof. Els fenòmens de la realitat són, doncs, ahora singulars i universals, sensibles i intel·ligibles; és a dir, trajectius.

Amb aquest treball he volgut mostrar com els materials folklòrics poden ajudar-nos a comprendre les relacions protopaisatgístiques d'altres temps. Testimoni que mostrava la veritat de la fe cristiana, les empremtes dels sants

obrien l'espai físic a altres dimensions humanes. Hi hauria un món de sentit més enllà d'un món físic que era alhora metafísic. Eren alhora empremtes i matrius de sentit. Malgrat que sigui mut, el mite ens parla. Ens parla a través de les llegendes, allò que cal llegir en el medi ambient, podríem dir. Però també ens parla a través dels rituals. És la interacció social el que fa creure o no en la certesa del mite: els fantasmes nocturns (des)apareixen si s'està acompanyat. Per això el que ens ha interessat no només ha estat el mite sinó la seva reproducció a través dels rituals. És en aquesta analogia entre l'acció social i la superestructura ideològica que es pot trobar el sentit del mite.

D'aquest punt de vista, ens cal notar l'homologia entre tots dos en el marc pirinencs. D'una banda i de l'altra hi ha una gran importància dels valors relacionats amb l'ajuda als pobres. Aquests valors eren presents a l'Edat Mitjana i en la superestructura ideològica del Cristianisme. I vêt aquí que les llegendes ens parlen de llocs i d'institucions que havien estat realitats antigament. És el cas, en especial de les cases dels pobres, dels hospicis, dels drets de costum dels desheretats. No era cap invenció dels pobres, sinó el record d'antics drets que fins i tot Carlemany havia acordat. Hi havia drets que havien estat acordats pel Rei i que es transmetien a través de llegendes i narracions folklòriques.

Però també sabem la incommensurable necessitat humana de trobar explicacions als fets extraordinaris. A part de la bruixeria, la manca d'atenció als morts domèstics era molt represa com explicació dels mals inexplicables en el Pirineu. Aquests morts es trobaven a tot arreu quan eren al purgatori, un lloc a voltes concebut com glaçat i aquàtic. En algunes representacions els condemnats són dins de l'aigua; en altres casos les seves ànimes han esdevingut geleres o tarteres. Analògicament amb tot això que parlem, se sap que les almoines eren el millor procediment per ajudar a redimir les penes de les ànimes dels difunts. Ens trobem en tots els casos en el mateix univers ecosimbòlic. Univers ple de vida on els diferents elements que el formen perden poc a poc el seu caràcter propi en favor d'una barreja original. L'aigua estanyada és l'aigua del càstig que pot esdevenir gel o pedra per castigar aquells que no han acollit els pobres. Un se'n pot deslliurar a través de la caritat o de les misses, és a dir, de les pràctiques cristianes. Univers ecosimbòlic fet de lluites seculars i disposat a ser transmès a les generacions futures. «No sigueu pagans, urbanitzeu-vos» sembla que el mite ens digui a través d'una sèrie de signes d'ordre trajectiu.

En aquestes condicions, les nostres llegendes podien produir-se i expandir-se. Si mai no sabrem qui les ha inventat, poden dir que han estat una mica filles de tota la cultura de l'occident cristià, fins i tot quan els seus models han estat gestats en altres llocs. Eren alhora objectives i subjectives, es trobaven en els individus i en les col·lectivitats, en els grups socials privilegiats i en els populars. Eren escrites en certs llibres i en certes parts del país: el nostre mitopaisatge era una mica a tot arreu per donar sentit al món.

## Bibliografia

- AARNE, Anti (1964). *The types of the folktale. A classification and bibliography*.  
Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, (FF Communications, 184).
- AGUILÓ, Marià [dir] (1873-1904). *Recull de eximplis e miracles, gestes e faules ordenades per ABC tretes de un manuscrit en pergami del començament del segle XV*. Barcelona: Llibreria d'Alvar Verdaguer, .
- AKOUM, André [dir] (1990). *L'Europe. Mythes et traditions*. Turnhout: Brepols.
- ALBAREDA, Anselm Maria (1996). *Història de Montserrat*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- ALCINA, Juan Francisco (1990). «Introducción». A: OVIDIO: *Las metamorfosis*.  
Barcelona: Planeta.
- ALEGRE, Francesc (1494). *Quinze llibres de les transformacions del poeta Ovidi*.  
Barcelona. [Lo libro de las transformacions del Poeta Ovidi, en el catàleg de la Bibliothèque Nationale. París, Ovide, traductions dans l'espagnol]
- AMADES, Joan (1936). *La terra. Tradicions i creences*. Barcelona.
- (1935). *Justícia Popular*. Barcelona.
- (1949). *El Pirineu. Tradicions i llegendes*. Barcelona: edicions «La Llumenera», 2<sup>a</sup> edició. 1997. Tremp: Garsineu Edicions.
- (1980). *Folklore de Catalunya. Costums i Creences*. Barcelona: Selecta.
- (1982). *Art popular. La casa*. Barcelona i Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, editor.
- (1985). *Costumari català. El curs de l'any*. Barcelona: Salvat editores.
- AMAT, Rafael d' (Baró de Maldà) (1986). *Viatge a Maldà i anada a Montserrat*.  
Barcelona: Publicacions Abadia Montserrat.
- ARMET Y RICART, S. (Comte del Castellà y de Carlet) (1906). *Les valls d'Andorra. Primera part. Del Segre a l'Ariège a través d'Andorra. Ab nombrosos itineraris d'excursions, fotogravats i un mapa*. Barcelona: Tip. L'avenç.
- BACHELARD, Gaston (1949). *La psychanalyse du feu*. París: Gallimard.
- BALAGUER, Víctor (1893). *Al pie de la encina. Historias, tradiciones y recuerdos*.  
Madrid: El progreso social.
- BALLARÍN CORNEL, Angel (1972). *Civilización pirenaica*. Saragossa: La Editorial.
- BAUMONT, Stéphane [dir] (1993). *Histoire de Lourdes*. Tolosa: Privat.
- BELLMUNT I FIGUERAS, Joan (1991). *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran*. Lleida: Pagès editors.
- BENOIS, C. (1975). *Signes, symboles et mythes*. París: PUF.
- BERGA I BOIX, Josep (1994). *Llegendes de la comarca d'Olot*. Olot: Llibres de Batet.
- BERQUE, Augustin (1982). *Vivre l'espace au Japon*. París: PUF.
- (1986). *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. París: Gallimard.
- (1990). *Médiance de milieux en paysages*. Montpellier: Réclus.
- (1991). «De paysage en outre-pays». *Le débat*, núm. 65, (Maig-juny).
- (1995). *Les raisons du paysage*. París: Éditions Hazan.
- (1996). *Etre humains sur la terre*. París: Gallimard.

- (1996*b*). «La forme de Tokio: parler du paysage c'est le faire». *Ligeia*, núm. 19-20, (octubre), p. 92-95.
- (1997). «En el origen del paisaje». *Revista de Occidente*, núm. 189, (febrer), p. 7-21.
- BESSAC, Henri (1979). *Cultes païens du Haut Moyen-Age en Gorges d'Aveyron*. Montauban: Société de Sciences Naturelles du Tarn et Garonne.
- BLÁZQUEZ, José Maria (1977). *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid: Cristiandad.
- BOADA, Martí (1992). *Recull de llegendes de la regió del Montseny*. Figueres: Carles Vallès Editor.
- BOFILL, Artur (1884). *Excursió als Pirineus Centrals. Anada per Aragó, regrés per lo Noguera Ribagorzana*. Barcelona: Est. de Lluís Tasso y Serra.
- BONAVENTURA, Sant (1994). *Biografia de sant Francesc d'Assís*. Barcelona: la Formiga d'Or.
- BONETA, Joseph (1702). *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos*. Barcelona: Pedro Escudèr, impressor.
- BORRÀS I FELIU, Antoni (1980). «L'ajuda als pobres en els testaments de Catalunya i València del segle XV». A: *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*. Barcelona, CSIC, vol. 1. p. 363-371.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc J. D. (1994). *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.
- BOZONNET, Jean-Paul (1992). *Des monts et des mythes. L'imaginaire social de la montagne*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- BROSSE, Jacques (1989). *Mythologie des arbres*. París: Plon.
- BULLIOT, Jacques Gabriel (1868). *Le culte des eaux sur les plateaux éduens*. París: Impr. impériale.
- BULLIOT, Jacques Gabriel; THIOILLIER, Félix (1892). *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen. Étude sur le paganisme rural*. Autun i París.
- CAILLOIS, Roger (1938). *Le mythe et l'homme*. París: Gallimard.
- CAMPILLO, Xavier (1992). *Geografia i literatura a l'Alt Pirineu Català*. Lleida: Publicacions de la Universitat de Lleida (Col·lecció Espai/Temps).
- CAMPANY, Aureli (1981). *Calendari de llegendes, costums i fets tradicionals catalans*. Barcelona: Editorial Laia.
- CARO BAROJA, Julio (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- CASEPONCE, Esteve (1921). *De Betlem al calvari. L'oferta pels difunts. La font de la Salimandra. L'avar i el gelós. Els reis d'orient*. Barcelona: Foment de la Pietat Catalana. (Rondalles catalanes, vi).
- CASTELLÓ I SALA, Ramon (1989). «Llegendes del Montseny». *Monografies del Montseny*, [Viladrau], núm. 4, p. 165-171.
- CATALÀ ROCA, Pere (1983). *Llegendes dels castells catalans*. Barcelona: Rafael Dalmau, editor.
- (1986). *Llegendes cavalleresques de Catalunya*. Barcelona: Rafael Dalmau, editor.

- CAULIER, Brigitte (1990). *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Beauchesne et Presses de l'Université Laval.
- CÉNAC MONTCAUT, J. (1860). *Histoire des peuples et des états pyrénéens (France et Espagne)*. Paris.
- CHAMSON, Max (1987). *Le roman de la montagne. Des auteurs et des cimes*. Étrepilly: Christian de Bartillat éditeur.
- CHAUVET, Horace (1899). *Folklore catalan. Légendes du Roussillon*. Paris i Perpinyà.
- CHÉLINI, Jean; BRANTHOMME, Henri (1982). *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris: Hachette.
- CHRISTOPHE, Paul (1985). *Les pauvres et la pauvreté. 1ère partie Des origines au XV siècle*. Paris: Desclée.
- CLARK, Kennet (1994). *L'art du paysage*. Paris: Gérard Monfort éditeur.
- COLL, Pep: (1989). *Quan Judes era fadrí i sa mare festejava*. Barcelona: Edicions la Magrana.
- (1996). *Viatge al Pirineu fantàstic*. Barcelona: Columna.
- COLLIN DE PLANCY, J. (1844). *Dictionnaire infernal, ou répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits et des choses qui tiennent aux apparitions...* Paris i Lió.
- COMET, Rémy: (edició original de 1929). *L'enclave espagnole du Val d'Aran. Son passé, ses anciens privilèges coutumes et relations pastorales dans les Pyrénées Centrales*. St. Gaudens: L'adret [1985]
- COOLIDGE, W.A.B.; SIMLER, J. (1989). *Les origines de l'Alpinisme*. Grenoble: Éditions Glénat.
- CORDIER, Henry (1855). *Les légendes des Pyrénées*. Lourdes.
- COSEM, Michel (1994). *Contes traditionnels del Pirineu*. Tremp: Garsineu Edicions.
- CRIMAL, P. (1951). *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: PUF.
- CUTRINA SORINAS, Gonçal (1981). *Llegendes i tradicions de les valls del Ter i del Freser*. Ripoll: Edicions Maideu.
- DAGRON, Chantal; KACIMI, Mohamed (1992). *Naissance du désert*. Paris: éditions Balland.
- DARDEL, Eric (1990). *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. Paris: Editions du CTHS.
- DESPLAT, Christian (1993). *La guerre oubliée. Guerres paysannes dans les Pyrénées (XIIe-XIXe siècles)*. Biarritz: J. & D. éditions.
- «Documents inédits recollits per l'historiayre en Josep Ventalló Vintró. Per lo bon govern de Matadepera. Pregó del Batlle. Anthoni Rubert aprobat per lo Senyor Rey Felip. 16 Agost de 1620». *Arxiu d'estudis del Centre Excursionista de Terrassa*, I-III, (octubre-desembre de 1912), p. 14-17.
- DONADIEU, Pierre [dir.] (1996). *Paysage de marais*. Paris: Éditions de Monza.

- DUBUISSON, Daniel (1981). «Métaphisique du récit et genèse du mythe». A: LIMET, H.; RIES, J. (1983). *Le mythe son langage et son message. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-neuve*. Louvain-la-neuve: Centre d'histoire des religions, p. 63-78.
- DUBY, Georges (1973). *Guerriers et paysans VII-XII siècle. Premier essor de l'économie européenne*. Paris: Gallimard.
- DUCH, Lluís (1995). *Mite i cultura*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- DUFÉIL, Michel-Marie (1985). «Simple note sur l'eau chez saint Thomas». *Senefiance*, 15 [Marsella], p. 149-155.
- DUODA, comtessa de Barcelona i de Septimània (1989). *De mare a fill. Escrits d'una dona del segle IX*. Barcelona: la Sal, edicions de les dones.
- DURKEIM, Émile (1986). *La division du travail social*. Paris: PUF.
- DUVAL, Paul-Marie (1993). *Les dieux de la Gaule*. Paris: Payot.
- DUVERNOY, Jean: (1978). *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (évêque de Pamiers) 1318-1325*. Paris: Mouton.
- EIXIMENIS, Francesc (1986). *Dotzè llibre del Crestià*. Girona: Col·legi Universitari de Girona.
- ELIADE, Mircea (1994). *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- (1996). *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard.
- (1994). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- ESCUDIER, Jean (1977). *L'Aneto et les hommes*. Pau: Marrim Povey Jeune.
- EYRE, Mary (1865). *A lady's walk in the south of France in 1863*. Londres: Richard Bentley.
- FABRE, Daniel (1986). «Du sorcier au mort: figures du malheur domestique». A: *Los Pirineos. Estudios de antropología social e historia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 22 y 23 de octubre de 1981*. Madrid: Casa de Velázquez i Universidad Complutense.
- FABRE-VASSAS, Claudine (1982). «L'enfant, le four et le cochon». A: *Le monde alpin et rhodanien* [Valence], núm. 1-4, p. 155-178.
- FERNÁNDEZ ARENAS, José (1993). *Los caminos de Santiago. Arte, cultura, leyendas*. Barcelona: Anthropos.
- FONT, François (1903). *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Martin du Canigou*. Perpinyà: Imp. Charles Latrobe.
- GALCERAN VIGUÉ, Salvador; SOLÉ SAGARRA, Josep (1985). *Història de la vall de Meranges*. Ripoll: Ajuntament de Meranges.
- GALINIER-PALLEROSA, Jean-François (1990). *La religion populaire en Andorre. XVI-XIX siècles*. Tolosa: Presses Universitaires du Mirail.
- GARRISON, F. (1965). «A propos des pèlerins et de leur condition juridique». A: *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*. Paris: Sirey, tom 2, p. 1165-1189.
- GASCH, Quim i GASCH, Sol (1996). *Contes de Cerdanya*. Ripoll: Maideu.
- GAUDEMET, Jean: (1989). *L'église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. Paris: Sirey.



- GAYANGOS, Pascual de: (1860). «El libro de los enxemplos». A: *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*. Madrid.
- GELABERT, Josep: (1908). *Guía ilustrada d'Olot y ses valls (La petita Suïssa Catalana)*. Barcelona i Sant Feliu de Guíxols: Octavi Viader, impressor.
- GEORGES, Robert A.; JONES, Michael O. (1995). *Folkloristics: an introduction*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- GEREMEK, Bronislaw (1980). *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*. París: Gallimard.
- (1987). *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nous jours*. París: Gallimard.
- GILISSEN, John (1982). *La coutume*. Turnhout: Brepols. (Typologie des sources du M. A. occidental, 41)
- GILLES, Henri (1980). «Lex peregrinorum». A: *Le pèlerinage. Cahiers de Fanjeaux*, 20. Tolosa: Edouard Privat.
- GOBRY, Ivan (1985). *Les moines en Occident. De saint Martin à saint Benoît*. París, Fayard, tom II.
- GODELIER, Maurice (1976). *Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación*. Barcelona: Anagrama.
- GOMIS, Cels (1912). «Folklore catalá». A: *Arxiu d'Estudis del Centre Excursionista de Terrassa*, XIII, (octubre), p. 191-195.
- GOUREVICH, Aaron J. (1992). *La culture populaire au Moyen Age*. París: Aubier.
- GRAU, F. (1927). «Llegendes de l'estany de Lanós». A: *Butlletí del Club Pirinenc*, 21, p. 146.
- GRAVES, Robert; PATAL, Raphael (1988). *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza editorial.
- GUILERA, Josep Maria: (1993). *Una història d'Andorra*. Tremp: Garsineu edicions.
- HARRISON, Robert (1992). *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*. París: Flammarion.
- HENRY, D.M.J. (1842). *Le guide en Roussillon, ou itinerarie du voyageur dans le Département des Pyrénées-Orientales...* Perpinyà: llib. de J.-B. Alzine.
- HERNAN, Paul (1903). «Quelques notes sur la morale des contes». *Revue des traditions populaires*, núm. 4, (avril), p. 169-192.
- HERRAD OF LANDSBERG (1977). *Hortus deliciarum*. Nova York: Caratzas Brothers.
- HUGO, Victor (1987). «Notes pour achever la rédaction du voyage». A: *Oeuvres complètes. Voyages*. París: Robert Laffont.
- Imaginaires de la haute montagne* (1987). Grenoble: Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie.
- JACOMET, Humbert: (1995). «Pèlerinage et culte de saint Jacques en France: bilan et perspectives». A: *Pèlerinages et croisades*. París: éditions du CTHS.
- JERONI (1993). *Homilies. Vides d'ermitans. Cartes*. Barcelona: Edicions Proa.
- JOUTARD, Philippe (1996). *L'invention du Mont Blanc*. París: Gallimard.

- LABANDE-MAILFERT, Y. (1974). «Pauvreté et paix dans l'iconographie romane (XI-XII siècle)». A. MOLLAT, M. [dir], *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*. Paris: Pub. de la Sorbonne, p. 319-343.
- LAFAYE, Georges. (1904). *Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*. Paris: Félix Alcan, éditeur.
- LAGRÈZE, G. B. de (1886). *La Société et les moeurs en Béarn*. Pau.
- LASSERRE-VERGNE, Anne (1995). *Le légendaire pyrénéen*. Burdeus: Editions du Sud Ouest.
- LASSUS, Bernard (1976). *Une poétique du paysage: le démesurable*. Paris i Vancouver.
- LE GOFF, Jacques (1981). *La naissance du Purgatori*. Paris: Gallimard.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel (1985). *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard.
- LEACH, E.R. (1979). «Ritual». A: *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Madrid: Aguilar.
- LEBÈGUE, Antoine: (1994). *Lieux insolites et secrets des Pyrénées*. Burdeus: Editions du Sud Ouest.
- LENCLUD, Gérard (1995). «L'ethnologie et le paysage. Questions sans réponses». A: *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- LEVEQUE, Stephane (1994). *L'Antiquité dans les Hautes-Pyrénées*. Bagnères de Bigorre: Association Pyrénées Patrimoines.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1994). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LLULL, Ramon (1995). *Llibre de meravelles*. Barcelona: Teide.
- LÓPEZ ALONSO, Carmen (1986). *La pobreza en la España medieval. Estudio histórico-social*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- LÓPEZ MORÁN, Elías (1981). «x. parte. León». A: COSTA, J. *Derecho consuetudinario y economía popular española*. Saragossa: Guara editorial. Tom II, p. 237-332.
- LÓPEZ NOVOA, Saturnino (1996). «Descripción del Valle de Benasque hacia 1870». A: *Cuadernos de Anciles*, [Osca], núm. 2.
- LÓPEZ PEREIRA, Xosé Eduardo (1996). *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga De correctione rusticorum*. La Corunya: Universidade da Coruña.
- LOT, Ferdinand; FAWTIER, Robert (1962). *Histoire des institutions françaises au Moyen Age*. Tome III. Institutions ecclésiastiques. Paris: PUF.
- MALE, Emile (1993). *L'art religieux du XIII siècle en France*. Paris: Armand Colin.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1987). *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- MARLIAVE, Olivier de (1996). *Tresor de la mythologie pyrénéenne*. Burdeus: Editions du Sud-ouest.
- MARLIAVE, Olivier de; PERTUZÉ, Jean-Claude (1990). *Phantéon pyrénéen*. Portet-sur-Garonne: Loubatières.

- MARTIN-BARGNAUDEZ, Jacqueline (1997). «Martin de Tours: routard et évêque». A: *Notre histoire*, núm. 142, (mars), p. 26-39.
- MASPONS I LABRÓS, Francesc (1930). *Lo rondallayre*. Barcelona: Barcino.
- MAURY, Alfred (1974). *Croyances et légendes du Moyen Age*. Ginebra: Slatkine Reprints.
- MÈGE, Alexandre du (1860). *Archéologie pyrénéenne; antiquités religieuses, historiques, militaires, artistiques, domestiques et sépulcrales, d'une portion de la Narbonnaise...* Tolosa: Delboy, Lib-édt.
- MERLEAU-PONTY, M. (1975). *Fenomenologia de la percepció*n. Barcelona: Península.
- MESTRES, Apel·les (1933). *Llegendes i tradicions del Montseny*. Barcelona.
- MILÀ I FONTANALS, Manuel (1980). *Romancer català*. Barcelona: edicions 62. [Edició original de 1882].
- MIQUEL, Pierre (1993). *Petite histoire des noms de lieux, villes et villages de France*. París: Albin Michel.
- MME LA COMTESSE L. de l'Ecuyer (1982). *Les sanctuaires des Pyrénées*. Tours.
- MOLLAT, Michel [dir] (1974). *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*. París: Pub. de la Sorbonne.
- MOLLAT, Michel (1978). *Les pauvres au Moyen Age*. París: Hachette.
- MORALES BLOUIN, Eglà: (1981). *El ciervo y la fuente. Mito y folklora en la lírica tradicional*. Madrid: José Porrúa ediciones.
- MOULIS, Adelin (1995). *Légendaire de l'Ariège*. Nîmes: C. Lacourt éditeur.
- MOYA, Bienve (1996). *La legenda dels sants creadors de mites*. Tarragona: El Mèdol.
- (1997). *Llegendes i contes catalans per ser explicats*. Tarragona: El Mèdol.
- NEUGAARD, Edward J. (1993). *Motif-index of medieval Catalan folktales*. Nova York: Medieval and Renaissance texts and Studies.
- NEYTON, André (1995). *Lumières sur le paganisme antique*. París: Letouzey et Ané, editeurs.
- OBIOLS, Joan (1992). *Esvorancs. Fets i llegendes de la muntanya*. La Seu d'Urgell: Trames editorial.
- OVIDE (1966). *Les métamorphoses*. París: Flammarion.
- OVIDIO (1595). *Las transformaciones de Ovidio en lengua española, repartidas en quinze libros, con las Allegorias al fin dellos, y sus figuras, para provecho de los Artifices*. Anvers.
- OVIDIO (1990). *Las metamorfosis*. Barcelona: Planeta.
- PALLARUELO CAMPO, Severino (1984). *Viaje por los Pirineos misteriosos de Aragón*. Saragossa.
- PALOL, Geronim (1687). *Relació dels motius, per los quals nos castiga la Divina Justícia regularment ab la plaga de las llagostas...* Girona.
- PALUZIE Y CANTALUZELLA, Esteban. (1860). *Olot, su comarca, sus extinguidos volcanes, su historia civil, religiosa y local. Biografías de sus hijos mas notables en letras, armas, etc.* Barcelona: estab. tipográfico de J. Jepús.

- PARIS, Gaston (1885). *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide*. Paris: Imprimerie Nationale. [Extrait de l'Histoire de la littérature de la France, tom XXIX, p. 455-517].
- (1908). *Légendes du Moyen Age*. Paris: Hachette.
- PAYOT, P. (1950). *Au royaume du mont Blanc*. Bonneville.
- Paysage au pluriel. Pour une approche ethonologique des paysages* (1995). Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- PÉREZ DE MOYA, Joan (1599). *Philosophia secreta. Donde debaxo de historias fabulosas, se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios... Es materia muy necesaria para estudiar poetas y historiadores*. Saragossa.
- PIETRI, Luce (1983). *La ville de Tours du IV au VI siècle: naissance d'une cité chrétienne*. Roma: École Française de Rome.
- POMIÈS, J.; POMIÈS, J.C. [s. a.] *L'Ariège*. Les éditions du Bastion.
- PRAT I CARÓS, Joan (1984). *La mitologia i la seva interpretació*. Barcelona: la Llar del llibre.
- PRATS, Llorenç (1988). *El mite de la tradició popular*. Barcelona: Edicions 62.
- PUJADES, Jeroni (1609). *Cronica universal del principat de Cathalunya*. Barcelona.
- RAMOND DE CARBONNIÈRES, Louis (1789). *Observations faites dans les Pyrénées, pour servir de suite à des observations sur les Alpes*. Paris.
- Relacion, o descripcion de los Montes Pirineos, con todos sus puertos, y condado de Ribagorza, del reyno de Aragon, la qual se acabó en 14 de Noviembre de 1586*. (1793). Madrid: Antonio Espinosa.
- RICO, Christian (1997). *Pyrénées romaines. Essai sur un pays de frontière. (IIIe siècle av. J-C-IVe siècle ap. J-C)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- RICOUER, P. (1960). *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris: Aubier.
- ROGER, Alain (1978). *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*. Paris: Aubier.
- ROMEU I FIGUERAS, Josep (1993). *Materials i estudis de folklore*. Barcelona: Alta Fulla.
- RONDOU, J.P. (1911). *Folklore pyrénéen. Proverbes de Barèges*. Tarbes.
- ROQUEBERT, Michel (1986). *Récits et légendes de l'antiquité toulousaine*. Tolosa: Loubatières.
- SAINTYVES, Pierre (1936). *Manuel de folklore*. Paris.
- SALA, Raymond (1991). *Le visage de la mort dans les Pyrénées catalanes. Sensibilités et mentalités religieuses en Haut-Vallespir*. Paris: Economica.
- SAMIVEL (1984). *Hommes, cimes et dieux. Les grandes mythologies de l'altitude et la légende dorée des montagnes à travers le monde*. Paris: Arthaud.
- (1986). *Monastères de montagne*. Paris: Arthaud.
- SÁNCHEZ DE VIANA, Pedro (1589). *Anotaciones sobre los quinze libros de las Transformaciones de Ovidio. Con la mitologia de las fábulas, y otras cosas*. Valladolid.
- SANTAMARÍA Y TOUS, Victorino (1901). *Derecho consuetudinario y economía popular de las provincias de Tarragona y Barcelona con indicaciones de las de Gerona y Lérida*. Madrid: Imp. del asilo de Huerfanos del Sagrado Corazón de Jesús.

- SARRET Y ARBÓS, Joaquim (1901). *Ethnologia de Manrèsa. Datos històrics sobre costums manresanes, preceits d'una disertació filològica, breu i raonada, sobre l'etimologia del nom «Manrèsa»*. Manresa: Imp. Sant Josep.
- SATUÉ OLIVÁN, Enrique (1991). *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. Osca: Instituto de estudios altoaragoneses.
- (1995). *El Pirineo contado*. Saragossa.
- SCHAMA, Simon (1995). *Landscape and memory*. Londres: Harper Collins Publishers.
- SCGÜLE, Rose-Claire (1987). «Il vaut mieux souffrir du froid maintenant...». A: *Imaginaires de la haute montagne*. Grenoble: Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, p. 31-40.
- SCHEVILL, Rudolph (1913). *Ovid and the Renaissance in Spain*. Berkeley: University of California Press.
- SCHITT, J.C. (1992). *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica.
- SÉBILLOT, Paul (1902). «Le culte des pierres en France». A: *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris* [París], douzième année, vi.
- (1983). *Folklore de France. Les eaux douces*. París: Imago.
- (1908). *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*. París: Octave Doin, éditeur.
- SEIGNOLLE, Claude (1960). *Le folklore du Languedoc (Gard-Hérault-Lozère)*. París: éditions G-P. Maisonneuve.
- SERRA I BOLDÚ, Valeri (1996). *Festes i tradicions populars de Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SERRA Y POSTIUS, Pedro (circa 1745). *Siete maravillas raras, del principado de Cataluña*. Barcelona: Pablo Campins, impressor.
- SEVERO, Sulpicio (1987). *Obras completas*. Madrid: Tecnos.
- SEZNEC, Jean (1993). *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. París: Flammarion.
- SIGAL, Pierre-André (1982). «Le pèlerin médiéval». A: CHÉLINI, Jean; BRANTHOMME, H. *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origènes à nos jours*. París: Hachette.
- SIMON, Marcel (1973). «Les pèlerins dans l'antiquité chrétienne». A: *Les pèlerins de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- SMITH, Victor (1873). *Chants de pauvres en Forez et en Velay*. París: Lib. A. Franck. [Extret de Romania, tom II].
- SOLÀ, Fortià (1933). *El Cabrerès*. Barcelona: Imp. la Bona Parla.
- (1952). *Història de Núria*. Barcelona: Editorial Estel.
- SOLER I AMIGÓ, Joan (1995). *Els enllocs. Els temps i els horitzons de la utopia*. Barcelona: Alta Fulla.
- SOLER I SANTALÓ, Juli (1906). *La Vall d'Aran. Guia monogràfica de la comarca*. Barcelona: Tip. L'avenç.
- SONNIER, Georges (1977). *La montaña y el hombre*. Barcelona: Editorial R. M.

- SOULET, Jean-François (1980). *La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime du XVI au XVIII siècle*. París: Hachette.
- THOMPSON, Edward P. (1979). *Tradición, Revuelta y consciencia de clases. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.
- THOMPSON, Stith (1966). *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Bloomington/Londres: Indiana University Press, 6 vols.
- TILLEY, Christopher (1994). *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Oxford: Berg Publishers.
- TOULGOUAT, Pierre (1981). *Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Age*. París: G-P Maisonneuve et Larose.
- TUBACH, Frederic C. (1981). *Index exemplorum. A handbook of Medieval religious tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. [FF. Communications, 204].
- TURPÍ, Arquebisbe de Reims (1960). *Història de Carles Maynes e de Rotllà. Traducció catalana del segle XV*. Barcelona: Biblioteca catalana d'obres antigues.
- TURRI, Eugenio (1974). *Antropologia del paesaggio*. Milà: Edizioni di Comunità.
- USATGES DE BARCELONA I COMMEMORACIONS DE PERE ALBERT (1933). Barcelona: Barcino.
- VAN GENNEP, Arnold (1982). *La formación de las leyendas*. Barcelona: Alta Fulla.
- VAN'T SANT, J.Th.M. (1929). *Le commentaire de Copenhague de l'«Ovide Moralisé» avec l'édition critique du septième livre*. Amsterdam: H. J. Paris.
- VERDAGUER, Jacint (1901). *Ayres del Montseny*. Barcelona: Publicacions de la Il·lustració Catalana.
- [s.d.]. *Folk-lore*. Barcelona: Publicacions de la Il·lustració Catalana.
- (1992). *Rondalles*. Barcelona: Barcino.
- VIELLIARD, Jeanne (1990). *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle. Texte latin du XII siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*. París: Librairie J. Vrin.
- VIOLANT I SIMORRA, Ramon (1989). *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Barcelona: Altafulla.
- VIVES, Juan Luís (1992). *Del socorro de los pobres*. Barcelona: Hacer editorial.
- VORAGINE, Jacques de (1967). *La légende dorée*. París: Flammarion. [Existeix una versió catalana: MANEIKIS, Ch. S.; NEUGAARD, E. J. (1977). *Vides de sants rosselloneses*. Barcelona: Rafael Dalmau. 3 volums.
- VOVELLE, Michel (1989). «Quelques images du purgatoire du temps d'Enguerrand Quarton». A: *Histoires figurales. Des monstres médiévaux à Wonderwoman*. Florència: Sogedin, p. 67-71.
- VOVELLE, Michel (1996). *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. París: Gallimard.
- WITTERS, Willibrord (1974). «Pauvres et pauvreté dans les coutumes monastiques du Moyen Age». A: MOLLAT, M. [dir] *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*. París: Pub. de la Sorbonne, p. 177-228.