



LA SEDUCCIÓ DE L'ANTROPOLOGIA

Escrips de Joan Prat

LA SEDUCCIÓ
DE L'ANTROPOLOGIA
Escrits de Joan Prat

Joan Prat Carós



Tarragona, 2023

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona

Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat

www.publicacions.urv.cat



1a edició: novembre de 2023

ISBN (paper): 978-84-1365-113-2

ISBN (PDF): 978-84-1365-114-9

DOI: 10.17345/9788413651132

Dipòsit legal: T 1063-2023




Cita el llibre.



Consulta el llibre a la nostra web.



Llibre sota una llicència Creative Commons BY-NC-SA.

 Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili és membre de la Unió de Editoriales Universitarias Españolas i de la Xarxa Vives, fet que garanteix la difusió i comercialització de les seves publicacions a nivell nacional i internacional.

Dedico *La seducció de l'antropologia* a Cynthia Wyatt,
un amor intens de tardor que, amb els seus aires caribenys,
també m'ha seduït com a companya de vida.

Continguts

PRÒLEG, <i>Jordi Roca</i>	9
PÒRTIC	13
AGRAÏMENTS	17
I. DELS INICIS: EL FAMILISME PAIRAL	19
El pairalisme com a model ideològic	25
Sexe i dominació: una aproximació al mite del comte Arnau	31
II. DE CULTURA POPULAR, FOLKLORE, FESTES I IDENTITATS	43
Antigalles, relíquies i essències: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural	49
Folclore, cultura popular y patrimonio: sobre viejas y nuevas pasiones identitarias	57
Aspectos simbólicos de las fiestas	75
Identidades: una perspectiva antropológica	87
III. D'ETNOLOGIA ESPANYOLA: BIBLIOGRAFIES, SÍNTESES PANORÀMIQUES I AUTORS ...	105
Après <i>The People of the Sierra</i>	111
El trabajo de campo como experiencia vital	131
Entrevista amb Julian Pitt-Rivers	161
A Ramón Valdés, <i>in memoriam</i>	173
A Claudi Esteva-Fabregat, <i>in memoriam</i>	179

IV. DE RELIGIONS I ESPIRITUALITATS DIVERSES	183
Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià.....	189
Els santuaris a Catalunya.....	213
El món de les sectes	245
La imagen social de las sectas: un retrato robot	253
La nebulosa misticoesotèrica.....	263
V. DE MITES I MITOLOGIA	277
Dels evangelis apòcrifs als Pastorets d'autor: continuïtats i discontinuïtats d'un mite bíblic ..	283
A la recerca de dades sobre el comte Arnau	297
La llegenda de sant Jordi i el drac.....	313
La mitologia malèfica de les bruixes.....	333
VI. D'HISTÒRIES DE VIDA I MEMÒRIES BIOGRÀFIQUES.....	353
Vida, memòria i oblit.....	359
La producció del discurs autobiogràfic: contextos, enfocaments i disciplines	367
Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític.....	379
Siguiendo los pasos de los Hare Krihsna	415
VII. CLOENDA	453
¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago.....	455
EPÍLEG. La seducció de Joan Prat.....	479
<i>Yolanda Bodoque, Montserrat Soronellas i Ramona Torrens</i>	

Pròleg

Aplegar en un llibre una selecció de textos extrets de les més de dues-centes publicacions, entre articles i llibres, d'un autor és ben bé una temeritat. Si, a més, aquesta selecció la fa el mateix autor, pot resultar ser una autèntica quimera no exempta de conflictes personals de consideració. Però, tanmateix, si conec algú que pot atrevir-se a afrontar un repte com aquest i reeixir en l'intent, no és altre que Joan Prat. De fet, en certa manera, ja hi està avesat. Les seves recerques, en efecte, sempre s'han caracteritzat perquè disposen d'un completíssim i rigorós pla de lectures sobre les temàtiques corresponents que ho inclouen absolutament tot, i donen com a resultat un coneixement impecable i sense fissures de l'estat de la qüestió dels temes abordats. No només això. Aquesta voluntat de coneixement exhaustiu s'ha espargit també al terreny de l'elaboració de genealogies monumentals i desmesurades. Si hi ha algú, a tall d'exemple, en el panorama de l'antropologia hispana que coneix i ha recopilat —i n'ha fet síntesis panoràmiques imprescindibles— la literatura antropològica a Espanya des de la meitat del segle xx en endavant és Joan Prat. Tot plegat implica, a més d'una capacitat de treball extraordinària, una manera de fer ordenada i pulcra, gairebé quirúrgica.

A la temeritat d'enfrontar-se a la magnitud del volum de producció publicada s'hi afegeix, com assenyalava, la quimera de dur-ne a terme una selecció. En el marc d'un dels eixos temàtics que ha treballat, el de la memòria biogràfica, el doctor Prat va poder constatar que tota selecció dels esdeveniments biogràfics que hom inclou en un relat de vida és arbitrària i respon, entre d'altres, a una certa necessitat de dotar de coherència la trajectòria viscuda quan l'abordem des del present. També podem traslladar aquest mecanisme al procés de selecció d'un grapat de lectures d'entre la munió de textos possibles. M'imagino Joan Prat llegint i rellegint articles i capítols de llibre i fent mil i una versions d'índexs provisionals i transitoris, amb les corresponents incorporacions i eliminacions i reincorporacions i noves supressions de textos. Tot plegat, enmig d'un pensar i rumiar constants i permanents sobre la idoneïtat dels uns i dels altres. Tasca, certament, encomiable i delicada. Al capdavall, però, i amb el risc de poder resultar agosarat i potser un xic poca-solta, bé podria dir-se que tal vegada les eleccions

finalment fetes no resulten ser l'element més transcendent d'aquest volum. Perquè allò realment important és el substrat que batega, amb una intensitat o una altra, amb matisos o d'una forma més decidida, però sempre present d'una manera o altra, en tota l'obra de Joan Prat. Em refereixo a aquell èmfasi habitual i transversal en molts dels seus escrits, sobre el conflicte, la rebel·lia i el desacord amb les visions hegemòniques, sovint edulcorades, hipòcrites i falsejades de la realitat. I em refereixo, també, a la seva manera de fer, d'afrontar la recerca i d'abordar la realitat des d'una posició sovint provocadora, generalment incòmoda, gairebé sempre lúcida i reveladora.

Com, si no, podia escriure, a les beceroles de la seva carrera investigadora, a la seva tesi doctoral, una reflexió com aquesta?:

Me sorprendió lo paradójico del caso en el que el padre —San José— se presenta como un viejo impotente; María, la madre, es una virgen pura que no ha conocido varón; y para redondear el paisaje, los dos animales típicos del belén o pesebre son un buey (animal castrado) y una mula (bestia estéril). A primera vista, pues, el panorama procreador no es como para echar las campanas al vuelo, pero a pesar de ello la omnipotencia divina salva todos estos escollos y engendra a su hijo unigénito y no sólo eso, sino que convierte algo tan atípico y extraño como la sagrada familia en modelo arquetípico para la humanidad. (Prat, 2017:162)

I no només això, sinó també atrevir-se a respondre, davant l'astorament que va provocar-li que des de certs sectors es titllessin algunes de les seves publicacions d'irreverents, amb una «ingenuïtat irònica» el següent: «Sembla políticament correcte que l'antropologia estudiï els mites primitius però, en canvi, segons algunes veus, ho és menys que siguin les seves pròpies històries sagrades les que es converteixin en objecte d'estudi i interpretació» (Prat, 2017: 162).

És cert que hom pot pensar que aquest tarannà fos propi de la «indolència» de la joventut. No és el cas. Força més endavant, a finals dels noranta, publicava el que és, sens dubte, el seu llibre més conegut, amb una reedició inclosa: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Poc o gens escarmentat, el doctor Prat buidava el pap tot just començar amb quinze preguntes, tot advertint: «En este apartado modificaré el tono que he mantenido hasta el momento y como si pensara en voz alta, formularé una serie de interrogantes, deliberadamente provocativos, que nos ayuden a reflexionar sobre el tema» (Prat, 1997: 27). A partir d'aquí quinze preguntes, que ocupen cinc pàgines senceres, on es posen sobre la taula, entre d'altres qüestions, el perquè de la irritació que ens produeix el luxe en què viuen diferents líders sectaris i no pas el dels líders d'algunes esglésies establertes, o que alguns sectaris ens demanin almoïna pel carrer o a les cases, tot oblidant la realitat dels ordes mendicants, o que veïem el dogmatisme «inacceptable» de les sectes i no fem el mateix amb el dogmatisme i la intolerància del cristianisme. Em sap greu no poder reproduir aquí totes les preguntes perquè, a parer meu, aquestes cinc pàgines farcides de qüestions punyents i directes és un dels exercicis més brillants i pedagògics d'exemplificació de com es construeix i funciona la mirada antropològica a mans d'un extraordinari representant i practicant

d'aquest ofici com és el professor Prat. El tarannà de les preguntes, tanmateix, bé pot il·lustrar-lo un breu paràgraf que, a manera de declaració inicial de principis, trobem tot just a la segona pàgina de la introducció del llibre:

[...] la vida de un monje benedictino de Silos y la vida de un monje de Hare Krisna de Brihuega son objetiva y estructuralmente similares, por no decir idénticas; lo que cambia de forma radical es la mirada cultural con la que enjuiciamos a uno y otro. El primero está legitimado, mientras que el segundo carece de esta legitimidad social. Y es la existencia o no de esta cobertura social lo que determinará unas actitudes diferentes hacia uno y otro (Prat, 1997: 8).¹

Ras i curt, una sacsejada directa al pensament, una lúcida invitació al qüestionament de la realitat donada per descomptat. Aquesta és, al capdavant, una de les fites a què aspira l'antropologia i una de les raons, entre moltes altres, que n'explica la capacitat de seducció. Una antropologia que el professor Prat ha conreat amb tenacitat i passió. I una seducció que ha generat constantment i intensament entre alumnes, col·legues i lectors i lectores, tot volent i sabent transmetre i compartir amb gaudi i entusiasme la seva recerca i el coneixement que n'ha derivat: en les seves classes, seminaris i conferències; en l'àmbit col·loquial, entre col·legues i amics, i, òbviament també, en els seus escrits. Una antropologia, també, que sempre ha sustentat, de forma innegociable, sobre la base d'un treball de camp etnogràfic en majúscules: rigorós, compromès, extens, implicat, divers i, novament, apassionat.

De ben segur que en llegir els textos que componen aquest llibre, (re)descobrirem aquestes característiques idiosincràtiques de la manera de plantejar, de fer i d'explicar la recerca de Joan Prat, el qual, enmig de la voràgine d'una ciència cada vegada més tecnocràtica (i sovint també més previsible, estandarditzada i àdhuc avorrida), ha practicat l'ofici d'una manera que podríem qualificar d'artesanal. El seu perfil, avui gairebé en extinció, avui difícilment possible en la lògica universitària hegemònica, no només ha representat una de les figures més respectades, admirades i estimades de l'antropologia catalana i espanyola sinó que segueix constituint un exemple per emmirallar-s'hi i del qual continuar aprenent.

JORDI ROCA GIRONA

1. PRAT I CARÓS, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
PRAT I CARÓS, J. (2017). *La nostalgia de los orígenes: chamanes, gnósticos, monjes y místicos*. Barcelona: Kairós.

Pòrtic

El dia 24 de març de 2022, després d'una sessió acadèmica de celebració dels cinquanta anys de la fundació de la Universitat Rovira i Virgili, i en el marc d'un pica-pica, parlava amb Jaume Llambrich, l'home fort de Publicacions URV i bon amic des de fa molts anys. A la conversa s'hi va afegir Emili Samper, professor al Departament de Filologia Catalana i responsable, juntament amb Carme Oriol, de l'Arxiu de Folklore de la URV. En un determinat moment, l'Emili em va suggerir d'agrupar i recuperar els textos sobre folklore i cultura popular que jo havia escrit en els anys setanta i vuitanta (del segle passat) mentre en Jaume s'ho escoltava amb el seu somriure característic. Jo, agraït per l'interès, li vaig dir a l'Emili que, si ho feia, li encomanaria el pròleg.

Pocs dies després, al llarg d'una tarda tranquil·la, vaig mirar el que tenia sobre el tema i s'em va fer palès que el que tenia no donava de si, ni de bon tros, per confeccionar un llibre amb cara i ulls.¹

Sumit en aquestes cabòries, vaig pensar en una alternativa que, si fos possible, em faria molta il·lusió: aplegar en un sol llibre alguns dels textos sobre temàtiques diverses que he treballat i publicat al llarg dels cinquanta anys que he dedicat a l'antropologia social i cultural.² En comentar amb el Jaume i la Magalí aquesta possibilitat van respondre: «Ah, sí! Com *Això era i no era*, del Josep M. Pujol» (2013, a cura de Carme Oriol i Emili Samper). L'obra, que aplega 26 entrades sobre comunicació artística interactiva, la història dels estudis sobre el folklore i la literatura popular, els índexs tipològics, i narratives folklòriques i etnopoètiques, ofereix una panoràmica global excel·lent que dona una visió molt ajustada de la feina feta per aquest entrançable amic que fou Josep M. Pujol.

1 Mentre mirava i remirava els textos vaig recordar que força anys abans —devia ser a principis dels anys noranta— Josep (Pep) Bargalló, llavors director de la col·lecció L'Agulla de l'editorial El Mèdol, amb qui havia coincidit a la Universitat Catalana d'Estiu de Prada de Conflent, m'havia fet una proposta semblant que vaig haver de desestimar per la mateixa raó.

2 El meu primer article, publicat a *Ethnica* i titulat «El ex-voto: un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña», és precisament de 1972.

Experiències similars i que fluctuen entre la selecció antològica de textos, el llegat acadèmic i el testament intel·lectual s'han dut a terme, també, a la col·lecció *Recerques en Antropologia Social* de la Universitat de Barcelona. Els títols que conec són: *Tecnopaisajes, identidades y diseños culturales* (2016), que aplega l'obra de Maria Jesús Buxó, amb pròleg de Ricardo Sanmartín; *Artificios culturales: tradición, patrimonio, turismo* (2019), que acull vint-i-dos articles de Llorenç Prats, seleccionats per ell mateix, amb pròleg de Saida Palou, Fabiola Mancinelli i Xavier Roigé, o encara *Cien hijos canónigos. Ensayos de antropología económica*³ (2021), amb textos de Jesús Contreras, escrits entre 1979 i 1997 i presentats per cinc dels seus deixebles.⁴ Finalment, *Individuo, persona y parentesco en Europa* (2021), d'Enric Porqueres, traduït i prologat per Joan Bestard,⁵ antic professor i col·lega de l'Enric que morí prematurament als 56 anys.

Aquests exemples foren els que em van animar a suggerir a Jaume Llambrich i Magalí Urcaray una cosa semblant. També perquè ja part de la feina la tenia feta. M'explico:

Les coordinadores del XIV Congrés d'Antropologia de la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español), que va tenir lloc a València al setembre de 2017, van organitzar una sessió plenària amb el títol «¿Cómo hacerse antropólogo@ y no morir en el intento?» en la qual quatre professionals —María Cátedra i el valencià Ricardo Sanmartín, ambdós professors de la Universitat Complutense de Madrid; Teresa del Valle, de la Universitat del País Basc (EHU/UPV), i jo mateix, de la URV— havíem d'explicar les nostres respectives trajectòries acadèmiques i professionals.

En el meu cas, vaig escriure un text que vaig titular «La seducción de la antropología: memorias otoñales» (2017), en el qual, després d'una primera part autobiogràfica, abordava els grans àmbits teòrics i temàtics que m'han ocupat intentant explicar els perquès d'aquests i el context en què foren pensats.

L'escrit present deu molt al que ja allà havia tractat, des del títol fins a la classificació de les diferents parts i la tipologia subsegüent. Semblantment, n'he emprat llargs fragments que senzillament he traduït al català. Però ara, i abans d'entrar en aspectes concrets, permeteu-me unes divagacions de caràcter més general.

Quan penso en aquests cinquanta anys de feina se m'apareix una dinàmica que els psicoanalistes anomenen «compulsió a la repetició». Aquí l'entendré com aquella aplicació, davant de certes situacions, d'uns mateixos esquemes conscients o inconscients, que són manegats de manera gairebé mecànica.

Així, per exemple, quan començava a donar voltes a un possible i futur objecte d'estudi, sempre he necessitat un temps llarg de quietud, aïllament i reflexió que només aconseguia lluny del meu context habitual i si era possible gaudint d'uns mesos sabàtics

³ El títol s'inspira en el refrany «Más vale hija puta que cien hijos canónigos», emprat sovint per Jesús Contreras per il·lustrar qüestions d'economia, afecte i cura.

⁴ Oriol Beltran, Víctor Bretón, Jordi Gascón, Cristina Larrea i Susana Narotzky.

⁵ Traduït de l'original francès: *Individu, personne et parenté en Europe* (París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2015).

a l'estranger. Els meus destins preferits han estat París i Berkeley, ambdós amb unes biblioteques esplèndides.

A París hi vaig anar per primera vegada un gèlid hivern del 1982 a treballar el tema de la *religion populaire*. Posteriorment hi vaig tornar el 2000-2001 per submergir-me en el mètode biogràfic i les històries de vida. La darrera estada va ser el 2006, quan vaig descobrir la «nebulosa misticoesotèrica», és a dir, l'espiritualitat New Age, que em va ocupar durant força temps.

L'any 1990 preparava els exercicis per presentar-me a la primera càtedra d'Antropologia Social convocada a la Universitat Rovira i Virgili amb el perfil d'etnologia d'Espanya o de la península Ibèrica, no ho recordo exactament. Per fer-ho vaig gaudir d'un semestre sabàtic, el primer mes del qual el vaig passar a Lisboa i el darrer a Berkeley llegint i redactant sobre el tema del concurs. Posteriorment, el 1994 vaig retornar a Berkeley com a *visiting scholar* per endinsar-me en l'estudi del món de les sectes, cosa que vaig fer a la fabulosa biblioteca Graduate Theological Union del campus.

Acabo de referir-me a religió popular, etnologia espanyola, grups religiosos minoritaris (sectes), mètode biogràfic i espiritualitats New Age. Fos el que fos, un cop arribat al destí, començava un programa intensiu de lectures, que acompanyava sempre de la redacció de centenars o milers de fitxes de lectura que m'ajudaven a perfilar un primer esbós del projecte i a definir algunes hipòtesis relativament sòlides per iniciar la recerca. La primera fase era sempre era col·lectiva, o sigui a través d'un equip de treball creat *ad hoc*. En efecte, retornat al meu nínxol habitual, parlava amb exdeixebles i possibles col·laboradors o col·laboradores ben disposats a treballar en equip.

Amb l'excepció d'un primer grup engegat per estudiar santuaris marians que no va funcionar perquè jo no tenia les idees clares ni cap hipòtesi específica, la resta, un total de quatre equips diferents, van anar prou bé si es tenen en compte els resultats i les publicacions que se'n van derivar.⁶

Després d'aquestes edicions col·lectives, redactades majoritàriament en català, jo continuava, ara en solitari, intentant arrodonir els temes, amb alguns nous llibres, publicats en aquesta ocasió en castellà.⁷ Aquestes publicacions, tant les col·lectives com les individuals, es tornaran a esmentar més endavant.

La dedicació a les diferents temàtiques està vinculada a uns períodes temporals específics. Calculo que l'interès per un tema em dura uns set anys i la dinàmica és sempre la mateixa: visualitzo un tema, un possible objecte d'estudi, me n'enamoro, m'hi acosto amb ímpetu, ganes i passió fins que, arribat un cert moment, la sensació de *déjà vu* (o de *déjà su*) comença a cansar-me, fins i tot a fatigar-me, i el dono per acabat, amb

6 Vegeu les obres col·lectives següents: *Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya* (1986), *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris* (1990–1993 amb dos volums), *Sabers i pràctiques religioses a la Catalunya contemporània* (1995), *Investigadores e investigados: literatura antropològica en España desde 1954* (1999), *Vida, memòria i oblit* (2003), «I... això és la meua vida». *Relats biogràfics i societat* (2004) i *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics* (2012).

7 Vegeu la seqüència *Antropología y etnología. Las ciencias sociales en España* (1992), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (1997), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (2007) i, finalment, *La nostalgia de los orígenes: chamanes, gnósticos, herejes y místicos* (2017).

ganes d'enamorar-me de nou. Aquests bioritmes intel·lectuals que jo havia xifrat en set anys, Jordi Roca els ha calculat en tempos de deu... Si divideixo 50 anys d'estudi pels sis grans àmbits treballats, dona la mitjana de 8,333... periòdica pura. En fi, el que sé del cert és que necessito viure intel·lectualment enamorat (i també afectivament) i si no és així em manca l'energia intel·lectual i vital imprescindible.

En una altra direcció, i ja per anar acabant aquest pòrtic, uns mots sobre la selecció dels textos. La tasca de triar i seleccionar no ha resultat senzilla i he tingut molts dubtes a l'hora de decidir. Així, escrits que de bell antuvi em semblaven clars, un cop rellegits deixaven de ser-ho i els substituïa per uns altres. Diria que el que finalment m'ha guiat ha estat la intuïció acompanyada d'una certa confiança que el que anava seleccionant era digne de ser inclòs. Amb tot, aquí, i de manera especial, la darrera paraula sobre l'encert o no de la tria la tindrà el lector o lectora quan s'ho miri.

Les set parts en què ha estat estructurat el llibre són introduïdes per una síntesi explicativa que té l'objectiu bàsic de contextualitzar i situar els diferents textos en l'època i les circumstàncies en què foren escrits, i d'esbrinar algunes de les raons per les quals he fet el que he fet i no una altra cosa.

Agraïments

El primer agraïment és per a Magalí Urcaray i Jaume Llambrich, que en tot moment m'han fet un acompanyament professional, amical, generós i pacient per dur a terme la confecció d'aquest llibre. Porto a les espatlles cinquanta anys d'ofici i he publicat força, per la qual cosa he conegut un bon nombre d'editors i editores. Però mai havia col·laborat amb una parella tan excepcional com en Jaume i la Magalí, que sempre m'ho han posat tot tan planer que treballar amb Publicacions URV ha estat un autèntic plaer.

El Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social ha estat la meua casa d'acollida acadèmica, intel·lectual i afectiva durant quaranta-vuit anys. En tot aquest temps he gaudit de l'amistat i del saber de professores i professors, col·legues d'abans i d'ara, jubilats i actius. També el personal administratiu, entre els quals Núria Martorell, Pedro F. Marta i Vero Anzil, m'han ajudat en les meves múltiples malapteses tècniques i informàtiques.

Si miro enrere, penso que he tingut un bon encaix en el DAFITS i una bona prova en són el pròleg i l'epíleg de *La seducció de l'antropologia*. El pròleg, del meu estimat Jordi Roca, i l'epíleg, signat per les no menys estimades Yolanda Bodoque, Montserrat Soronellas i Ramona Torrens, són d'una generositat immerescuda i la seva lectura, que em recorda els molts anys de docència i investigació, m'entendreu i m'emociona.

I ja per acabar amb els agraïments, si no fos —penso que per l'edat sé'm pot perdonar un «si no fos»— pels tres anys que em va tocar ser cap de Departament (i que vaig viure aclaparat pel càrrec), el decurs de la meua existència acadèmica, docent, intel·lectual i afectiva al «meu» departament i, per extensió, a la «meua» universitat, pot qualificar-se d'idíl·lica i paradisiàca: en fi, un autèntic regal de la vida i dels deus.

I. DELS INICIS:
EL FAMILISME PAIRAL



UN COP FINALITZADA LA LLICENCIATURA, tocava pensar en la realització de la tesi doctoral. Com és ben sabut, qualsevol estudiant d'antropologia cultural o social als Estats Units, al Regne Unit o a França, quan finalitzava els seus estudis teòrics, obtenia una beca, i a vegades més d'una, gestionada o finançada pel mateix departament per realitzar un treball de camp en terres llunyanes i exòtiques: Àfrica, Àsia, Oceania o Austràlia eren alguns dels destins considerats més idonis per complir el ritu de pas iniciàtic necessari per ser reconegut com a antropòleg.

D'ençà de la Segona Guerra Mundial, i, sobretot, dels anys seixanta, alguns joves antropòlegs anglesos i nord-americans van començar a establir-se a l'Europa pobra —Irlanda, Iugoslàvia, Grècia, Turquia i el sud d'Itàlia o Espanya, principalment— per complir amb aquest ritu acadèmic imprescindible.

En el cas hispànic, la dinàmica no era aquesta, ni de bon tros: no hi havia prevista cap mena de beca ni els incipients departaments comptaven amb recursos per a aquesta finalitat. Així, amb molt poques excepcions —la del bon amic i col·lega Jesús Contreras, que va escriure la seva tesi sobre Chinchero, un poble del Perú—, la resta vam haver de buscar-nos la vida com bonament vam poder.

En el meu cas vaig pensar en Celrà, el meu poble d'origen, que llavors continuava essent una comunitat agrícola que encaixava bé amb l'interès que tots i totes nosaltres compartíem per les societats pageses —els *peasants*—, l'objecte d'estudi privilegiat de l'antropologia d'aquells moments a escala global. A més a més, el poble tenia l'avantatge de comptar amb la fonda Prat-Carós, la llar paterna, que no em costava un duro i els meus pares estaven contents de tenir-m'hi, ja que ja feia anys que jo vivia a Barcelona.

Vaig comentar la decisió amb els col·legues del Seminari del Camperolat (un seminari d'estudi que agrupava la pràctica totalitat dels aprenents d'antropòlegs) i també amb el meu director de tesi, Claudi Esteva Fabregat, i a tothom li va semblar bé la idea. I així fou com es va anar concretant el tema de la tesi: la família pairal.

El familisme pairal és o, més ben dit, va ser una forma d'organització familiar, econòmica, social i jurídica centrada en la casa com una entitat que està per damunt dels individus que la integren.

El propòsit principal que hom perseguia era la continuïtat del llinatge familiar i les normes d'ordre jurídic que ho feien possible. La forma ideal que adoptava la residència era la del grup trigeneracional —avis, pares i nets—, i també les estratègies de

filiació, descendència, herència i aliança anaven dirigides a assolir el mateix objectiu. L'estructura interna de la casa reforçava l'estatus adscrit dels seus membres segons el gènere (els mascles eren preferits a les femelles), l'ordre de naixement (el dret de primogenitura atorgava a l'hereu una situació privilegiada respecte dels seus germans *fadristerms* o *cabalers*) i una orientació gerontocràtica i autoritària pel que feia a les decisions econòmiques i patrimonials, que requeien en el *pater familias més ancià*, el qual podia controlar tot l'entramat fins al dia de la seva mort.

També els pactes matrimonials —els *capítols* o *capitulacions* que regulaven el sistema d'aliances— estaven en mans dels *caps de casa* o *de família*, i, com tota la resta de principis jurídics, tenien l'objectiu primordial de conservar compacte el patrimoni i el nom del llinatge de la família transferint el gruix dels béns a un hereu únic, considerat el tronc legítim de la família. En síntesi, aquest era el model *ideal* de família a la Catalunya Vella, on vaig fer el meu primer treball de camp. He subratllat allò d'«ideal» perquè les excepcions al model a la pràctica eren nombroses.

La tesi portava per títol *Organización social y mitología en el Gironés. Una aproximación antropológica al «pairalismo» catalán* (1976). En el moment en el qual em vaig interessar pel model, ja estava en franca decadència, però el meu pare, fill segon d'una família pairal diguem-ne típica, l'havia viscut amb tota la intensitat i jo mateix, de forma vicària, n'havia vivenciat la configuració simbòlica.

Montserrat Clua i les seves alumnes van fer-me una entrevista per a *Perifèria. Revista d'Antropologia Social* que van titular «Jo estudio els meus fantasmes. Entrevista a Joan Prat». És possible que aquest encapçalament fos ben triat, ja que inconscientment o conscient, en l'elecció del tema hi tenia un bon paper l'interès pels orígens, en la línia d'allò que cantava Raimon: «Qui perd els orígens perd identitat.»

Ara bé, el món idíl·lic, idealitzat i sense fissures defensat per un seguit d'experts —juristes i notaris, folkloristes, historiadors romàntics i alguns lletrats— que denominàvem *Gran Tradició* trontollava com un gegant amb peus de fang quan hom s'endinsava, a través del treball de camp, en les vivències d'aquells i aquelles a qui els havia tocat viure la tradició pairal, sobretot en els esglaons més baixos del sistema: filles i fills de famílies sense terra o amb poca i insuficient; masovers i parcers que se les veien i desitjaven per subsistir. La meua insistència en el conflicte —«Estructura y conflicto en la familia pairal» (1973), com vaig titular el primer article sobre el tema— expressava el meu desacord profund i la rebel·lia enfront del model edulcorat i clarament mistificador que els representants de la Gran Tradició havien imposat. Segons la meua mirada, forjada en el treball de camp, el sistema pairal constituïa una estructura fonamentalment estratificada, autoritària, androcèntrica, conservadora i defensora dels drets i privilegis d'aquells que estaven més ben situats en l'engranatge global. Tot això, a més, era legítimat a través d'un conjunt de mites i llegendes com els de la Sagrada Família, el comte Arnau i sant Jordi.

De la mitja dotzena de textos que vaig publicar sobre el tema n'he seleccionat dos: «El pairalisme com a model ideològic» (1989)¹ i «Sexe i dominació: una aproximació al mite del comte Arnau» (1984),² que m'han semblat representatius d'aquesta època.

El primer va veure la llum en un dossier de *L'Avenç* coordinat per Jesús Contreras amb el títol de «La invenció de la família catalana». En l'escrit presento els «dogmes» sobre el pairalisme, entenent per dogmes aquelles veritats o preteses veritats que hom dona per certes sense necessitat de comprovar-les. En l'àmbit religiós, els dogmes són aquelles veritats de fe que hom està obligat a creure pel seu origen diví. En el cas que ens ocupa, Déu o els seus representants són substituïts per aquella tradició hegemònica, social, cultural i històrica que no admet ni dubtes ni discrepàncies.

A la tesi, com ja he apuntat, vaig analitzar tres grans mites (o llegendes) centrats en figures paternes d'autoritat: la del comte Arnau, que en la meua hipòtesi exemplifica la figura de l'hisendat o propietari rural; la de sant Jordi, que, sobretot en les variants antigues, presenta la figura paradigmàtica del rei dèspota, i, finalment, Déu, l'ésser tot-poderós que tot ho controla i que esdevé el protagonista a l'ombra del mite de la Sagrada Família.

1 PRAT I CARÓS, J. (1990). «El pairalisme com a model ideològic». Dins J. CONTRERAS (comp.), «La invenció de la família catalana», *L'Avenç*, núm. 132.

2 PRAT I CARÓS, J. (1984). «Sexe i dominació: una aproximació al mite del comte Arnau». Dins N. ESCANDELL i I. TERRADAS (comp.), *Història i antropologia a la memòria d'Àngel Palerm*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

El pairalisme com a model ideològic

«La nostra família és, no tan sols el fogar de l'espiritualitat catalana, sinó la garantia de les nostres llibertats i el dia que, enfront de l'Estat, cada dia més absorbent, no hi hagués sinó individus aïllats, Catalunya perillaria de morir a mans del doctrinarisme uniformista. La defensa dels pobles contra les utopies i les tiranies absolutistes són els nuclis socials, i mai n'hi ha hagut cap, ni n'hi haurà cap, de més potent que la família. El nostre poble serà fort mentre sàpiga mantenir ferma la vida de la família catalana».

(F. Maspons i Anglès, *La llei de la família catalana*, 1935, p. 92.)

Parafraçant un text de Dolors Comas d'Argemir (1980), podríem començar dient: «La casa és una institució bàsica de la societat catalana tradicional, i el fonament damunt el qual recolzen molts dels aspectes rellevants de la vida econòmica, social i ideològica de les comunitats camperoles, i que representa un equivalent en institucions del mateix tipus, existents a la zona pirenaico-cantàbrica. La casa, en conseqüència, és quelcom més que un edifici i els seus habitants. És, en primer lloc, tot allò que pertany al grup domèstic i que forma l'explotació (habitable, quadres, pallers, eines, ramats, terres, conreus, etc.). La casa és una unitat de producció i de consum, que s'organitza sobre la base del treball dels membres components del grup domèstic; és, també, el marc en el qual s'inscriuen les relacions familiars i el lloc on tenen sentit les regles successòries que permeten la seva reproducció. És, a més, la casa, un lloc on es produeix una gran part de la integració ideològica dels seus individus» (1980:30).¹ I són precisament aquesta pluralitat i aquesta riquesa de funcions que ha acomplert la casa tradicional les que han permès les diverses aproximacions dels novel·listes, juristes i folkloristes, i a les quals caldria afegir, també, la visió dels historiadors, geògrafs i arquitectes, que, sovint, complementen les concepcions esmentades.

La nostra opinió, en aquest escrit, és ben senzilla i es podria formular així: malgrat les particularitats que caracteritzen els diferents aspectes i els enfocaments varis (particularitats en la manera d'abordar l'objecte d'estudi, diferències d'èmfasi en l'enfocament dels problemes, aplicació de tècniques variades —segons els interessos teòrics, pràctics o literaris d'uns i altres—,

¹ D. Comas d'Argemir, «Sistema d'herència i estratificació social: les estratègies hereditàries en el Pirineu d'Aragó», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 2, Barcelona, 1980, p. 161–179. Aprofito l'ocasió per agrair els comentaris crítics sobre aquest manuscrit, fets per l'autora esmentada, i també els de Jesús Contreras.

selecció de les temàtiques o subtemàtiques —segons els punts de vista inicials—, etc.), malgrat això, ben sovint la literatura sobre el pairalisme recolza en una sèrie de «dogmes» (en el sentit d'afirmacions que mai no es qüestionen ni es discuteixen). Aquests dogmes, com veurem tot seguit, constitueixen els eixos bàsics d'un discurs ideològic que potencia un model idealitzat i utòpic sobre el «familisme» pairal que, sobretot des d'instàncies oficials, es continua divulgant, encara, els nostres dies.²

Els «dogmes» sobre el pairalisme

Una formulació ràpida i deliberadament estereotipada d'alguns articles de fe sobre el pairalisme³ podria ser la següent:

1r. «A Catalunya, des dels Pirineus fins al delta de l'Ebre, i de l'est a l'oest, ha arrelat un únic sistema familiar: el de la família pairal catalana».

2n. «Les normes jurídiques del dret foral català han fornit, al llarg dels segles, l'única estratègia possible —el pairalisme—, encaminada a la conservació i reproducció del sistema familiar i patrimonial».

3r. «El dret civil català, diferentment de l'espanyol, és excel·lent. Aquesta excel·lència és la que ha permès de desenvolupar un sistema social perfecte, harmònic i sense fissures, base d'una societat pagesa rica i lliure —evidentment, la catalana— que no és ni de bon tros comparable amb la situació (miserable) de la resta de la pagesia de l'Estat espanyol».

Enunciats els «dogmes», podem passar a comentar-los començant pel primer. Cal dir, d'entrada, que quan es considera Catalunya des d'un punt de vista cultural, aquest tipus d'afirmacions tan generals, i tan freqüents, més aviat fan basarda, ja que porten a fer *tabula rasa* de les notables diferències —ecològiques, històriques, demogràfiques, econòmiques i culturals— que qualsevol anàlisi en profunditat no pot subestimar.

Evidentment, no és aquest el lloc indicat per dur a terme aquesta anàlisi, però sí que podem assenyalar, seguint diferents estudis antropològics i històrics recents,⁴ l'existència de

2 Vegeu, a títol d'exemple, Josep M. Mas i Solench, *El dret civil dels catalans*, Generalitat de Catalunya, Departament de Justícia, 1985. I també, encara que no tan exagerat, potser, el llibre de Joana Canals i Ramon L'hereu, *una institució en crisi?*, Aedos, Barcelona, 1985, prologat per Joan Rigol i Roig, llavors conseller de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

3 Ja sé que corro el risc de generalització, i fins i tot de caricaturització, en presentar les pàgines que segueixen. Posar en un mateix sac —com aquí implícitament o explícitament es fa— els novel·listes, els juristes, els historiadors, els folkloristes i els antropòlegs és, evidentment, una part d'aquest risc. L'altra part és la de no poder distingir, per motius d'espai, els enfocaments distintius que poden donar-se, i de fet es donen, al si dels diferents gremis de les diverses disciplines. Lògicament no «tots» els juristes o «tots» els historiadors o «tots» els antropòlegs han estat «contaminats» en el mateix grau pel discurs ideològic que s'ha teixit a l'entorn del pairalisme. Però, malgrat totes les matisacions que caldria fer, penso que val la pena assajar d'acotar alguns d'aquells «dogmes» més persistents sobre el tema que m'ocupa.

4 A l'hora de redactar aquestes pàgines, he tingut en compte algunes de les lectures següents: L. Assier-Andrieu, *Coutume et rapports sociaux. Étude anthropologique des communautés paysannes du Capcir*, Éditions du CNRS, 1981. Del mateix autor: «Nature, persistance et déperissement de la coutume domestique. La fonction successorale en Capcir et en Cerdagne», *Études rurales*, octubre–desembre 1981–84; p. 7–29; i «Argumentos de la transición en los Pirineos de la Cataluña francesa», *RICS*, núm. 114, desembre 1987, p. 17–38; Andrés Barrera, *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*, tesi doctoral en vies de publicació, Universidad Complutense de Madrid, 1982; del mateix autor: *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, i «Primogenitura y herencia en la 'Cataluña Vella'. Norma ideal y práctica actual», dins *Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*, Casa de Velázquez, Universidad Complutense, Madrid, 1986, p. 177–215; F. Breton/Barruti,

dues grans formes d'organització i reproducció familiar: la de la família troncal i la de la família conjugal, cadascuna de les quals desenvolupa la seva pròpia lògica i estratègia de reproducció.

Abans de continuar, crec que pot resultar útil de caracteritzar, breument, els dos models o tipus ideals esmentats. El primer —el de la família troncal— ha reforçat la idea de la casa com una entitat que està per damunt dels individus que la integren. El principal propòsit que es persegueix és la continuïtat del llinatge familiar, i les normes d'ordre jurídic reforcen, en la seva globalitat, aquest objectiu cardinal. Així, la forma ideal que adopta la residència és la del grup trigeneracional, i totes les estratègies —la filiació, la descendència, l'aliança i fins i tot el parentiu fictici o el consentiment— es dirigeixen a assolir aquest resultat. L'estructura interna de la casa reforça l'estatus adscrit dels seus membres segons el sexe (els mascles són preferits a les femelles), l'ordre de naixement (el dret del primogènit que atorga a l'hereu una situació privilegiada respecte dels seus germans cabalers) i una orientació autoritària i gerontocràtica, ja que el poder econòmic i patrimonial recau en el cap de casa, que pot controlar-ho tot fins a la seva mort. En síntesi, aquest és el model ideal de família, tal com apareix en el dret foral català, i probablement el més estès a l'anomenada Catalunya Vella.

El segon tipus ideal —el centrat a l'entorn de la família neolocal o conjugal— és, a grans trets, simètricament invers a l'anterior, encara que la seva aplicació pot comportar, paradoxalment, uns resultats similars als del primer. En aquest cas, el patrimoni familiar, quan existeix o si existeix, es divideix, cada generació, entre tots els fills i filles, segons normes igualitàries. En conseqüència, i des d'una perspectiva estructural, no hi ha diferenciació dels fills/filles, ni per sexe ni per edat, ja que ben sovint es prefereix nomenar millorat el fill petit o bé la filla més jove. En la lògica de la família conjugal, el matrimoni dels fills és el mecanisme privilegiat per reconstruir el patrimoni de la casa, patrimoni que caldrà, però, tornar a fraccionar a la generació següent. Per accedir a l'herència, no cal esperar tampoc fins a la mort dels pares, sinó que ben sovint és el matrimoni dels fills i de les filles el moment idoni que determina la recepció, per part d'aquests, de la part corresponent dels béns familiars. Com a resultat d'aquesta estratègia, no és pas la filiació la que posa en relleu les tensions més fortes —com és el cas de la família troncal— sinó el sistema d'aliances matrimonials, caracteritzat per una forta endogàmia de classe, i que cal preveure per no anar a raure a un estrat social inferior. Així, mentre que els nuclis més viru-

Família i parentiu, Dopesa, Barcelona, 1978; Comas d'Argemir (1980, *op. cit.* nota 1), i també, de la mateixa autora: «La família troncal en el marc de les transformacions socioeconòmiques del Pirineu d'Aragó», *Quaderns de l'ICA*, núm. 5, p. 44-68; i «Household, Family and Social Stratification: Inheritance and Labor Strategies in a Catalan Village (Nineteenth and Twentieth Centuries)», *The Journal of Family History*, vol. 13, núm. 1, 1989, p. 143-163; M. Domingo, J. Ferrús, M. Rosa Rodríguez-Solano, «L'hàbitat dispers a la Catalunya Nova: un problema metodològic», *Comentaris d'Antropologia Cultural*, núm. 3, 1981, p. 5-17; Jordi Ferrús, *La casa pagesa asconenca (1940-1970). Descripció etnogràfica, anàlisi antropològica*, Centre d'Estudis de la Ribera d'Ebre; del mateix autor: «Reproducció del grupo doméstico y de la explotación familiar a partir de un proceso de industrialización rural», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 6, 1988, p. 128-134; Ll. Flaquer, «Evaluación crítica de las distintas metodologías para el estudio de las familias troncales campesinas», a Sevilla (comp.), *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de sociología rural en España*, Servicio de publicaciones agrarias, Madrid, 1984, p. 251-272; A. Iszaevich, «Corporate Household and Ecocentric Kinship Group», *Ethnology*, 20 (4): 277-290; M. Jociles, *La Casa en la «Catalunya Nova»*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1989; X. Roigé, «Cicle familiar i transmissió de la propietat al Priorat: els Fabregat», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 6, 1988, p. 59-86; I. Terradas, «Els orígens de la Institució de l'Hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 1, 1980, p. 64-97; i del mateix autor *El món històric de les masies*, Curial, Barcelona, 1984; i *El Cavaller de Vidrà. De l'ordre i el desordre conservadors a la muntanya catalana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987.

lents de conflicte que s'han donat en el model de la família troncal han seguit la línia generacional (conflictes paternofiliars i intergeneracionals), en aquest segon model els punts conflictius es produeixen entre els membres que pertanyen a una mateixa generació; per tant, entre germans. Les regles de residència són també diferents. Així, a la residència patrilocal de l'hereu i neolocal dels seus germans (amb excepció dels germans o germanes solters, els anomenats *comcos* o *tiets*), la família conjugal estableix la neolocalitat i, sovint, els pares vells resideixen amb algun dels seus fills casats, preferentment amb les filles. Aquest model té un cert arrelament entre les classes populars urbanes, entre els jornalers agrícoles i, en general, s'estén per la part meridional de Catalunya. No és doncs minoritari, però, com que s'oposa al tipus troncal —l'hegemoní i «català» per excel·lència—, la seva existència ha estat ocultada o subvalorada.

Sintetitzant, cal tenir en compte tot un seguit de factors —àmbit rural/àmbit urbà; món pagès/món industrial; organització del treball domèstic/nuclis d'assalariats; Catalunya septentrional/Catalunya meridional, etc.— que són els que marquen les notables inflexions respecte de l'estructura familiar que hi predomina. El que sí que és evident és que aquesta no és, ni de molt, única.

Les transgressions del model troncal

Si el primer dogma sobre el pairalisme afirmava l'existència d'un únic sistema familiar a l'àmbit geogràfic de Catalunya, el segon —recordem-ho— posa l'èmfasi en la troncalitat com a única estratègia possible, emprada per a la conservació i reproducció del sistema familiar i patrimonial.

Ha estat Dolores Comas d'Argemir l'autora que més ha treballat la problemàtica de la casa i l'herència a l'Alt Aragó, i ha demostrat les contínues transgressions a les quals hom sotmet les normes ideals del dret familiar aragonès (ben semblant al català) per assegurar la reproducció dels grups domèstics. Bé que les argumentacions de Comas d'Argemir s'apliquen, de manera concreta, a les valls pirinenques d'Ansó i Echo, penso que les seves conclusions, com ella mateixa i altres autors⁵ han subratllat els darrers anys, són perfectament assumibles i aplicables al cas català.

En primer lloc, cal assenyalar que tant els juristes com els historiadors i els folkloristes o, fins i tot, alguns antropòlegs de les primeres fornades⁶ han acostumat a fer les seves generalitzacions sobre el «familisme» pairal recolzant en les dades provinents de les cases més riques —les cases bones o cases fortes—, que són aquelles que, per norma general, han visitat amb més assiduitat les notaries i que, per tant, han subministrat un corpus de documentació més ampli. D'altra banda, són precisament aquestes cases les que han pogut seguir, amb una major fidelitat, les normes i estratègies que els marcava el dret consuetudinari. Però la qüestió que es planteja és la següent: és lícit generalitzar aquestes normes per a tots els casos i postular l'existència d'un model interclasse, de caire general i sense fissures? La resposta, com ara veurem, sembla decantar-se cap al costat negatiu.

⁵ Vegeu principalment Comas d'Argemir (1980), «Sistema d'herència i estratificació social en el Pirineu d'Aragó»; i A. Barrera (1986) «Primogenitura y herencia en la 'Catalunya Vella'. Norma ideal y práctica actual».

⁶ Malauradament, un article meu primerenc sobre el tema («Estructura y conflicto en la familia pairal», *Ethnica*, 1973, núm. 6; p. 132–180) n'és un bon exemple.

En efecte, quan l'investigador pren una mostra estadística significativa de cases —com ha fet Comas d'Argemir, o Andrés Barrera- o quan fa el seu treball de camp, s'adona de les nombroses excepcions i transgressions a la regla ideal; i aquestes excepcions i transgressions no poden explicar-se, només, per raons biogràfiques, circumstancials o conjunturals, sinó que formen part de la mateixa estructura de reproducció de les unitats domèstiques.

Així, mentre que les cases fortes disposaven de recursos suficients per poder vèncer les dificultats que se'ls presentaven —per exemple, assegurar la força de treball llogant assalariats; la producció d'un excedent agrícola que els garantís l'obtenció de diner líquid; la possibilitat de forçar un matrimoni de conveniència en el moment oportú, etc.—, les cases mitjanes, i encara més les pobres, es veien obligades a reconstruir i flexibilitzar les seves estratègies de supervivència adoptant decisions en flagrant contradicció amb les normes ideals. Aquesta situació podia donar-se, per exemple, quan l'hereu d'una casa pobra havia d'emigrar, ja que per ser el més gran era el qui primer podia treballar fora de casa i guanyar el salari que el funcionament de la pròpia explotació domèstica exigia; o bé —segon exemple— quan l'hereu d'una casa, en casar-se, i per raons d'estratègia econòmica, passava a residir a la llar de la seva dona, amb la pèrdua consegüent del dret de primogenitura, que passava a algun germà més petit; o bé —tercer i darrer exemple— quan els pares preferien nomenar una pubilla (havent-hi fills mascles més joves), perquè necessitaven un home adult a l'explotació, que fos capaç de dur a terme els treballs durs que els fills encara no podien fer... Les conclusions que es poden extreure d'aquesta casuística (que, evidentment, podria allargar-se amb altres raons de tipus econòmic, social i biològic) estan en la línia de demostrar que, a la crua realitat, les transgressions a la norma ideal (representada per les classes riques) deixaven de ser l'excepció a la norma per convertir-se en la mateixa norma a què es veien abocades les famílies camperoles mitjanes i pobres, que, d'altra banda, eren també més nombroses.

«L'hereu» com a símbol de catalanitat

¿Per què —podríem demanar-nos ara—, i malgrat el que estem dient, s'ha afirmat l'existència d'un únic costum familiar i, sobretot, el caràcter excel·lent del dret català? És aquí on retrobem el tercer dogma, aquell que ens parla —recordem-ho— de les perfeccions del sistema pairal, oposant-lo, directament o tàcitament, al model familiar del Codi Civil espanyol.

Penso que, per comentar aquest darrer punt, cal que ens referim al marc en el qual va originar-se l'interès —ara, un interès clarament polític i ideològic— per l'hereu i el pairalisme. I aquest context no és altre que el de la Renaixença, que, com és ben sabut, va vehicular el vast programa del catalanisme hegemònic per a la recuperació i defensa dels drets culturals, percebuts com a propis i distintius —la llengua, la terra, la història i el dret, principalment— que van convertir-se en les pilastres sobre les quals va recolzar la consciència diferencial. D'altra banda, els homes de la Renaixença desenvolupaven aquest discurs particularista sobre la pròpia identitat, confrontant-lo, sistemàticament, amb l'uniformisme i el centralisme que emanaven dels aparells de l'Estat.

La construcció o «invenció» d'un sistema de símbols propis esdevenia una tasca prioritària. I l'hereu i el pairalisme passaven a formar part del nou repertori de símbols —juntament

amb la senyera, *Els Segadors*, la sardana, els patrons celestials, sant Jordi i la Mare de Déu de Montserrat, etc.— que configuraven la síndrome simbòlica de la catalanitat per excel·lència. El caràcter conservador dels símbols dominants ha estat subratllat en diferents escrits.⁷ Llorenç Prats, per exemple, referint-se al tema que ens ocupa, ho expressa així:

«La tradició popular *inventada* (no pas inventariada) en l'obra dels folkloristes fonamenta un projecte d'ordre, l'eix del qual —el símbol dominant— en l'aspecte social és la *família pairal catalana*, representada freqüentment en la *masia*, i entorn del qual s'agrupen els valors fonamentals del treball, la *propietat* i l'*autoritat patriarcal* (sobre la dona, sobre els fills, sobre els mossos), sublimada molt sovint en l'ideal cultural del *paternalisme*. Aquests valors formen el *caràcter català*. El respecte a la tradició és el fonament de la permanència dels valors, i els confereix llur atavisme i essencialitat. La *llar* és el cor de la societat on aquesta continuïtat es confirma» (1985:75).

Així, en el moment en què l'hereu deixa de ser una institució neutra d'una societat per esdevenir-ne símbol, comença el procés de reificació, de sacralització i de condensació simbòlica —el discurs ideològic i manipulador pròpiament dit— que no sempre ajuda a enfocar els objectes d'estudi amb el rigor i l'exactitud que l'explicació i comprensió de la realitat social es mereix.

⁷ Vegeu Llorenç Prats, «Sobre el caràcter conservador de la cultura popular», a Llopart, Prat, Prats (ed.), *La cultura popular a debat*, Fundació de Serveis de Cultura Popular/AltaFulla, Barcelona, p. 72–81, i del mateix autor, *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*, Edicions 62, Barcelona, 1988. També Joan Prat, «Mites i estereotips de la identitat a Catalunya», a M. A. Roque (coord.), *Encontre d'Antropologia i diversitat hispànica*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1988, p. 169–186.

Sexe i dominació: una aproximació al mite del comte Arnau

La temàtica de l'honor, i més concretament de l'honor sexual a l'àrea de la circummediterrània, ha produït els darrers anys una bibliografia especialitzada relativament densa.¹ Cal recordar el treball pioner de J. Peristiany (1968), el qual, en un *reading*, agrupà una sèrie de contribucions d'antropòlegs i etnòlegs que havien treballat el tema a l'àrea mediterrània, i, posteriorment, els treballs de G. Tillion (1966) i J. Pitt-Rivers (1973 i 1979), que arrodoniren i enriqueixen el que podria anomenar-se el model cognoscitiu de l'honor sexual. No obstant això, en cap cas els materials etnogràfics utilitzats per aquests autors o per d'altres no fan la més mínima referència a Catalunya, zona que, en la nostra opinió, no constitueix cap excepció² a les constants estructurals del model general proposat. Aquesta és la hipòtesi que intentarem provar a continuació mitjançant l'anàlisi d'un mite: el del comte Arnau.

Segons Romeu i Figueras (1948: 3), «el comte Arnau és el mite més popular, més discutit i comentat, més apassionadament representatiu d'una mentalitat i d'un poble». Aquesta opinió, que subscriu en gran part, ha estat compartida i matisada per altres notables erudits

1 Quan, a la primavera del 1977, i dins del marc del I Congrés Espanyol d'Antropologia, celebrat a Barcelona, vaig conèixer el doctor Àngel Palerm i Vic, ell va preguntar-me en què estava treballant. Jo vaig parlar-li de la tesi doctoral que sobre el tema de l'organització social i la mitologia a Catalunya havia presentat feia poc. Immediatament, i amb aquella curiositat intel·lectual que el caracteritzava, va anar-me demanant detalls referents a les bases del pairalisme català i, sobretot, dels mites que jo havia intentat analitzar. Recordo que el mite que més va interessar-li fou el del comte Arnau, que ell coneixia a través de la variant mallorquina de Guillem Colom (*El Comte Mal*, Editorial Moll, Mallorca 1950). Durant una bona estona i mentre jo amb un cert nerviosisme —tenir un interlocutor de la categoria del doctor Palerm em neguitejava— intentava explicar-li trets i constants del mite arnaldia, ell m'anava fent encertades observacions i comentaris benvolents entorn del tema. En acomiadar-nos em va encoratjar a tirar endavant la investigació.

Així, quan els recopiladors d'aquest recull d'articles en homenatge al professor Àngel Palerm, van demanar-me una col·laboració, vaig pensar immediatament en l'article que presento sobre el comte Arnau. Aquest article, vaig escriure'l al final del 1978 i havia restat inèdit; el que va fer decidir-me, però, per l'elecció, fou que en tota la seva elaboració la conversa amb el doctor Palerm va planar damunt meu. Potser és per això que he procurat introduir-hi el mínim de variacions possible i, exceptuant algun canvi bibliogràfic, l'he mantingut tal com, ara fa cinc anys, vaig intentar exposar-lo al doctor Àngel Palerm i Vic.

2 Vegeu en aquest sentit els treballs de Maria Aurèlia Capmany (1975), Ignasi Terradas (1972; 1973) i Prat (1975; 1976; 1979; 1980).

i escriptors catalans.³ Potser un dels aspectes que de forma més convincent donen suport a l'opinió expressada és la gran quantitat de materials —etnogràfics,⁴ literaris,⁵ històrics⁶ i assagísticofilosòfics⁷— que tracten de la mitologia arnaldiana o s'hi inspiren.

El tractament del mite és complex i, òbviament, no pretenem pas desenvolupar-lo aquí. En prendrem, doncs, només una petita parcel·la informativa: aquella que fa referència a les constants relacionades amb el comportament sexual i eròtic del protagonista com una forma de dominació i mecanisme de poder, temes ambdós implícits, com intentarem verificar, en la configuració simbòlica i ideològica tradicional catalana. Abans, però, i de cara a contextualitzar mínimament les informacions que tindrem en compte, diguem unes paraules generals sobre l'argument temàtic general del mite.⁸

Les constants del mite arnaldia

El mite del comte Arnau, com és ben sabut, té les seves arrels en un context de tipus feudal i les seves primeres manifestacions —una cançó d'apareguts, com ha estat qualificada— daten del segle XVI. Ja en aquest primer document⁹ es dibuixen alguns dels traços despòtics i megalòmans que caracteritzaran la personalitat del protagonista en el posterior desenvolupament de la narració mítica. Metodològicament, i després d'haver fet un buidatge relativament exhaustiu de totes les fonts d'informació anteriorment ressenyades, distingirem els següents nivells d'actuació del feudal que ens ocupa: *a*) nivell familiar, *b*) nivell social, *c*) nivell polític i *d*) nivell religiós. Els quatre nivells indicats podrien ser ampliat amb un cinquè que abracés les actuacions del comte Arnau en el més enllà, és a dir, allò que es podria designar amb el nom de *nivell escatològic* o *d'ultratomba*.

³ Entre els quals destaquen el folklorista Rossend Serra i Pagès (1926: 71), el literat Josep M. de Sagarra (1957: 8), el filòsof Josep Ferrater i Mora (1949: 134) i el també etnògraf i filòsof Tomàs Carreras i Artau (1948), per citar-ne només uns quants.

⁴ Entre els etnògrafs i folkloristes que han recollit de viva veu tradicions orals generades entorn del personatge a la comarca del Ripollès —nucli d'origen i irradiació del mite— figuren els següents: Manuel Milà i Fontanals (1843), Jacint Verdager (1922), General Ginestà i Punset (1902), Rossend Serra i Pagès (1903; 1926; 1926a; 1926b), Josep Romeu i Figueras (1948), Joan Amades i Gelats (1951), Antoni Bescós (1961), Esteve Busquets i Molas (1969), Joaquim Boixés i Sabater (1970) i el qui subscriu, que va recopilar durant l'estiu de 1976 algunes noves versions dels pagesos de la zona sobre la llegenda o llegendes orals arnaldianes.

⁵ El tema del comte Arnau ha estat, probablement, un dels que més vegades ha inspirat els literats catalans, ja que són més de vint els autors —molts dels quals de primera fila— que han escrit sobre el tema. Destacarem Víctor Balaguer (1864) i un conjunt de seguidors romàntics com ara Thos i Codina (1864), Ubach i Vinyeta (1869), A. Pagès i de Puig (1877), Francesc de P. Capella (1887), i també Jacint Verdager (1901), Bori i Fontestà (1905), Josep Carner (1905) i Joan Maragall (1911). Una altra orientació —més realista i menys mítica— seguiren autors com Josep M. de Sagarra (1957), Guillem Colom (1948), Antoni Ribera (1951), Miquel Arimany (1968) i Ambrosi Carrion (1972).

⁶ Exposats per Pau Parassols i Pi (1874) i Joan Serra i Vilaró (1930) i el desconegut autor d'un article titulat «Mata-plana» a l'Enciclopèdia Espasa-Calpe (1904?).

⁷ Anomenem materials *filosoficoassagístics* aquells que, tot utilitzant l'argument mític com a paradigma general, generen reflexions de tipus ètic, moral o filosòfic. En aquesta direcció s'han d'assenyalar els escrits de Nicolau d'Olwer (1920), Carles Riba (1921), Carles Pi i Sunyer (1933), Tomàs Carreras i Artau (1948) i Josep Ferrater i Mora (1947).

⁸ Una aproximació molt més extensa i elaborada es troba a la nostra tesi doctoral, titulada *Organització social i mitologia al Gironès: una aproximació antropològica al pairalisme català* (1976).

⁹ Vegeu les variants més conegudes de la cançó en el llibre de Romeu i Figueras (1948).

En el primer, podem englobar les dades que ens aporta el mite relatives al llinatge familiar del protagonista en les seves diferents variants; el patrimoni domèstic dels nobles de Mataplana, família d'orientació d'Arnau, i també aspectes com ara les estratègies matrimonials seguides pel protagonista. Des d'aquesta perspectiva, les informacions mítiques incideixen en el pèssim tracte que aquest prodigava a la seva muller i a les seves filles, i, en definitiva, en el seu despotisme domèstic, generador d'una àmplia gamma de conflictes i d'ansietats. El nivell social inclou, des de la nostra perspectiva, principalment, les relacions de vassallatge a què sotmetia el feudal de Mataplana els seus pagesos. Aquests darrers havien d'acatar amb absoluta submissió tots els «mals usos» que els exigís el seu senyor. La dependència territorial personal, econòmica i sexual, aquesta darrera traduïda en el dret de cuixa, implicava en els seus serfs i vassalls un tipus de vida en el qual el malestar social era la norma generalitzada i la subjugació, la moneda corrent. El tercer nivell —el polític— abraça el conjunt d'actituds, normalment violentes també, que Arnau adoptà amb altres feudals del seu temps i la seva insubordinació envers el rei, del qual, segons les narracions orals, va seduir una filla. Plets, litigis i lluites territorials, estafes en els tributs o deutes que havia de pagar a iguals o superiors en l'ordre jeràrquic, serien les constants que caracteritzen aquest nivell. Seguint la base del despotisme que identifica els diferents nivells vistos, el quart, o sigui, el religiós, tampoc no ens depara grans sorpreses, ja que el comportament d'Arnau en aquesta esfera fou igualment radical. Segons la narració mítica, el feudal de Mataplana va cometre continus actes sacrílegs desafiant la Divinitat i pactant amb el Diable per acréixer el seu poder. Entre les seves actuacions més punibles des d'aquesta perspectiva, destaquen els assassinats de clergues, la seducció de monges i la prohibició d'esmentar el nom de Déu en els seus territoris sota amenaça de pena de mort.

Com a conseqüència de les contínues injustícies i transgressions en l'ordre humà, social i diví, el comte Arnau fou condemnat a no trobar el descans etern i a vagarejar eternament com a ànima en pena en l'escenari on va cometre els seus crims.

La tradició oral (i també l'escrita) atribueix al protagonista una tremenda ànsia de domini sobre els altres, la plasmació més palpable de la qual pot veure's reflectida en els mitjans i mètodes que va aplicar per assegurar la seva autoritat territorial, econòmica i sexual.

* * *

El comportament del comte Arnau ha estat considerat per etnògrafs, literats i assagistes com a atípic i fruit d'un insaciable desig de domini, l'origen del qual cal cercar-lo en una peculiar manera de viure del protagonista, o, millor dit, en el seu temperament idiosincràtic. El punt de vista o hipòtesi que intentarem provar a continuació segueix, al contrari, una orientació diferent. En la nostra òptica, el personatge central del mite no és l'excepció que confirma la regla, sinó, ben al contrari, la cristallització en la seva plenitud d'unes determinades orientacions bàsiques que poden ser rastrejades en la dinàmica interna que regula les relacions personals, socials i afectives en el context de la societat catalana tradicional rural. La mitologia arnaldiana es converteix així en un paradigma que condensa la lògica interna de la ideologia tradicional adoptant un caràcter eminentment projectiu i exemplificador.¹⁰ Vegem-ho, començant per l'esfera del comportament familiar.

¹⁰ Això no significa que postulem un reduccionisme mecanicista. El mite manté una relació dialèctica i no unívoca amb la realitat social que el genera i l'envolta.

Les diferents variants del mite ens presenten el protagonista com a marit i pare, tot i que les informacions relatives a aquests rols socials són diferents. En uns casos, Arnau és un pubill¹¹ que, amb enganys i violència, es casa amb la pubilla de Mataplana, mentre que en d'altres, ell mateix és l'hereu que, amb mètodes similars, s'emparenta amb Elvira, nom que la mitologia arnaldiana reserva per a la seva esposa.

Tant el paper d'Arnau com a marit, com el d'Elvira, la muller, són presentats en el mite de forma estereotipada. Mentre que el primer és arrogant, dominant i egoista, ella és submissa, obedient, compassiva, afectuosa, pietosa i honesta, i accepta el seu rol subordinat, tot sofrint en silenci les mortificacions contínues a què és sotmesa pel seu marit. Entre aquestes, s'han de destacar, esquemàticament, les següents:

- el tracte despectiu que li prodigava contínuament Arnau, per la seva condició de dona i muller;
- les igualment contínues infidelitats conjugals, traduïdes en abandonaments temporals, així com l'acusació (això en les variants literàries) d'una frigidesa incapaç de satisfer les tempestuoses inclinacions eròtiques del marit;
- la recriminació de no haver-li donat un fill baró per continuar el llinatge noble dels Mataplana (hi ha, però, algunes variants en aquesta direcció).

Elvira, a desgrat d'això, adopta una postura ambivalent envers aquest i mentre, per una part, intenta influir amb el seu silenci, oració, amonestacions, plors, bons consells i paraules suaus en les decisions unilaterals de l'espòs, per una altra part, se sap fatalment subordinada a l'autoritat despòtica d'Arnau i incapaç, també, d'influir en res en el seu curs vital.

La informació aportada pel mite sobre la descendència masculina d'Arnau és doble i contradictòria; només una variant etnogràfica postula que el protagonista va engendrar un fill mascle, mentre que en totes les altres la seva descendència és exclusivament femenina. Tant en un cas com en l'altre, les filles (fill) són per a Arnau part de les seves possessions materials i, igual que de la seva muller, en pot disposar lliurement, perquè li pertanyen: són la seva propietat. En morir Arnau, la vídua, en una variant, i l'hereu, en l'altra, venen totes les seves possessions i se'n van a viure a un altre lloc.

Retinguem, per ara, el fet que el rol de marit i pare del protagonista s'inscriu dins el que, en altres ocasions,¹² hem denominat el model patrifocal, per un costat, i el seu complementari, el model de protecció patrilateral i consanguínia de la virginitat, per l'altre.

Un dels aspectes que millor clarifiquen l'estructura de poder pluriforme del propietari rural era el dret de cuixa, segons el qual determinats propietaris exigien prestacions sexuals a les dones dels seus subordinats, i, principalment, a les famílies dels seus masovers i parcers. Arnau se'n presenta en la narració mítica amb una insaciable ansietat de possessió i domini eròtic envers totes les dones que vivien en els seus dominis i, segons diverses variants etnogràfiques, el feudal de Mataplana posseïa alguns castells (el més citat és el de les Dames) en els quals exercia activament el dret de cuixa esmentat.

¹¹ Pubill és l'individu que es casa amb la pubilla, la qual és l'equivalent femení de l'hereu o primogènit en el familisme català.

¹² Vegeu Terradas (1972; 1973) i Prat (1975; 1979; 1980).

També cal destacar les informacions orals que afirmen que el protagonista havia estat hoste sexual a totes les llars dels seus dominis, incloses les més humils. En les seves escapades engendrà nombrosos fills il·legítics.

En la projecció literària, la configuració simbólicoeròtica que gira entorn d'aquesta temàtica és tractada molt acuradament. Així, les obres de Sagarra i Carrion enfronten el protagonista amb els pares de les noies seduïdes, mentre que Ribera i Arimany destaquen la figura del marit com a protector de l'honor sexual de la dona. En ambdós, però, la inferència que es desprèn és idèntica: l'honor sexual de la dona no és quelcom que li pertanyi, sinó que més aviat pertany a les figures masculines (pares o esposos) encarregades de vetllar per la puresa sexual d'aquella. L'afront derivat de les actuacions d'Arnau, violant i seduint filles i esposes d'altres homes, és vista, cognoscitivament, com un atac directe a aquells i no a aquestes, les quals, segons els textos etnogràfics i literaris, adoptaven actituds ambivalents tot tement, però també desitjant, caure en els braços del poligin noble de Mataplana.

* * *

De tot això dit fins ara podem inferir ja una sèrie de normes, patrons i valors internalitzats relatius al comportament sexual, que no per coneguts deixen de ser rellevants.

En primer lloc, observem l'existència del que s'ha anomenat un «codi de doble moralitat sexual» o actitud de doble estàndard que depèn del sexe dels actors, per una part, i de la seva posició social, per una altra.

El comportament social, i també el sexual —com una variable destacada de l'anterior—, es fonamenta en una sèrie d'actituds i de valors en els quals l'homenia i la masculinitat són els atributs més evidents. Els «collons», signe i símbol viril per excel·lència, representen, en gran manera, l'orientació agressiva i depredadora de la sexualitat masculina, en la qual la rapinya d'objectes sexuals a d'altres homes es converteix en quelcom fonamental. Arnau n'és un prototipus perfecte, ja que considera una cosa lògica seduir i violar les filles i esposes dels altres, però, en canvi, considera intolerable que altres intentin fer el mateix amb les seves pròpies filles, esposa o amants. La mitologia arnaldiana abunda en informacions sobre aquesta aparent contradicció. Així, mentre el feudal de Mataplana converteix la depredació sexual en una de les seves activitats predilectes, estableix tot un sistema de protecció i defensa de l'honor sexual de les «seves» dones. Les variants etnogràfiques ens presenten un comte Arnau gelós i turmentat per la castedat de la seva muller i de les seves filles, i àdhuc després de mort s'apareix, segons la tradició oral, a la seva esposa per impedir que aquesta es torni a casar. En les variables literàries, el feudal adopta mètodes encara més sibil·lins: es disfressa, per exemple, i intenta seduir la seva pròpia muller, fins a assegurar-se que aquesta és incapaç de ser-li infidel. Igualment, les filles del protagonista van romandre, d'acord amb totes les variables del mite, verges i solteres, ja que el seu pare va considerar improcedent negociar la seva puresa sexual i que un altre home les compartís. L'horror a la desfloració i al matrimoni de les pròpies filles ha estat un sentiment freqüent en la cultura catalana tradicional, i en altres ocasions¹³ ho hem tractat en íntima correlació amb la configuració incestuosa que, en la nostra opinió, caracteritza les relacions personals i afectives entre pare i filla a Catalunya i potser a tota la circummediterrània.

¹³ *Ibid.*, 1975.

Si, com assenyala Pitt-Rivers (1979: 44), l'honor d'un home i el d'una dona impliquen maneres de conducta diferents regulades per polaritats del tipus actiu/passiu, extern/intern, depredació/invulnerabilitat, etc., tots aquests elements els trobem en la mitologia arnaldiana. Així, enfront de les contínues absències domèstiques d'Arnau, la muller i les filles romanen obligadament a la llar, brodant, teixint o filant, en una clara delimitació d'espais simbòlics. Ara bé, la necessitat de guardar i protegir l'honor de les dones de la família s'extrapola al cas d'Arnau, com a aristòcrata que és, i també a les seves amants. El protagonista considera el seu honor sollat quan una de les seves amants —l'abadessa del convent de Sant Joan—, per venjar-se del tedi progressiu que envers ella sent el comte, inicia amb un jove pastor un apassionat idil·li.¹⁴ Arnau, l'amor propi del qual ha estat ferit per l'actuació d'un subordinat, es venja d'aquest cruelment cremant-lo viu en presència de l'abadessa. Aquesta actuació ens porta al segon punt que assenyalàvem al començament: la diferent valoració del comportament sexual masculí (i també femení) segons la posició social.

No tots els individus poden manifestar les mateixes apetències de tipus sexual sense problemes. De la mateixa manera que existeixen graus (o abismes) en el poder territorial, econòmic i polític de què gaudeixen els individus en una societat jerarquitzada i estratificada, també n'hi ha en el poder i l'autoritat sexual adscrita. El sexe es converteix, així, en un mecanisme de domini de classe tan important com qualsevol altre, on precisament són els marcs econòmics i polítics els que veden i defineixen els drets i deures sexuals d'uns i altres.

Les classes baixes es veuen compel·lides a adoptar els papers de víctimes enfront de la depredació que sobre les seves dones efectuen els individus de les classes altes, ja que si bé els primers disposen també de mecanismes de protecció i defensa de la puresa sexual de les seves dones, aquests es debiliten en gran manera enfront de les imposicions i prestacions personals i sexuals a què es veuen sotmesos pels segons. El mite que ens ocupa n'és un magnífic exemple. Arnau, l'aristòcrata, gaudeix de privilegis sense fi que emanen exclusivament de la seva voluntat i que no estan regulats per cap tipus de regla o norma. La conquesta d'un bé escàs —les dones— és motiu de glòria i honor del qual es vanagloria el protagonista sense cap escrúpol. Ben al contrari, fa ostentació, enfront de pares i marits burlats, de la seva capacitat eròtica i fereix, a més a més, amb intenció i aferrissament, els sentiments paternals i maritals que xifren el seu honor sexual en la puresa de les seves dones. A les víctimes només els queda el dret a l'odi individual o col·lectiu, temàtica, d'altra banda, que ha estat amplament desenvolupada en totes les variants teatrals¹⁵ del mite, però en la qual per ara no entrarem.

Les constants del comportament arnaldia com a espòs i pare, per un costat, i com a propietari, per l'altre, no són pas atípiques de cap manera. Arnau és l'eix entorn del qual giren no tan sols els membres de la seva família nuclear, sinó també totes les famílies pageses que estan sota la seva jurisdicció territorial, econòmica i sexual. Així, i utilitzant una terminologia psicoanalítica, el protagonista se'ns presenta com una *imago patris* totpoderosa i castradora. Aquesta imatge anirà perdent força en els dos nivells següents: el polític i el religiós. En aquests, es reforça la presentació del protagonista com a figura filial —per continuar amb el mateix argot— que es rebel·la sistemàticament contra les imposicions i deures que procedeixen dels seus

¹⁴ Vegeu sobretot Josep M. de Sagarra (1957).

¹⁵ Arimany (1968), Ribera (1951) i Carrion (1972), sobretot.

superiors en l'estructura social. A desgrat d'això, la presentació mítica del protagonista no perd coherència en la seva lògica interna, ja que la identificació d'Arnau amb el poder és tan estreta que rebutja qualsevol tipus de submissió o imposició, que sempre és entesa com un afebliment de la seva força, del seu poder i de la seva seguretat. D'aquesta manera es conjuguen en el mateix personatge dues facetes diferents però complementàries: la del dèspota i la del rebel. Vegem-ho.

Mentre la seducció de les dones de classe baixa per part dels membres dels grups oligàrquics era considerada una cosa normal, no passava el mateix, com hem tractat en altres ocasions (Prat 1975), amb les dones pertanyents a les classes altes.

La necessitat i l'obligació implícita de respectar els drets sexuals dels altres membres del grup (de classe alta) —traduïts en la protecció patrifocal i consanguïnia de la puresa femenina—, conjuntament amb l'orientació endogàmica de les estratègies i aliances matrimonials, feien infreqüent la violació dels drets i deures en aquest sentit. La transgressió era percebuda, conscientment o inconscientment, com un mecanisme disgregador de la coherència del grup en qüestió i, en conseqüència, rebutjada. Però tampoc el protagonista mític no se'ns presenta aquí com a solidari amb els interessos del seu grup, puix que en el seu afany d'unicitat i de prestigi viola i transgredeix aquests interessos en diferents ocasions.

Les variants etnogràfiques refereixen aquesta violació per partida doble. Una explica la seducció de què fou objecte una vídua pertanyent a la noblesa: Blanca de Pradella. A diferència de les pàgines ultratjades, la vídua¹⁶ vol fer valer els drets que li confereix la seva posició social exigint al protagonista de reparar la deshonra mitjançant el matrimoni. Davant les protestes aïrades de la dona en assabentar-se de la condició de casat del seductor, Arnau opta per desfer-se d'ella de la forma més expeditiva: estimbant-la per un barranc. Més significativa és, però, la variant que relata els amors del protagonista amb l'abadessa del convent de Sant Joan, considerada, tant per l'etnografia com per la literatura, filla del comte de Barcelona o del rei. Atès que l'honor sexual va íntimament lligat a la posició social, sembla existir una clara correspondència entre la deshonra dels parents masculins de la dona seduïda, per una part, i l'honra guanyada pel seductor, per l'altra. Les connotacions de tipus econòmic en aquesta transacció de l'honor sexual són òbvies i, per haver-les tractat en una altra banda,¹⁷ no hi insistim. Diguem tan sols que l'honra sexual funciona com l'agulla d'una balança i el que una part perd, ho guanya l'altra, o, dit d'una altra manera, qui conquereix un bon botí torna pobre qui el perd, en la lògica del bé limitat.¹⁸

Alguns dels aspectes apuntats queden novament dissenyats al nivell que abans denominàvem religiós. En la concepció catalana tradicional, les relacions contractuals entre home i Divinitat són en gran part similars a les que regulen les relacions entre classes socials. Si les prestacions de les classes baixes són de tipus personal, econòmic i sexual, també podem rastrear prestacions similars entre la humanitat i Déu. Vegem-ho exclusivament en el terreny que ens ocupa: el sexual o eròtic.

En la concepció miticoreligiosa catalana, la Divinitat té també, simbòlicament, la seva vida familiar o eròtica protegida, a més, per la constant generalitzada en la circummediterrània

¹⁶ Per a una bona anàlisi del paper social de la vídua a la societat mediterrània i, més concretament, a l'andalusa, vegeu Pitt-Rivers (1979).

¹⁷ Prat (1975).

¹⁸ Vegeu Foster (1965) i Terradas (1973).

segons la qual a major prestigi social correspon un major prestigi sexual. A Catalunya, l'existència de convents femenins de religioses —les esposes de Déu o verges del Senyor— ens apropa a aquesta configuració simbòlica de la poligínia institucionalitzada de la Divinitat, en un clar continuïum que va des de la monogàmia dels econòmicament dèbils (monogàmia que, segons veïem, pot ser escenari de fàcil depredació), la poligínia quasiformal de les classes altes i la institucionalització d'un harem simbòlic per a Déu.

És precisament en aquest marc de significació que s'ha d'entendre el tema dels amors sacrílegs del feudal de Mataplana que violen continuïment els drets adscrits de la Divinitat en diversos convents de religioses. És també en l'esfera religiosa on amb més claredat apareixen les pulsions de caràcter edípic del protagonista, connotades principalment per l'odi al pare (la prohibició d'esmentar el nom de Déu als seus territoris), l'amor desmesurat a la mare (el protagonista és presentat en les variants etnogràfiques com un devot de la Mare de Déu i un gran constructor de capelles i ermites en el seu honor) i finalment, i el que més ens interessa, com un obsès per posseir els béns sexuals pertanyents a la imatge paterna per excel·lència, és a dir, les monges, esposes simbòliques de la Divinitat.

* * *

Sintetitzant, i ja per acabar, quan en les aproximacions etnogràfiques es recopilen els motius o raons pels quals, segons el dir popular, el feudal de Mataplana fou condemnat a convertir-se en ànima en pena i a vagarejar eternament sense trobar descans, curiosament quasi que no hi entren els aspectes comportamentals que en aquestes línies hem tractat. Es parla, en efecte, que la seva condemna es degué a les estafes, burles i enganys que va fer patir als treballadors; a les hixendes i béns adquirits fraudulentament; als crims que va perpetrar a mansalva; als pactes que, per salvar el seu poder, va realitzar amb el diable; també se citen les blasfèmies que va proferir contra Déu, etc. Una sola variant ens parla de les malvestats comeses en diversos convents de monges. Pensem que això és significatiu per les raons següents:

A Catalunya, com a la resta de la Mediterrània possiblement, l'existència d'un codi moral i ètic únic en el qual s'especificuen les normes, pautes i patrons que han de regular i canalitzar els comportaments sexuals, tot això des d'una perspectiva d'origen cristià, ha estat (i és possiblement) no gaire més que una pura entelèquia. La moral sexual o, millor dit, l'ètica eroticosexual no és una cosa que es doni independentment de les altres esferes d'actuació econòmica, social i política, i els comportaments considerats com a adequats no són uniformes; tot al contrari, varien en funció del sexe, l'edat i la classe social dels individus. En societats fortament estratificades i jerarquitzades (com és el cas de la catalana tradicional i rural), les expectatives de conducta no són arbitràries, sinó que el sistema de drets i deures de tot tipus —i, naturalment, també els de tipus sexual— s'articula de forma concreta i estructurada dintre el context sociocultural que els ha engendrat. A partir d'aquí deixen de ser atípics alguns dels traços que hem intentat ressenyar, com per exemple el doble codi de moralitat sexual, els estereotips ideals masculí i femení respectivament i les conductes que els són adequades, els conflictes de valors generats entorn de la configuració ideològica de l'honor, la relació entre honor i estructura social, la relació entre conquesta sexual i prestigi, les diferències entre l'honor masculí i el femení, etc. Aquest conjunt d'elements, juntament amb d'altres que gairebé no hem esmentat per haver-los tractat en altres ocasions i que sintèticament es referirien al valor econòmic de la virginitat femenina, l'orien-

ració endogàmica de les estratègies matrimonials seguides per les classes altes, la constel·lació incestuosa implícita en la relació pare-filla a Catalunya, els conflictes de tipus edípic associats a la descendència masculina, l'obsessió per la continuïtat familiar, etc., constituïrien, en definitiva, els pilars del model que al començament d'aquest escrit consideràvem com a típic del món mediterrani i que, amb lleugeres variants, és —potser seria més exacte dir que ha estat— vàlid i funcional també per a Catalunya.

Bibliografia

- AMADES, Joan — «El comte Arnau» (1918)
 1951 A: *Folklore de Catalunya*. Vol. I.
 Cançons d'espellonar. Pàg. 603. Selecta, Barcelona.
 — «El comte Arnau»
 A: *Folklore de Catalunya*. Vol. II.
 (Pàg. 117–1192). Selecta, Barcelona.
- ARIMANY, Miquel — *El comte Arnau*
 1968 Col·lecció «La Roda», Ed. Miquel Arimany, Barcelona. (Amb un apèndix: «La trajectòria literària del mite».)
- BALAGUER, Víctor — «El conde Arnaldo»
 1864 A: *Cuentos de mi tierra. El último trovador*.
 Manero, Barcelona.
- BARTRA, Agustí — *Rapsòdia d'Arnau*
 1974 Col·lecció «Ausiàs March», Ed. Vosgos, Barcelona.
- BESCÓS, Antoni — *Llegenda del comte Arnau*
 1961 Aplec al santuari de Montgrony, 7 de maig de 1961. (Fulletl).
 (Homenatge dels excursionistes a Joan Maragall.)
- BOIXÉS, Joaquim — *El petit país del Ripollès*
 1970 Maideu, Ripoll.
- BORI I FONTESTÀ, Antoni — «La nit a Montgrony. Visió poemàtica (1905). 1905»
 A: *Jochs Florals de Barcelona*
 VII–LXV.
- BUSQUETS I MOLAS, Esteve — *Montgrony entre la història i la llegenda*.
 1969 Maideu, Ripoll.
- CAPELLA, Francisco de Paula — «El cazador fantasma»
 1922 IV. El conde Arnaldo
 A: *Leyendas y tradiciones*
 La Hormiga de Oro, Barcelona (2a ed.).
- CAPMANY, Maria Aurèlia — *La dona a Catalunya* 1975
 Edicions 62, Barcelona (4a ed.).

- CARNER, Josep — *El comte l'Arnau*. Visió llegendària (1905)
1905 Imp. Henrich y Comp. en Comandita, Barcelona.
Lletra de ... Música del Mestre Enric Morera.
- CARRERAS ARTAU, Tomas — «Pròleg» a: *El mito de «El comte Arnau»* de J. Romeu i Figueras.
1948 (Vid.: Romeu i Figueres).
- CARRION, Ambrosi — *Comte L'Arnau. Tragèdia en dues parts*
1972 Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- COLOM, Guillem — *El comte mal*
1950 Editorial Moll, Palma de Mallorca.
- Comte l'Arnau, El* — *El comte Arnau*
1962 Col·lecció «Ajax», Miquel Salvatella, editor, Barcelona.
- Enciclopedia Espasa-Calpe*
(1904?) S.v. Mataplana.
- FERRATER MORA, Josep — *Les formes de la vida catalana*
1972 Selecta, Barcelona (4a edició).
- FOSTER, George M. — «Peasant Society and the Image of Limited Good»
1965 *American Anthropologist*, 72:2. (293-315).
- GINESTÀ, General — «El repete del Comte l'Arnau»
1902 A: *Catalunya Artística*
Any III, núm. 85. Barcelona, 23 Janer.
- MARAGALL, Joan — *El comte Arnau*
1974 Col·lecció «Antologia Catalana», Ed. 62, Barcelona.
- MARFANY, Joan-Lluís — «Pròleg» a: «El comte Arnau» de Joan Maragall.
1974 Ed. 62, Barcelona.
- MILÀ I FONTANALS, Manuel — «El conde Arnaldo»
1853 A: *Observaciones sobre la poesía popular* (Canciones históricas)
Impr. Narciso Ramírez, Barcelona.
- 1861 — Hugo de Mataplana (Reinado de D. Pedro II).
A: *De los trovadores en España*.
Impr. J. Verdaguer, Barcelona.
- PAGÈS DE PUIG, Anicet — «L'ànima en pena» (1877)
(s.n.) *Poesies*
Il·lustració Catalana, Barcelona.
- PALAU I CLAVERAS, Miquel — *Poema del comte Arnat*
1961 (Gatada en vers)
Ed. Millà, Barcelona.
- PARASSOLS I PI, Pau — *San Juan de las Abadesas y su mayor gloria, el Santísimo Misterio*.
1874 Reseña histórica.

- PERISTIANY, J. G. (Ed.) — *El honor en la sociedad mediterránea*
 1968 Labor, Barcelona.
- PI-SUNYER, Carles — *L'aptitud econòmica de Catalunya*
 1933 Barcino, Barcelona (2 vols.).
- PICOLA I SOLER, Josep — *Del comte Arnau*
 1973 A: *Bromes i veres*
 Impr. Garriga, Sant Joan de les Abadesses.
- PITT-RIVERS, Julian — *Tres ensayos de antropología estructural. Contexto y modelo. La ley de la hospitalidad. Derecho de asilo y hospitalidad sexual en el Mediterráneo.*
 1973 Ed. Anagrama, Barcelona.
- 1979 — *Antropología del honor o política de los sexos.*
 Grijalbo, Barcelona.
- PRAT, Joan — «La posición social de la mujer en el Israel bíblico y Cataluña: Notas para una aproximación.»
 1975 *Ethnica*, 10, Barcelona.
- 1976 — *Organización social y mitología en el Gironès: Una aproximación antropológica al «pairalisme» catalán.*
 Universitat de Barcelona (Tesi doctoral).
- 1979 — «Análisis de un mito: La Sagrada Família.»
 A: *Perspectivas de la Antropología Española.*
 Akal, Madrid.
- 1980 — «Algunes consideraciones sobre el simbolisme catalán.»
 A: *I Congreso Español de Antropología.*
 Barcelona.
- RIBA, Carles — «La pena de comte Arnau» (1921) 1965
 A: Assaigs crítics
Obres Completes, II
 Col·lecció «Clàssics Catalans del Segle xx», Ed. 62, Barcelona.
- RIBERA, Antoni — *El comte Arnau. Poema dramàtic*
 1951 Premi Ignasi Iglésies, Barcelona 1951.
- ROMEU I FIGUERAS, Josep — *El mito de «el comte Arnau» en la canción popular, la tradición legendaria y la literatura.*
 1948 Ar. de Etnogr. y Folk. de Cataluña. Inst. Balmes. de sociología. C.S.I.C., Barcelona.
- ROURE, Alfons — *Els amors del comte Arnau. Llegendes Catalanes migeval de perversitats, seduccions i sacrilegis.*
 1924 Barcelona.
- SAGARRA, J. Maria de — *El comte Arnau. Poema*
 1957 Ed. Selecta, Barcelona (4a ed.).
- SERRA I PAGÈS, Rossend — «Seguint les petjades del Comte l'Arnau.»
 1903 *Bulletí del Centre Excursionista de Catalunya*, XIII, Barcelona.

- SERRA I PAGÈS, Rossend — «L'ànima errant del comte l'Arnau.»
1926 A: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras*, XII, núm. 85.
1926a — «La gesta primera del Comte l'Arnau»
A: *Alguns escrits del professor R.S. i P.* Estampa de la Casa M. Rius, Barcelona.
1926b — «Preguntant pel Comte l'Arnau»
A: *Alguns escrits del professor R. Serra i Pagès.*
Estampa de la Casa Miquel Rius, Barcelona.
- SERRA I VILARÓ, Joan — *Les baronies de Pinós i Mataplana*
1930 Balmesiana, Barcelona.
- TERRADAS, Ignasi — *Organización económica y protección de la Virginitad.*
1972 *Ethnica*, núm. 3, Barcelona.
1973 — *Antropología del campesino catalán.*
Redondo Editor, Barcelona.
- THOS I CODINA — *Lo castell de Mataplana (1864)*
1864 A: *Jochs Florals de Barcelona*
Estampa y Llibreria de Salvador Manero, Barcelona.
- TILLION, Germaine — *La condición de la mujer en el area mediterránea.*
1967 Península, Barcelona.
- UBACH I VINYETA — «Lo compté'n Grau Balada»
Lo Gay Saber, Barcelona.
- VERDAGUER, Jacint — «Lo comte l'Arnau» (1878) 1922
A: *Catalana*
Publicada per Joan Batlle el 1922.
- VERDAGUER, Jacint — «Lo comte Arnau» (1901) 1964
A: *Obres Completes «Biblioteca Perenne»*, Selecta, Barcelona (4a edició).
- VILLAR DE SERCHS, Anicet — «El comte l'Arnau»
1934 La cançó del comte l'Arnau
A: *Terra i Ànima. Lectures sobre coses de Catalunya.*
E. Miquel A. Salvatella, Barcelona (1a edició).
- VINYES, Ramon — «El comte Arnau» d'Antoni Ribera
1951 A: *El comte Arnau d'Antoni Ribera.* Barcelona.

II. DE CULTURA POPULAR, FOLKLORE, FESTES I IDENTITATS



L'ANY 1975 MORIA FRANCO. Abans i després d'aquesta data, el panorama polític i social estava molt revolucionat i bona part de la ciutadania, tant a escala estatal com nacional o local, manifestava les seves ànsies d'un canvi democràtic, profund i durador.

Llorenç Prats, en un bon text titulat «La làmpada de Diògenes» (2012) descriu amb precisió l'emergència de l'interès per l'anomenada *cultura popular*, inicialment molt vinculada a la vida o cultura tradicional que havíem conegut a través de l'obra dels folkloristes. Aquests —entre els quals Joan Amades, el més conegut i matusser; Ramon Violant, Aureli Capmany, Cels Gomis i altres— s'havien interessat pel món rural, que també era el nostre objecte d'estudi prioritari.

Els interessos intel·lectuals d'aquells moments vam intentar canalitzar-los a través de dos seminaris interns: el Seminari del Camperolat i, poc després, el Seminari de Cultura Popular. En el primer, molt lligat a les tesines i tesis del grup inicial d'antropòlegs i antropòlogues catalans, debatíem, com ja he assenyalat al punt I, sobre el tema de moda de l'antropologia nord-americana i europea del moment: els *peasants*, *paysans*, *campesinos* o *pagesos*. En el segon, el Seminari de Cultura Popular, no únicament hi participàvem gent de la professió, sinó també gent de disciplines afins com la museografia, estudiosos de l'art popular o activistes del món de la festa.

La Fundació Serveis de Cultura Popular (1977) i l'Institut Català d'Antropologia (ICA) van ser decisius en el desenvolupament d'aquests nous interessos. Gràcies a la primera, una fundació privada dirigida pel sociòleg (i sacerdot) Modest Reixach, vam poder elaborar i publicar un primer llibre: *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions (1853–1981)* (1984), que signàvem Llorenç Prats, Dolors Llopart i jo mateix l'any 1982. En realitat, el llibre era una història del folklore a Catalunya tal com Llorenç Prats l'havia presentat a la seva tesina.

Després, l'ICA va acollir el Seminari de Cultura Popular, a través del qual vam continuar reflexionant sobre el tema en un nou volum, *La cultura popular a debat* (1985), que agrupava les ponències d'un seminari amb el mateix títol encomanades a diferents experts i publicades de nou per la Fundació Serveis de Cultura Popular i l'Editorial Alta Fulla. L'edició va anar a cura de D. Llopart, J. Prat i L. Prats. Encara, a finals dels anys vuitanta, va veure la llum un laboriós i extens *Calendari de festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, amb un llarg subtítol: *Estudi antropològic, inventari i*

descripció de totes les celebracions populars, amb nombroses informacions històriques, geogràfiques i artístiques (1989), en el qual vaig participar activament.

La temàtica de la cultura popular va interessar des dels seus inicis els representants de la Generalitat, que, l'any 1981, van convocar un macrocongrés amb el títol Primer Congrés de Cultura Tradicional i Popular, que va allargar-se durant un any amb actes arreu de Catalunya. Poc després hom creava el Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, que depenia de la Conselleria de Cultura, amb la qual vaig col·laborar sovint. L'època d'activitat més intensa van ser els primers anys noranta, en els quals, seguint el model de la Mission du Patrimoine Ethnologique francesa, es va programar l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC), amb un sistema de convenis/beques per finançar les investigacions etnològiques d'equips ja consolidats. Al juliol de 1992 es fundava la *Revista d'Etnologia de Catalunya*, que va dirigir amb professionalitat i encert Lluís Calvo, i nou anys després —el 2001— una col·lecció de llibres —*Temes d'Etnologia de Catalunya*— que fins al 2014 vaig coordinar jo mateix. Es van publicar vint-i-cinc monografies de temes molt diversos, totes resultat de les investigacions finançades per l'IPEC.

En una direcció complementària, l'interès pel món de la festa va tenir un paper de primer ordre en tot aquest entramat gràcies, sobretot, als primers ajuntaments democràtics, que es van llençar decididament a la preservació dels complexos festius locals o fins i tot van activar processos d'invençió o reinvençió de noves festes.

En aquest ambient de finals dels setanta, Montserrat Mateu, directora de la col·lecció *Conèixer Catalunya*, de l'editorial Dopesa, ens va encomanar a Jesús Contreras i a mi un llibre sobre festes. Per confeccionar-lo vam assistir a totes les celebracions festives que vam poder i, a partir de l'observació i les lectures pertinents, vam escriure *Les festes populars* (1979). El llibret va tenir una molt bona acollida de públic i crítica i se'n van fer diferents edicions en una nova col·lecció, *Coneguem Catalunya*, de l'editorial Els Llibres de la Frontera. Malgrat les diferents edicions, mai vam veure ni el rastre dels sempre volàtils drets d'autor que ens pertocaven.

El que he anat assenyalant fins ara —el pairalisme, l'interès pel folklore i la cultura popular, les festes i el patrimoni cultural (concepte que segons el meu parer va substituir els antics de folklore i de cultura popular)— sembla remetre a un únic teló de fons que coneixem amb el mot paraigua d'identitat, amb totes les seves ramificacions.

Amb l'article «Folklore, cultura popular y patrimonio. Sobre viejas y nuevas pasiones identitarias» (1999) vaig intentar cloure el tema de la cultura popular. Però l'any 2006, Joan Soler i Amigó i Roser Pubill, de la Fundació Gran Enciclopèdia Catalana, em van convèncer per coordinar, conjuntament amb Joan Soler, el volum VIII del *Tradicionari. Enciclopèdia de la cultura popular de Catalunya*, tasca que vaig viure com una mena de retorn als orígens, recuperant temàtiques ja treballades com els pastorets, les marededeus trobades, les bruixes, el comte Arnau, sant Jordi, els símbols de la catalanitat, etc. Malgrat les meves resistències inicials, el treball va resultar gratificant i em vaig sentir ben tractat i ben pagat, coses, ambdues, infreqüents en la tasca de l'antropòleg.

El primer article seleccionat és el titulat «Antigalles, relíquies i essències: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural» (1993),¹ que aborda aquesta darrera noció i desenvolupa la hipòtesi segons la qual la mentalitat d'antiquari —«només té valor allò que és únic o és un bé escàs»— prima per damunt de qualsevol altra a l'hora de definir què és patrimoni i què no ho és.

El segon, «Folklore, cultura popular y patrimonio. Sobre viejas y nuevas pasiones identitarias»,² consisteix en una reflexió genèrica sobre els tres conceptes, que se succeeixen en el temps i seguint aquest ordre i, segons la meua tesi, directament vinculats amb nocions d'identitat ètnica. L'escrit fou el resultat d'un encàrrec d'Antoni Ariño —sociòleg/antropòleg valencià—, que va organitzar un seminari internacional amb el títol *La Cultura Popular en Europa, Presencia del Pasado y Memoria del Futuro* (1999). Les ponències foren encomanades a convidats estrangers de primera fila com Paul Willis, Jean Cuisenier, Jeremy Boissevain, Ulf Hannerz, Piercarlo Grimaldi i Philippe Walter, a més a més dels hispànics Jordi Canal, Torcuato Pérez de Guzmán, Gil-Manuel Hernández, Antonio Méndez i jo mateix.

A la segona part del bloc, un antic article sobre festes, «Aspectos simbólicos de las fiestas»,³ resultat d'una conferència en un cicle sobre l'àmbit festiu que els col·legues madrilenys em van encomanar a principis dels vuitanta. Honorio M. Velasco va ser l'editor del llibre *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España* (1982). El darrer text seleccionat, «Identidades: una perspectiva antropológica»,⁴ fou novament una conferència que la col·lega Raquel Ferrero em va encarregar i que vaig donar al Museu Valencià d'Etnologia. Les conferències es van publicar al llibre *Conversaciones antropológicas* (2013) editat per la mateixa Raquel Ferrero.

1 PRAT I CARÓS, J. (1993). «Antigalles, relíquies i essències: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 3.

2 PRAT I CARÓS, J. (1999). «Folklore, cultura popular y patrimonio. Sobre viejas y nuevas pasiones identitarias». *Arxius de Sociologia*, núm. 3.

3 PRAT I CARÓS, J. (1982). «Aspectos simbólicos de las fiestas». Dins H.M. VELASCO (comp.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos de las fiestas en España*. Madrid: Tres-Catorce-Diecisiete.

4 PRAT I CARÓS, J. (2013). «Identidades: una perspectiva antropológica». Dins R. FERRERO (comp.), *Conversaciones antropológicas*. València: Universitat de València.

Antigalles, relíquies i essències: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural

1. La noció de patrimoni

La *Gran Enciclopèdia Catalana* defineix *patrimoni*¹ com els «béns que una persona hereta dels seus ascendents»; també com el «conjunt de béns, valors i crèdits que posseeixen una persona o una institució».

En el llenguatge quotidià, sovint assimilem el concepte de patrimoni amb el d'herència, i és en aquest sentit, també, que les ciències humanes i socials, o bé el món de les belles arts, parlen dels seus patrimonis respectius, adjectivant-los. Així, els arqueòlegs es refereixen al patrimoni arqueològic, mentre que els historiadors de l'art parlen del patrimoni artístic i els arquitectes, de patrimoni arquitectònic. Altres corporacions professionals com són les dels historiadors, dels etnòlegs o fins i tot aquelles formades per disciplines científiques més recents —per exemple l'ecologia— han delimitat i definit els seus àmbits patrimonials propis.

Sense entrar ara en massa detalls, es podria dir que totes les disciplines esmentades consideren que els elements que integren els seus patrimonis respectius són aquells béns (i només aquells béns) que, d'acord amb cada moment històric i segons un consens generalitzat dins de cada professió, poden ser considerats com a béns culturals o béns simbòlics que mereixen ser preservats, conservats, protegits i admirats.

Una resposta possible i adequada ens diria: doncs són aquells béns (culturals) percebuts com a escassos (la qual cosa sembla perfectament congruent amb la lògica del bé limitat que regeix el nostre món occidental, tal com més endavant veurem).

Així, una vil·la romana, una església romànica o un altar gòtic o barroc són béns patrimonials des d'una perspectiva arqueològica, arquitectònica o artística, per la senzilla raó que n'hi ha pocs. Ben contràriament, les cases de Núñez i Navarro no són considerades com a patrimoni artístic perquè n'hi ha moltes i cada dia se'n construeixen de noves. Però em sembla que no

¹ El primer esborrany d'aquestes reflexions va ser escrit amb motiu de les Jornades sobre Patrimoni Etnològic: Anàlisis i Pràctiques, organitzades per l'Institut Tarragonès d'Antropologia, el Museu Salvador Vilaseca i l'associació cultural Carrutxa de Reus, durant l'abril del 1991. Posteriorment, i amb la col·laboració de Josep Maria Comelles i Honorio Velasco, participo en un projecte sobre patrimoni cultural, organitzat pel Ministeri de Cultura i coordinat per José Luis García i Ascensión Barañano.

és aventurat de pensar que d'aquí a uns quants segles, si alguna d'aquestes cases resisteix el pas del temps, l'aluminosi o la piqueta de l'especulació urbana, passaran a formar part del patrimoni arquitectònic de Barcelona, tal com avui en formen part indubtable el Barri Gòtic, la plaça de Sant Jaume o bé les cases modernistes que es van salvar de ser enderrocades.

En altres àmbits i en altres contextos, no sembla pas que els criteris per delimitar i definir els béns culturals que cal preservar i cuidar siguin massa diferents. Vegem-ne un parell o tres d'exemples per il·lustrar-ho.

Fa trenta-cinc o quaranta anys que les costes catalanes eren paratges verges que no tenien cap mena de valor si no era per als pescadors que hi vivien i que hi treballaven (o bé per a algun artista o poeta considerat socialment com un sonat o un tronat). Com a conseqüència d'un procés complex en el qual ara no ens podem aturar, l'espai costaner va anar adquirint un valor econòmic progressiu que, al seu torn, va generar una apropiació i una especulació del sòl cada cop més intensa i frenètica. I el resultat tampoc no es va fer esperar: la destrucció sistemàtica del paisatge, un ritme d'edificació brutal, la contaminació de les aigües, etc., que van acabar degradant la totalitat de l'entorn i del medi. Podríem dir, per resumir, que s'estava dilapidant un bé —que no era considerat com a tal— i quan ja no en quedava ni un tros per destruir, els responsables d'administrar el patrimoni públic i els mateixos ciutadans ens adonàvem que allò —les costes verges i despoblades de l'inici del procés— eren patrimoni col·lectiu del qual hauria valgut la pena de tenir cura per conservar-lo.

El procés que s'ha seguit pel que fa als boscos, és a dir, quan ens hem adonat que són valuosos i necessaris, ha estat molt semblant. Després de desboscar indiscriminadament, de construir-hi urbanitzacions, de deixar que els camins s'embrutessin i que s'hi calés foc amb la indiferència més absoluta, començàvem a intuir que els boscos són essencials i que la minva de la massa forestal pot comportar un greu desequilibri ecològic. I quan ens adonàvem de tot això, es va produir la mateixa reacció que abans s'havia esdevingut amb les costes: lleis protectores per part de totes les administracions; consells, eslògans i cartells recordant-nos que el bosc és patrimoni de tots; creació de cossos especialitzats de guardaboscos; ampliació de les zones protegides com a parcs naturals, etc. No tinc el més petit dubte que totes aquestes mesures estan molt bé; però també em sembla evident que hauria estat molt millor de prendre-les abans que els incendis destruïssin un tant per cent molt elevat i gairebé irreparable dels boscos del país.

I encara em permetreu un tercer i darrer exemple. Fa unes setmanes vaig veure per TV3 un reportatge centrat en una sèrie de pobles del Pirineu que s'estan despoblant a marxes forçades. I realment, el documental feia esfereir: pobles sense llum (o que se l'han fet ells mateixos); sense escoles; amb una xarxa viària infecta; cases en les quals instal·lar un telèfon pot costar de sis-centes a set-centes mil pessetes. I no caldria ni dir-ho: tots tenen una població envellida i més de tres quartes parts de les cases tancades o mig enrunades, etc.

Pel contingut de les entrevistes es desprenia que ningú no fa gairebé res per ells. Bones paraules, moltes; realitats i coses concretes, cap. Així doncs, es tracta de nuclis de població que d'aquí a deu o quinze anys, o potser fins i tot menys, seran pobles fantasma, pobles deshabitats. I molt possiblement, quan hagin desaparegut del tot, començaran les peregrinacions (semblants a les que feien els romàntics del segle XIX quan anaven a extasiar-se davant les ruïnes medievals) i sentirem les típiques lamentacions sobre la pèrdua del patrimoni cultural i la desaparició de

la cultura pirinenca mil·lenària, i els planys desconsolats per la liquidació d'unes maneres de vida tan tradicionals i tan catalanes, etc. El fet concret serà, però, que tots aquests pobles hauran desaparegut sota la mirada indiferent de tothom i la passivitat de totes i cadascuna de les administracions que, segons ens diuen, vetllen pels interessos del patrimoni col·lectiu i integral.

Sintetitzant i tornant a la idea inicial: si un patrimoni és una herència d'un bé rar que rebem dels nostres ascendents —i lògicament la cultura en forma part—, cal saber conservar-lo, administrar-lo i gestionar-lo a curt, a mitjà i a llarg termini.

La pitjor manera d'administrar un patrimoni és seguir la tècnica de l'hereu escampa, o sigui, la de l'individu que, després de polir-s'ho i de rebentar-s'ho tot de la manera més miserable, es queixa que s'ha arruïnat i que no té res per deixar als seus hereus i successors.

2. El patrimoni etnològic

Escrivia fa un moment que cada context històric defineix allò que són els béns culturals que cal conservar, i que els especialistes en els diferents àmbits de les ciències humanes i socials revisen els seus conceptes respectius de patrimoni d'acord amb els canvis de la perspectiva històrica.

Penso que un dels trets generals d'aquestes revisions més o menys sistemàtiques és l'ampliació dels inventaris bàsics d'allò que cada disciplina considera com a béns o patrimoni cultural en un moment donat. Vegem-ne alguns exemples.

És ben sabut que amb el corrent de la història de les mentalitats, tot un conjunt de temes i d'orientacions —com per exemple, la història de la sexualitat, la vida privada i la família, i la percepció del cos, d'una banda, i el món de la festa, la religió popular, els ritus de pas i la mort, de l'altra, que els historiadors no consideraven com a problemes propis de la història— s'han incorporat a l'inventari dels béns culturals que, avui dia, qualsevol professional integra dins la noció de patrimoni històric convencional. El coneixement de les mentalitats, de les visions del món o de l'imaginari col·lectiu passen, doncs, a ser elements explicatius clau que, juntament amb els factors econòmics, socials i polítics d'una època, ens ajuden a explicar-la i a comprendre-la.

En segon lloc, amb l'anomenada arqueologia industrial, el camp de treball de l'arqueòleg s'ha eixamplat notablement, ja que resulta que un taller industrial o una fàbrica del final del segle XIX o fins i tot més recent esdevé quelcom tan digne de ser estudiat com un abríc paleolític, o unes ruïnes romanes o gregues, o unes catacumbes paleocristianes, que fins no fa massa temps eren els únics béns culturals —o almenys els únics definits com a tals— que integraven el patrimoni arqueològic.

Un darrer exemple ens vindria donat des de la perspectiva arquitectònica. Fins no fa pas gaires anys, resultava relativament clar delimitar allò que era patrimoni arquitectònic i allò que no ho era. Així, una casa modernista no plantejava problemes, mentre que una borda de pastor, una barraca de vinya del Baix Camp o del Tarragonès, o una de les típiques barraques del delta de l'Ebre no haurien entrat dins la categoria de patrimoni. Possiblement, les coses, ara mateix, no serien tan clares, i suposo que nombrosos arquitectes sensibilitzats i conscienciats considerarien béns patrimonials de ple dret els exemples esmentats ara d'arquitectura tradicional.

Però centrem-nos en el tema del patrimoni etnològic, que és el que realment ens interessa.

El concepte de patrimoni etnològic l'hem heretat dels folkloristes del segle XIX, i durant un segle, aproximadament, allò que realment ha interessat ha estat l'estudi del patrimoni folklòric. I aquest darrer ha sofert successives redefinicions. En una primera fase, protagonitzada pels literats-folkloristes de la Renaixença, els béns culturals que calia salvar de l'oblit eren els productes de la llengua i de la literatura oral (llegendes, rondalles, cançons, jocs de paraules, etc.), que es considerava que emmagatzemaven i reflectien, de manera especialment pura, el *Volksgeist*, o sigui, l'ànima popular, o la pretesa ànima popular i col·lectiva catalana.

Amb la generació dels folkloristes lligats als moviments excursionistes, s'iniciava una segona etapa que ampliava l'inventari d'objectes i de temes dignes de ser estudiats, almenys sobre el paper. Així, s'afegia als objectius d'investigació esmentats els jocs infantils, algunes festes tradicionals i, en el cas de Cels Gomis,² les manifestacions més importants de l'anomenada *etnociència* (la meteorologia popular, la botànica popular, la zoologia, l'agricultura, etc.).

D'altra banda, Rossend Serra i Pagès,³ a la primeria del segle, definia el folklore com l'estudi del que l'home tradicional pensa, diu i fa (o sigui, una definició realment àmplia), encara que la seva repercussió en la pràctica real va ser mínima.

Efectivament, i com ha assenyalat Llorenç Prats,⁴ la millor manera de definir la pràctica i la disciplina folklòriques consisteix a posar esment en allò que varen fer els folkloristes més que no pas en allò que declaraven que volien fer. I si ens fixem en aquelles coses per les quals es van interessar, se'ns apareixen moltes d'aquelles dicotomies de què hem parlat i discutit tantes vegades. Per exemple:

- ♦ L'èmfasi sobre els elements rurals en detriment dels urbans.
- ♦ L'èmfasi sobre els costums i les maneres de vida tradicionals en detriment de les modernes.
- ♦ L'èmfasi en les manifestacions culturals del passat en detriment de les manifestacions culturals del present.
- ♦ L'èmfasi en tot allò que és propi d'una societat preindustrial, feudalitzant, de costums artesanals i pairals, etc., enfront de la industrialització, la proletarització i la societat de classe que ja en els moments dels primers escrits folklòrics eren ben presents en el context de la societat catalana que s'analitzava.
- ♦ L'èmfasi en tot allò que és percebut com a propi, distintiu i autòcton, enfront d'aquelles manifestacions o expressions culturals que són compartides amb altres grups, comunitats o pobles.⁵

2 Vegeu «Cels Gomis i la cultura tradicional», estudi preliminar de Llorenç Prats al llibre de l'autor *La bruixa catalana* (1987), publicat per Alta Fulla.

3 Vegeu «Folklore. Consideracions generals sobre 'l'folklore», a *Alguns escrits del professor Rossend Serra y Pagès*. Barcelona: Estampa de la Casa Miquel Rius, 1926.

4 Vegeu: Prats, L. *El mite de la tradició popular a Llopart, Prat, Prats. La cultura popular a debat*. Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular - Editorial Alta Fulla, 1985.

5 Vegeu, en aquest sentit, la presentació que Llopart, Prat i Prats fan al llibre esmentat a la nota anterior.

Sintetitzant: el concepte de patrimoni folklòric o patrimoni etnològic que ens han llegat els folkloristes des del segle XIX fins a l'obra ingent de Joan Amades és un concepte restrictiu i limitat a aquells béns que els folkloristes, com a resultat de les coordinades de pensament del seu context històric, consideraven que valia la pena de conservar i preservar. A més a més, molts dels objectes d'estudi dels folkloristes, fruit d'un procés polític i simbòlic —en el qual ara no poden entrar—,⁶ passaven a ser considerats com a essències, símbols, pervivències del passat i senyals d'identitat que reflectien la catalanitat immemorial del nostre poble i el fonament per excel·lència del patrimoni etnològic català.

Fins aquí algunes reflexions sobre el passat, que, d'altra banda, tampoc no són massa originals. Però, i el present? A la pràctica etnològica i antropològica actual, hem estat capaços d'elaborar un concepte alternatiu al de patrimoni etnològic que hem heretat? O, contràriament, continuem aferrats al mateix concepte restringit i essencialista dels folkloristes tradicionals?

3. Patrimoni i mentalitat d'antiquari

La resposta a l'interrogant que ens acabem de plantejar no és pas senzilla i, com en altres parts d'aquest article, intentaré tractar el tema a partir d'exemples concrets. El primer fil conductor de què em serviré per il·lustrar el meu argument són els treballs d'investigació que foren presentats al Premi Nacional de Recerca Etnològica Joan Amades, convocat pel Centre de Documentació i Recerca de la Cultura Tradicional i Popular de la Generalitat de Catalunya, i del qual jo era membre del jurat.

A la convocatòria del 1991 es presentaren nou treballs, amb els títols següents: 1) *Notícia de la dansa a Catalunya*; 2) *El ball de malcasats del Vendrell: estudi d'una tradició penedesenca*; 3) *El folklore musical de set pobles veïns* (amb un lema d'allò més engrescador que deia: «que n'és de bella i sàvia la cultura popular!»); 4) *La vila de Moià i la música*; 5) *Isil*; 6) *Ball de gitanes*; 7) *Aportació a l'estudi textual de 'Don Joan i don Ramon' o 'El cavaller ferit'*; 8) *Falcons. Manifestació popular i folklòrica*, i 9) *Historia de la Antropología en Cataluña. Hacia el conocimiento de la evolución y de las bases institucionales y doctrinales de los estudios etnológicos en la Cataluña del siglo xx*.

Observeu que més de la meitat dels treballs es referien a la dansa i a la música tradicionals: el ball de malcasats, el ball de gitanes, el contrapàs, la moixiganga i altres múltiples danses com el ball del ciri, el ball de la filada, el ball pla, el ball rodó, etc., i lògicament també a la sardana. Observeu, en segon lloc, que gairebé tots els balls esmentats —amb la notable excepció de la sardana— pertanyen a aquell tipus de danses, podríem dir-ne, arcaïques i tradicionals, que són ballades minoritàriament i amb una clara orientació cap a l'espectacle, i en què la projecció social i la participació popular són, doncs, més aviat migrades. Em guardaré molt de dir que no cal estudiar-les. Penso que sí que cal fer-ho⁷ i tant de bo disposéssim d'estudis —de bons estudis— sobre els balls esmentats i els altres que configuren i que formen aquest patrimoni tradicional i cultural.

⁶ Vegeu els diferents estudis sobre la Renaixença. Des de la perspectiva antropològica, és útil el llibre de Prats, L. *El mite de la tradició popular*. Barcelona: Edicions 62, 1988.

⁷ Una bona mostra n'és la publicació periòdica *Contradansa. Quaderns de Divulgació Folklòrica*, dirigida per Joaquim Vilà i Folch i editada per l'Agrupació d'Esbarbs Dansaires.

Però també és patrimoni popular la cultura de les discoteques i, que jo sàpiga, ningú no es preocupa pel seu estudi i molt menys per presentar una investigació sobre el tema al Premi Joan Amades. I si bé aquest no és el moment per glossar el lloc important que ocupen les discoteques dins la cultura de l'oci, per poc que burxéssim ens adonaríem que un seguit de comportaments socials i culturals, que al seu torn es tradueixen en gustos, hàbits o modes més o menys efímeres, s'estructuren precisament allà. A les discoteques es couen, també, una bona part de les estratègies d'aparellament o potser fins i tot matrimonials, i esdevenen nuclis de sociabilitat de primer ordre dins la nostra cultura...

Per què, doncs, els estudis es continuen orientant cap al ball del ciri, les dames i vells, els garrofins i el contrapàs, i cap no ho fa cap al món de les discoteques? Penso que la raó és ben senzilla: mentre que el primer tipus de dansa és considerada com a patrimoni cultural i com a patrimoni etnològic, ningú no valora o percep com a patrimoni allò que passa a les discoteques i el seu entorn. En conseqüència, aquestes no són objecte d'estudi.

El segon exemple que volia desenvolupar fa referència a l'alimentació. Revisant els llibres que he anat adquirint sobre cuina i que tinc per casa, hi ha un clar predomini d'un tipus de publicació sobre els altres: em refereixo als llibres de cuina tradicional, aquella dels guisats ben elaborats i que volen hores i hores de dedicació i art. I és aquesta «cuina de l'àvia», aquesta «cuina de festa», la cuina ètnica, la cuina catalana per excel·lència. Però ens podríem preguntar ja: què passa amb els congelats i els precuinats que consumim habitualment? No són la manera d'alimentació més quotidiana i, per tant, més popular i més tradicional? Doncs per què cap dels llibres de cuina que ens parlen del nostre patrimoni culinari no en fa esment?

Penso que la resposta és semblant a la del cas anterior: la vedella amb rovellons i les faves a la catalana, o bé la crema de Sant Josep o els bunyols de Quaresma de l'Empordà, com el ball de dames i vells o el ball de gitanes, són considerats i percebuts com a patrimoni cultural. En canvi, el món de les hamburgueses, dels congelats, dels precuinats i de les conserves no són percebuts com a patrimoni per ningú. I, per tant, com en el cas anterior, si no s'identifiquen com a objectes d'estudi, qui s'interessarà per la seva anàlisi? Fins ara, he esmentat dos exemples, però és evident que aquests es podrien multiplicar gairebé indefinidament. De totes maneres, encara que així ho féssim, ens trobaríem amb el funcionament d'una sèrie de trets i de criteris implícits que es repeteixen. Penso que els més importants serien els següents:

1) El criteri de l'escassetat/abundància. Segons aquest, només són percebuts com a objectes d'interès arqueològic, arquitectònic, museogràfic, artístic o patrimonial aquells béns que són escassos. Allò que és corrent i abundant no té valor; els objectes comencen a adquirir valor en el moment en què es desenvolupa la consciència social de la seva carestia. No és estrany que amb aquesta mentalitat, els exemplars únics siguin els més valorats.

2) El criteri de la funcionalitat/inutilitat. Només són percebuts com a objectes d'interès patrimonial aquells estris inservibles o que han perdut les seves funcions utilitàries habituals. Un càntir de Miravet o de la Bisbal, per exemple, que és a l'entrada d'una casa de poble o a la cuina i que serveix per beure-hi aigua fresca no és vist com un objecte patrimonial. En canvi, sí que adquirirà connotacions d'aquest tipus des del moment en què és col·locat en un prestatge per fer-hi bonic. Sembla, doncs, com si els objectes patrimonials mai no hagin estat valorats per

la seva utilitat quotidiana sinó per altres criteris estètics, estilístics o artístics que se'ls apliquen precisament en el moment en què són aïllats del seu context de referència habitual.

3) El criteri dels valors afegits. Quan un objecte determinat entra dins la categoria convencional de patrimoni, adquireix un valor econòmic diferent (i sovint més alt) del que tenia. Però, sobretot, i com ja he apuntat anteriorment, experimenta un procés de condensació simbòlica que acaba associant l'objecte patrimonial amb valors nous d'identitat i d'etnicitat. Dit d'una altra manera: els objectes percebuts com a part del patrimoni etnològic es carreguen d'un sentit sagrat que els confereix el caràcter de relíquia d'un passat que l'objecte passa a reflectir amb una nitidesa que no havia tingut abans d'esdevenir relíquia o símbol.

Els trets o criteris que acabo d'esmentar perfilen allò que podríem anomenar la mentalitat d'antiquari, o sigui, la de l'individu que col·lecciona i tracta amb coses antigues i, per tant, escasses o rares. Però així com l'aplicació d'aquesta mentalitat pot resultar útil en uns àmbits determinats, a nosaltres, etnòlegs i antropòlegs, estudiosos del patrimoni, penso que no ens aporta cap mena d'avantatge, sinó més aviat tot el contrari. Un nou exemple, aquest cop futurista, per il·lustrar-ho. Quan d'aquí a seixanta o a setanta anys els congelats i els precuinats de què parlàvem abans hagin desaparegut de l'alimentació humana —perquè els homes i les dones consumiran píndoles o ves a saber què—, els etnòlegs i els antropòlegs d'aquesta època començaran a perseguir els darrers avis i àvies que a la seva joventut havien anat al Pryca i al Caprabo⁸ i s'havien afartat de tota mena de congelats i d'altres preparats del *fast-food*. Els nostres successors professionals desitjaran saber com funcionava el consum quotidià d'aliments i els semblarà un fet extraordinari i magnífic poder arribar a saber què hi havia a la nevera dels seus informants un dia qualsevol. Però, lògicament, l'estudi l'hauran de fer de manera descontextualitzada i fragmentària i basant-se en els records ja dèbils d'alguns informants i, per tant, reconstruint a base de conjectures la dieta alimentària habitual d'aquells. Nosaltres podríem fer aquest estudi amb condicions força òptimes. Però no ho fem perquè no percebem molts aspectes de la nostra vida social com a patrimoni cultural. I de ben segur que només en el moment en què objectes, estris, comportaments i manifestacions socials perdin el seu caràcter habitual i ordinari i passin a ocupar el rang de patrimoni cultural, ens decidirem a estudiar-los, però amb les conseqüències negatives que ara intento assenyalar.

Què cal fer, doncs? Penso que davant nostre se'ns obren dues grans vies d'actuació. La primera consisteix en el seguiment de la via clàssica del folklore, recollint i estudiant de manera immediata tot allò que és en greu perill de desaparició, i això cal fer-ho per la necessitat urgent de salvaguardar la nostra cultura.⁹ Si adoptem aquesta alternativa, cal que siguem conscients de l'autocondemna que nosaltres mateixos ens imposem: l'estudi, sovint descontextualitzat, de fòssils i de relíquies culturals que els «aiatol·làs» de les nostres essències mil·lenàries defineixen com a patrimoni cultural just en el moment de la seva desaparició.

La segona consisteix en la revisió de nou, i la redefinició en profunditat —encara que això a vegades sembli la tortura de Sísif— d'allò que ens cal entendre per patrimoni cultural i de com podem apropar-nos a l'estudi de les realitats socials amb una mentalitat que no es

⁸ Que no es vegi una publicitat subtil i subliminal a favor d'aquests centres. Senzillament són els que hi ha més a prop de casa meua.

⁹ Aquestes expressions tan freqüents han estat recollides a l'informe de treball que un equip d'antropòlegs està elaborant per encàrrec del Ministeri de Cultura. Vegeu la pàgina 9 del manuscrit.

regeixi pels criteris del negoci de qualsevol antiquari. I, efectivament, ja hi ha uns certs indicis que denoten que aquest canvi d'actitud no només és possible, sinó ben desitjable. Penso, ara, en aquell investigador¹⁰ que després d'interessar-se pels bolets al·lucinògens de Mèxic va orientar les seves passes cap a l'estudi de la droga a Catalunya, i amb el seu treball ens ha fet entendre que aquesta cultura és tant patrimoni cultural nostre com ho pugui ser el *Ball del Sant Crist* de Salomó. O penso, encara, en aquells altres que després d'interessar-se pels remeiers i la medicina tradicional van anar redefinint els seus objectes d'estudi bo i centrant-los en les pràctiques d'automedicació, l'anàlisi dels ambulatoris de la Seguretat Social i la gestió mèdica dels grans hospitals...¹¹

Si, com vèiem abans, el concepte de patrimoni cultural és una noció construïda socialment, penso que som els professionals de l'estudi de la cultura —entesa aquesta com l'organització de la diversitat—¹² els que hem de proposar i reformular l'àbast i els límits del nostre àmbit d'estudi.

Tampoc no es tracta, lògicament, que hàgim de renegar de tot allò que hem estat fent i que, per posar un nou exemple, fem el ferm propòsit de no estudiar més exvots per llançar-nos a l'estudi decidit de les misses televisades. No es tracta d'això; però sí que siguem capaços d'acceptar que les misses televisades són tan dignes de ser considerades objecte d'estudi com qualsevol altra manifestació de la pietat tradicional. I això, en gran manera, és així per la mateixa evolució dels temps, de la societat i de la cultura. I els processos de canvi semblen indeturbables malgrat els esforços en contra dels folkloristes i altres estudiosos de la cultura. Jo, per exemple, he vist com a la meua pròpia llar, les tortugues ninja, en Son Goku i en Son Gohan segaven l'herba al nostre gloriós sant Jordi i tots els esforços que he dedicat a aliar-me amb el sant patró han resultat d'allò més inútils...

Bromes a part, penso, i amb això acabo, que a vegades a l'hora d'elegir els nostres objectes d'estudi hem estat capaços d'anar més enllà de les cotilles estretes que, per tradició, se'ns han imposat. Però, en canvi, allò que hem fet a la pràctica no sempre ho hem acompanyat d'una reflexió teòrica que ens permeti superar les ambigüitats i les paradoxes en les quals sovint ens trobem. I la intenció d'aquestes pàgines no ha estat una altra que la de contribuir a esclarir, o almenys plantejar, algunes d'aquestes ambigüitats o paradoxes més corrents.

10 Oriol Romani i Alfonso.

11 Vegeu en aquest sentit les reflexions generals de Dolors Comas d'Argemir a «La antropología social frente al análisis de problemas sociales en el propio contexto cultural. Reflexiones acerca de España». *Rencontres du Creusot. «Usages sociaux de l'ethnologie»*, 1992.

12 Vegeu l'informe ja esmentat i destinat al Ministeri de Cultura, pàg. 28. La definició, la dona José Luis García.

Folclore, cultura popular y patrimonio: sobre viejas y nuevas pasiones identitarias

Introducción

Cuando comencé a preparar el tema que Antonio Ariño me había encargado, cultura popular en España, observé que la bibliografía generada por antropólogos era relativamente escasa y muy limitada en el tiempo. En efecto, se habla, se reflexiona y se escribe sobre cultura popular desde el ámbito de la antropología social y cultural entre 1980 y 1987/1988, aproximadamente. También observé que la mayoría de autores que en la década de los ochenta trabajaban el tema de la cultura popular, previamente se habían interesado por el estudio del folclore o, mejor dicho, por la historia de las tradiciones folclóricas que se dieron en el Estado español desde finales del siglo XIX hasta la Guerra Civil de 1936, en unos casos, y hasta la década de los cincuenta/ sesenta, en otros. Pero lo más curioso de todo fue constatar que, a partir de 1987/1988, cuando se deja de utilizar este concepto y se entroniza con fuerza el de «patrimonio cultural» o «patrimonio etnológico», serán los mismos autores que previamente habían reflexionado sobre folclore y cultura popular los que ahora, decididamente, lo harán sobre el nuevo ámbito de moda.

Con base en estas constataciones previas, apunto las siguientes hipótesis sobre las que centraré el hilo de mi exposición:

1. Cuando en los años setenta hablábamos de «folclore», en los ochenta de «cultura popular» y, en los noventa, lo hacemos de «patrimonio», nos estamos refiriendo a la misma realidad, al mismo objeto de estudio.
2. Hay objetos de estudio por los que nos interesamos los antropólogos, que tienen un interés meramente disciplinar. Otros, en cambio, rebasan ampliamente el marco disciplinar estricto y poseen una dimensión más ciudadana o más política. Entre estos últimos están los tres temas de los que voy a ocuparme: el folclore, la cultura popular y el patrimonio.
3. Este interés ciudadano, y más especialmente, el interés político, los hace especialmente susceptibles de manipulación, apropiación o, en feliz expresión de Ariño, de «vampirización». De todos/as es conocida la abundante bibliografía que demues-

tra la utilización del folclore por parte de los diversos movimientos nacionalistas y regionalistas desde el siglo XIX. Mi hipótesis es que esta manipulación/apropiación/vampirización continua cuando en los años ochenta sustituimos el concepto de «folclore» por el de «cultura popular» y, posteriormente (ya en los noventa), el de «cultura popular» por el de «patrimonio».

4. Mi última hipótesis es que los procesos de «invención» y manipulación de estos tres conceptos siguen la línea de lo que los especialistas franceses han denominado «passions identitaires»¹. En efecto, son estas pasiones identitarias las que, en el fondo, subyacen en los veinte años largos de historia de la antropología en el Estado español que conducen del interés por el folclore al patrimonio, pasando por la cultura popular, proceso en el que ahora vamos a centrarnos².

I. Folclore

En noviembre de 1975, moría el general Franco y, a los pocos meses, se ponía en marcha un proceso de transición política que condujo a la convocatoria de unas primeras elecciones democráticas (1977), a la aprobación de una Constitución (1978) y a la elaboración de un nuevo panorama político que cristalizó con la llamada España de las autonomías, modelo de Estado más o menos equiparable al de las restantes democracias europeas. Recordemos, también, que se elegían los primeros gobiernos autonómicos de Euskadi (1980), Catalunya (1980), Galicia (1981), Andalucía (1982), etc., que, en ciertos casos significativos, situaban a los partidos nacionalistas o regionalistas al frente de diversas administraciones autonómicas. Estos gobiernos locales, deseosos de legitimar una real o supuesta conciencia de singularidad y de reforzar los sistemas simbólicos que apuntalaran aquella, dirigían su mirada hacia el folclore (entendido tanto a nivel de discurso como de contenido) que desde siempre —o por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX cuando se gestó— ha sido un almacén privilegiado de signos y símbolos de la identidad de los distintos pueblos.

Pero, paralelamente a este proceso —podríamos decir que político—, también los diversos núcleos de antropólogos descubríamos la importancia de las diversas tradiciones folclóricas en el Estado español. Según mi parecer, este descubrimiento hay que situarlo en una situación paradójica de nuestra práctica profesional³, que se podría enunciar como sigue: a pesar de que la formación académica que habíamos recibido se inscribía en el modelo clásico —modelo que, a su vez, establecía que para convertirse en antropólogo era imprescindible un trabajo de campo «exótico» a realizar, preferentemente, en un país del «tercer mundo»— en la práctica, las posibilidades reales de hacerlo eran nulas; ni existían los medios materiales necesarios (becas

1 La idea me fue sugerida por el volumen de *Actes des entretiens du patrimoine* (1998) publicadas con el título de *Patrimoine et passions identitaires* (ver bibliografía).

2 He utilizado con profusión e, incluso, en ciertos casos literalmente escritos que había publicado con anterioridad. Entre los más citados están «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización» (1987), la presentación (1985) a un libro conjunto que editamos D. Llopart, Ll. Prats y yo mismo con el título *La cultura popular a debat; Antropología y etnología. Las ciencias sociales en España* (1992) y «Antigalles, reliquies i essències: Reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural» (1993).

3 Véase Prat, 1992, pp. 89 y ss.

o ayudas a la investigación) ni, lo que quizás aún sea peor, la opción de un trabajo de campo en condiciones, que ni estaba prevista ni programada. Así pues, casi todos nos vimos obligados, haciendo de la necesidad virtud, a practicar el «terrain chez nous» o el «fieldwork at home», mucho antes que estas alternativas aparecieran como posibles o, incluso, como deseables en el contexto general de las antropologías hegemónicas. Fue, pues, en este contexto anómalo dentro de la Antropología clásica —el del investigador volcado hacia el estudio de su propia sociedad—, cuando se produjo el descubrimiento tardío y espectacular de la existencia de unas sólidas tradiciones folclóricas que se habían desarrollado desde la segunda mitad del siglo XIX en nuestras respectivas comunidades autonómicas, pero de las que nadie —por lo menos en Catalunya— nos había hablado en las aulas.

Estas tradiciones tenían, además, algunas ventajas suplementarias:

- a) la de haberse escorado hacia las mismas temáticas ruralizantes y «primitivistas», que eran ampliamente compartidas por muchos profesionales del momento interesados por los estudios sobre el campesinado y
- b) por el trasfondo regionalista y nacionalista que encajaba perfectamente con los deseos, más o menos explícitos, de crear una «antropología catalana», una «antropología andaluza», una «antropología canaria», una «antropología vasca», etc.; es decir, unas formas de entender la práctica profesional e investigadora menos neutras y más enraizadas en los respectivos contextos regionales/nacionales.

Así pues, este proceso de recuperación y de reivindicación de los folcloristas como ancestros y precursores propició el interés por las historias de los folclores y de las antropologías del siglo XIX hasta la Guerra Civil; interés que se ha traducido en una buena muestra de libros y tesis doctorales realizadas en Catalunya, Canarias, Madrid, Asturias, el País Vasco, Andalucía, Extremadura, Cantabria, etc., centradas, todas ellas, en sus respectivas tradiciones antropológicas y folclóricas⁴.

La bibliografía sobre el tema es amplia y, dada la imposibilidad de incidir sobre ella, recomiendo la lectura de tres excelentes artículos de Honorio Velasco (1988; 1990 y 1998), en

4 Hay dos textos que se adelantan claramente a la cronología señalada. Estos son los de C. Lisón (1968), «Una gran encuesta de 1901-1902 («Notas para una historia de la Antropología Social en España» e I. Moreno (1971), «La Antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». A partir de 1980, el listado sería el siguiente (únicamente detallo libros y tesis): Prats, Llopart, Prat (1982), *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i Institucions (1853-1980)*; Pérez Vidal (1982), *Los estudios del folclore canario (1880-1980)*; Puig Samper y Galera (1983), *La Antropología española del siglo XIX*; Pérez de Castro (1983), *Los estudios de folclore en Asturias*; J. Azcona (1984), *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la Antropología*; F. Estévez (1985), *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*, tesis doctoral publicada en 1987; A. Aguirre (ed., 1986), *La Antropología cultural en España. Un siglo de Antropología*; Llorenç Prats, *L'origen de l'interès per la cultura popular a Catalunya. La Renaixença*, tesis doctoral publicada con el título *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*; E. Aguilar (1987), *Los primeros estudios sobre la cultura popular andaluza. Los orígenes de la Antropología en Andalucía* (tesis doctoral publicada en 1990 con el título *Cultura y Folklore en Andalucía (Los orígenes de la Antropología)*; C. Ortiz (1987), *Luis de Hoyos Sainz y la Antropología española*; A. Galván (1987), *Islas Canarias. Una aproximación antropológica*; L. Calvo y Mañà (1990), *El món de Joan Amades*; L. Calvo (1991), *El «Arxiu d'Etnografia y Folklore de Catalunya» y la Antropología Catalana*; el trabajo muy completo de Elena Ronzón (1991), *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la Antropología española. El siglo XIX*; A. Aguirre (1992, ed.), *Historia de la Antropología española*; S. Trias (1992), *Una historia de la Antropología balear*; Ll. Calvo (1993, ed.), *Aportacions a la Història de l'Antropologia catalana i hispànica*; C. Ortiz y L. A. Sánchez Gómez (1994, eds.), *Diccionario histórico de la Antropología española*; L. Calvo (1997), *Historia de la Antropología en Cataluña*.

los que su autor reflexiona de forma impecable sobre el estatus científico del folclore en el seno de las restantes ciencias sociales decimonónicas y, también, sobre las apropiaciones políticas de las que el folclore fue objeto en diversos contextos históricos⁵. Yo mismo me había referido al tema de la manipulación del universo folclórico en un artículo panorámico que titulé: «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización» (1987), publicado resumidamente en 1991. En este escrito, intentaba demostrar la existencia de dos grandes discursos sobre el hombre —el antropológico y el folclórico— que, a pesar de ser cronológicamente paralelos, tienen escasos puntos de contacto. En fin, que caracterizaba el discurso folclórico como aquel que surge en el contexto ideológico del Romanticismo y está íntimamente ligado a la exaltación de los valores locales y a los sentimientos nacionalistas. Destacaba, asimismo, el interés de los folcloristas por el hombre particular (metafóricamente el hombre tribal o étnico) y por los aspectos concretos que configuran su *volkgeist* o alma popular, y que no son otros que la lengua, las tradiciones, los derechos forales, la historia legendaria, etc. Resaltaba, en tercer lugar, el papel de las instituciones cívico-patrióticas como motores del interés por la búsqueda folclórica y, en definitiva, la absoluta imbricación o subordinación del discurso folclórico a la ideología nacionalista. Por último, ilustraba con los casos catalán, vasco y gallego, esta utilización política del folclore como mecanismo de legitimación de sus respectivos sistemas simbólicos. La relación entre nacionalismos periféricos en el Estado español y folclore era algo que todos teníamos asumido desde hacía tiempo. Pero Carmen Ortiz, en un artículo reciente (1998) y magnífico, titulado «Folklore y franquismo», demuestra el papel absolutamente central de la disciplina folclórica en la creación de un sistema de símbolos fascistas con el que el franquismo intentó legitimar aquella unidad de destino en lo universal que era España, desde el mismo momento de su victoria militar.

II. Cultura popular

La lectura de los folcloristas decimonónicos y de primeros de siglo estimuló el interés por lo que, a finales de los años setenta, comenzará a llamarse «cultura popular».

A pesar de que en este contexto temporal existía un cierto interés por parte de algunos grupos periféricos de aproximar, con una calculada ambigüedad, los contenidos e intenciones del folclore con los de la antropología social, pienso que, en general, al colectivo profesional de antropólogos le desagradaba la identificación sin matices de una parcela importante de sus intereses, con la que muchos años antes habían desarrollado los folcloristas clásicos. Este desagrado se basaba no tanto en los objetos de estudio e intenciones de unos y otros (que como decía hace un momento en muchos casos eran compartidos), sino más bien en razones técnicas, metodológicas y teóricas. La convicción de que el antropólogo era más «científico» que el folclorista era asumida mayoritariamente y así, a pesar de algunos encendidos ditirambos iniciales, la necesidad por parte de los primeros de marcar las distancias con el «amateurismo» de los segundos, a los que se veía faltos de cualquier preparación técnica y teórica, se iba imponiendo cada vez con más fuerza. Y fue en este proceso de distanciamiento con respecto del folclore cuando irrumpió con fuerza el nuevo concepto de «cultura popular».

⁵ Véase también Prats (1985 y 1996) y Díaz Viana (1986, 1987, 1988 y 1997).

Entre las razones que explicarían su éxito inicial cabe citar las siguientes:

- La neutralidad del nuevo concepto, menos manipulado y menos anquilosado que su homónimo de folclore.
- La cultura popular, a diferencia del folclore, no estaba estigmatizada a nivel académico.
- En aquellos momentos, el concepto ocupaba un papel estelar en los debates de los historiadores de las mentalidades franceses (Aries, Le Goff, Vovelle, Muchembled, J. C. Schmitt...), italianos (Ginzburg, Camporesi) y anglosajones (Burke, Davies...), que muchos de nosotros leíamos con pasión.

Además de los historiadores de las mentalidades —por aquel entonces escasos en el Estado español—, había también otros grupos de especialistas interesados en los estudios de cultura popular: museógrafos etnográficos, estudiosos del arte popular, de la literatura de tradición oral, algunos sociólogos especializados en los movimientos obreros, algún que otro pedagogo, folcloristas de nuevo cuño, etc. El carácter más bien marginal de todos ellos en el seno de sus respectivas corporaciones profesionales y la buena predisposición que manifestaban para trabajar conjuntamente con los antropólogos, alentó la permanente ilusión del trabajo interdisciplinar y, aunque los resultados prácticos fueron escasos, sí que ayudó a la reflexión antropológica sobre la cuestión. Tampoco aquí voy a ocuparme de las publicaciones concretas sobre cultura popular⁶, si no es para indicar los cuatro grandes paradigmas, orientaciones o lecturas que en esta bibliografía se perfilan con respecto del tema de fondo:

1. La que asimila la *cultura popular* con la *cultura tradicional*, en el sentido de englobar las diversas formas o manifestaciones de vida preindustriales. La adopción de esta perspectiva pone en funcionamiento un cúmulo de oposiciones de tipo temporal (pasado/presente; tradicional/moderno; arcaico/actual; antes/ahora) y de tipo espacial y territorial (rural/urbano; campo/ciudad; local/universal), a través de las cuales los numerosos partidarios de esta concepción describen la permanencia de este legado histórico en el seno de las sociedades complejas urbano-industriales. A menudo, la identificación entre cultura popular y cultura tradicional supone y recuerda los mismos planteamientos esencialistas y de carácter intemporal que ya habían caracterizado los tratamientos de los folcloristas de siempre y también, como aquellos, la idealización de un mítico «antes» original (que probablemente jamás existió). El interés por los orígenes, por descubrir las raíces y esencias de un alma, o supuesta alma colectiva y popular/tradicional, es lo que nos conduce al segundo gran paradigma o lectura.

2. La *cultura popular* como *cultura nacional*. Las bases de este nuevo planteamiento consisten en la práctica identificación de tres grandes conceptos: el de cultura, el de pueblo y el de nación, entendidos aquí en un sentido globalizador e interdependientes. En esta nueva lectura,

⁶ Véase, entre otros textos: Congreso de Cultura Catalana (1977), *La Cultura popular al País Valencià* (a cargo de J. F. Mira); el coloquio sobre el estudio de la Cultura Popular (1981), celebrado en Saïfores y organizado por el Instituto Catalán de Antropología, que no se llegó a publicar; los libros de Prats, Llopart y Prat (1982), *La Cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions* y Llopart, Prat y Prats (1985, eds.), *La cultura popular a debat*, directamente relacionados con el citado congreso de Saïfores; M. Luna (1981, ed.), *Cultura tradicional y folclore*; D. Juliano (1986), *Cultura popular*; el coloquio de la Casa de Velázquez, publicado con el título *Culturas populares, diferencias, divergencias y conflictos* (1986); J. Azcona (1987), «De Culturas populares. Notas en torno a su comprensión».

el énfasis es puesto en el «particularismo» o en la «distintividad», que caracteriza a determinadas colectividades —léase los catalanes, los valencianos, los vascos, los andaluces, los canarios, etc.— integradas históricamente, y a menudo de forma coercitiva, en los aparatos de un estado centralista y dominante como ha sido y es el Estado español. Si en la primera argumentación el eje explicativo se centraba en polaridades del tipo pasado/presente y tradicional/moderno, en la equiparación de la cultura popular a la cultura nacional, estas oposiciones pierden fuerza y la gana un nuevo paradigma explicativo: el antagonismo asimétrico y frecuentemente conflictivo en el plano cultural entre un Estado único (y represor) y una pluralidad de naciones/regiones oprimidas y reprimidas en sus rasgos distintivos y diferenciales. De ahí que ahora —y mayoritariamente— se establezcan dicotomías como culturas propias/cultura extraña; culturas autóctonas/cultura extranjera; culturas colonizadas/cultura colonizadora; cultura catalana, valenciana, euskaldún, andaluza, canaria, etc. *versus* cultura española, unificadora y hegemónica.

Revisando ahora los materiales de la época, en realidad son pocos los antropólogos profesionales que utilizaron el concepto de cultura popular como sinónimo de cultura nacional⁷. En cambio, los gobiernos autonómicos, desde los inicios de los ochenta, efectuaron un tipo de aproximación en esta línea, que no deja lugar a dudas. En efecto, a través de sus consejerías de cultura, crearon centros, institutos, museos o fundaciones diversas⁸ especializados en estudiar, fomentar o difundir la cultura tradicional y popular, y siempre en la línea aquí expuesta de identificar lo popular con la cultura nacional y regional. Si ojeamos el contenido del alud de congresos, jornadas, encuentros, simposios, coloquios y seminarios organizados por dichos centros⁹, además de aparecer lemas y títulos tan excitantes como «Madrid en busca de su identidad cultural» (1980) o «A la recerca de les nostres arrels» (1981), se hace evidente que siempre son las propias comunidades autónomas, como entes diferenciados a nivel territorial, político, cultural y simbólico, las que centran el interés convirtiéndose en los objetos de estudio, y siempre para probar la tesis de la que se parte. Es decir, que existe una formación histórico-social clara —llámese Catalunya, Comunidad o País Valenciano, La Rioja, Cantabria, Extremadura o la comunidad que organiza y paga la publicación—, que posee una personalidad tan idiosincrática que la hace distinta a todas las demás. Si no, ¿a qué obedecen estos rasgos diferenciales, estas peculiaridades tan propias, estas raíces milenarias y estos modos de ser tan esenciales que se reflejan en la cultura popular de la región/nación y que solo los necios e ignorantes —que los hay y pertinaces— se atreven a negar?

7 Véase el texto de Isidor Marí (1985) «Poble, nació, cultura popular: ¿plenitud o dinomía? La cultura popular en un proyecto cultural nacional», en Llopart, Prat, Prats (eds.), pp. 81–86.

8 Cito unos ejemplos para ilustrarlo, pero que en ningún momento pretenden ser exhaustivos: el Museo del Pueblo Gallego, en Galicia (1977); el Instituto de Cultura Tradicional y Popular (1981), convertido en el Centro de Promoción de la Cultura Popular y Tradicional Catalana de la Generalitat de Cataluña; el Departamento de Antropología y Folklore de la Junta de Andalucía, que después se fragmentó y reconvirtió en una serie de centros de los que habla con detalle Fuensanta Plata (véase Llop/ Plata, 1993, en la bibliografía general); también en Andalucía es importante la Fundación Machado, creada en 1987; el Instituto Canario de Etnografía y Folklore, creado en el seno de la mancomunidad de Cabildos de las Palmas; el Museo Etnográfico de Tenerife, reconvertido en Museo de Antropología de Tenerife; el Museu Valencià d'Etnologia, y los diversos centros creados en Castilla y León —Centro de Cultura Tradicional (Salamanca), el Centro Etnográfico de Documentación (Valladolid), el Centro de Estudios de Folklore del Ayuntamiento de Zamora y un largo etcétera.

9 Véase, para un comentario somero, Prat (1992), pp. 85 y ss.

3. El tercer gran paradigma que inspira un buen número de reflexiones es el que considera la *cultura popular* como *cultura de clase*, o mejor, como la cultura de las clases subalternas. En este caso, la cultura popular, como cultura dominada y subalterna se opone a la cultura dominante, hegemónica y burguesa. El razonamiento explícito o implícito es el siguiente: cada grupo humano, socialmente definido, crea, a partir de su propia experiencia, unas culturas o subculturas diferentes que reflejan las desigualdades estructurales, producto, a su vez, del mismo sistema global dividido en clases. Y, como ya se ha dicho, estas culturas diferentes y subalternas son asimiladas a la cultura o a las culturas populares. La posición subordinada de unas clases sociales respecto a las otras origina un conjunto de funciones impugnadoras, contestatarias, de autodefensa, de solidaridad o de alianza de grupo o clase, que, explícitamente o implícita, se oponen a la pretendida universalidad de los valores sustentados por las clases dominantes y hegemónicas.

Evidentemente, este tipo de razonamiento arranca de Gramsci y de sus reflexiones sobre el folclore. De todas formas, muchos de nosotros conocimos estos planteamientos no tanto a partir de *Osservazioni sul folklore* del mismo Gramsci, sino a través de dos obras de Luigi M. Lombardi Satriani —*Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna* (1974), traducido un año después al castellano, y *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, publicado en 1973 y traducido en 1978— que pronto se convirtieron en libros de cabecera, que discutimos con apasionamiento una y otra vez.

Si resumimos lo que llevo dicho hasta el momento, observamos que la cultura popular o, mejor dicho, los discursos sobre cultura popular aparecen siempre como razonamientos alternativos que se oponen a la prepotencia del modelo de sociedad capitalista, de Estado y de clase, claramente dominante en el mundo occidental. El mismo énfasis de los estudios de cultura popular hacia las formas de vida y de los valores preindustriales y precapitalistas, o por las formaciones nacionales sin Estado o por las clases subalternas, respectivamente sería otra prueba de la puesta en entredicho del punto de vista mayoritario que nos habla de esta cultura única.

4. Un cuarto eje de reflexión, apenas esbozado en la bibliografía española de la época, se interesó por la cuestión de si lo que llamamos *cultura de masas* es o no es *cultura popular*. Este tipo de enfoque, que solo muy recientemente Antonio Ariño ha resuelto con contundencia en los últimos capítulos de su excelente *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad* (1997), en la época que nos ocupa se encaminó hacia los movimientos contraculturales, marginales o contestatarios que genéricamente fueron denominados «nuevas culturas». Un texto de Oriol Romaní con un título de resonancias a lo Bob Dylan¹⁰ plantea el problema con claridad.

* * *

Pienso que, a finales de los años ochenta, quedaba claro que todo este mundo de la cultura popular daría poco más de sí. En primer lugar, el mismo concepto parecía, como ha señalado Jacques Revel (1986), cada vez más inespecífico e inútil¹¹. En segundo lugar, después de la en-

10 «"Perquè els temps estan canviant..." Cultura popular i contracultura» (1985).

11 Pedro Gómez (1993: 10) inicia un artículo sobre el tema de este modo: «Todo el mundo sabe qué es la cultura popular mientras no se le pida una definición. Delimitar su significado resulta problemático».

trada a saco de las administraciones autonómicas y locales en el ámbito de la cultura popular y tradicional, el concepto quedó tan manoseado, manipulado y estrujado como su homónimo de folklore, por lo que las posibilidades de un debate teórico resultaban cada vez más limitadas. Por último, tampoco la deseada interdisciplinariedad que debía aglutinar a los historiadores, museólogos, historiadores del arte con los antropólogos o, incluso, los teóricos con los prácticos de la cultura popular (es decir, los animadores culturales) consiguió romper los intereses corporativos de los distintos grupos, por lo que el interés común por la cultura popular se fue diluyendo en el mar de las buenas intenciones, aquellas que jamás cuajan en nada concreto.

En resumidas cuentas, será en este nuevo panorama de desencanto teórico al que se llega a finales de los ochenta y en el que ya nadie sabe qué hacer con la cultura popular¹² cuando irrumpe con fuerza el tercer concepto que nos va a ocupar.

III. Patrimonio

Como ya señalaba en el capítulo anterior, el concepto de «patrimonio», en su sentido originario de «bienes que una persona hereda de sus ascendientes», no es algo desconocido en el contexto cultural de nuestro siglo. Si en el lenguaje cotidiano asimilamos el concepto de patrimonio al de herencia, también en el mundo de las ciencias humanas y sociales, o en el de las bellas artes, se habla de sus patrimonios respectivos, adjetivándolos. Así, los arqueólogos se refieren al patrimonio arqueológico, los historiadores del arte hablan de patrimonio artístico y los arquitectos, de patrimonio arquitectónico. Pienso que se podría afirmar, sin entrar ahora en detalles, que las disciplinas citadas, y otras como la historia, la ecología, la etnología, etc., consideran que los elementos que integran sus patrimonios respectivos son aquellos bienes (y solo aquellos) que, de acuerdo con cada momento histórico y según un consenso que se va gestando en el seno de cada profesión, pueden ser considerados como bienes culturales y bienes simbólicos que merecen ser preservados, conservados, protegidos y admirados, o si se prefiere la secuencia ya clásica: investigados, conservados, difundidos y restituidos.

Otro aspecto que parece relevante señalar es que todas las ciencias humanas, sociales y artísticas a las que me refería hace un momento efectúan revisiones más o menos sistemáticas y más o menos periódicas de sus respectivos ámbitos patrimoniales. En estas, se modifican los criterios de selección de los objetos que deben incluirse (o excluirse) de los inventarios básicos de bienes patrimonializables. Todo parece indicar que la orientación general, en todas las disciplinas, es la continua expansión de fronteras y, por consiguiente, un mayor número de objetos o ámbitos de interés patrimonial...

Pero, ¿qué ocurre con el patrimonio etnológico? Los antropólogos sociales y culturales hemos heredado el concepto de patrimonio etnológico de los folcloristas del pasado y, durante un siglo, aproximadamente, los inventarios de bienes con sus sucesivas redefiniciones los definieron aquellos. Creo que no es ninguna novedad afirmar el carácter restrictivo y arbitrario del patrimonio folclórico/etnográfico tradicional, consecuencia de las mismas coordenadas teórico-ideológicas de los folcloristas que nos lo legaron. Llorenç Prat (1985) ha señalado que la

¹² Lo cual no significa que algunos gobiernos, como el catalán, continúen utilizando el concepto como en el II Congreso de Cultura Popular i Tradicional Catalana (1997) en el que los antropólogos fueron barridos del mapa.

mejor manera de entender y definir la disciplina folclórica consiste en fijarse en lo que los folcloristas hicieron más que en aquello que declaraban que querían hacer. Y si nos fijamos en lo primero, aparecen algunos de los énfasis que ya hemos comentado en otras partes de este escrito: el énfasis sobre los elementos rurales en detrimento de los urbanos, el interés por las costumbres y por las formas de vida tradicionales en detrimento de las modernas y, como corolario, una valoración exclusiva de las manifestaciones culturales del pasado. El cariño, en definitiva, por todo aquello que es propio de una sociedad preindustrial, feudalizante, de costumbres campesinas y artesanales, frente a la industrialización, a la proletarización y la conformación de una sociedad de clases capitalista. Fenómenos todos ellos que ya estaban presentes en el contexto en el que se publicaban los primeros escritos folclorísticos.

El interés de la última década por el patrimonio (definido como patrimonio etnográfico, según unos; como patrimonio etnológico, según otros; o patrimonio antropológico, en la opinión de unos terceros —sin olvidar aquellos que prefieren hablar de «patrimonio modesto», de patrimonio cultural o, más sencillamente, de cultura—) supone, en mi opinión, una fase más especializada en este proceso global que intento describir. En efecto, desde mediados de los ochenta, con la promulgación, en 1985, de la Ley Patrimonio Histórico Español (en la que, por primera vez, se cita el patrimonio etnográfico con un rango similar al del patrimonio histórico, artístico, paleontológico o arqueológico) se ponía en marcha un proceso de interés por los bienes colectivos y por las activaciones patrimoniales centradas en la gestión de los mismos. La primera fase cristalizó en una notable actividad legislativa en la que participaron no solo el gobierno central, sino también los autonómicos o, incluso, las corporaciones locales. Ya he señalado la publicación de la ley marco sobre Patrimonio Histórico, en 1985. En 1989, la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) aprobaba unas *Recomendaciones sobre la salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular*, y, en 1992, el Ministerio de Cultura español convocaba una magna reunión de antropólogos/as y museólogos/as españoles/as coordinados por José Luis García, para debatir el texto y fijar la posición oficial española al respecto. En el encuentro de Madrid, la mayoría de participantes prefirieron hablar y discutir sobre «patrimonio» —término que consideraron más preciso que los de cultura popular y tradicional que figuraban en la convocatoria y por las razones ya aducidas— y, a pesar de un impetuoso arranque inicial, la reflexión colectiva pronto se paralizó por motivos que desconozco. En 1990, el Parlamento Vasco aprobaba una ley de protección de su patrimonio histórico; en 1991, el Parlamento Andaluz debatía y aprobaba por unanimidad la Ley del Patrimonio Histórico Andaluz, con un título específico dedicado al patrimonio etnográfico (los antropólogos andaluces, sin excepción, califican esta ley como muy positiva); en marzo de 1993, el Parlamento Catalán aprobaba la Ley de Fomento y Protección de la Cultura Popular y Tradicional y del Asociacionismo Cultural (también aquí hay un acuerdo de los profesionales en considerarla confusa y patéticamente retrógrada); en septiembre de 1995, se aprobaba la Ley del Patrimonio Cultural de Galicia, y todos los indicios van en la línea de mostrar que la actividad legislativa continúa. En suma, algunos logros específicos serían (a muy grandes rasgos):

- La planificación de las políticas de patrimonialización de las diversas administraciones.

- La creación (o reorganización) de centros y organismos especializados en la gestión del patrimonio cultural¹³.
- La puesta en marcha de diversos programas de inventario de patrimonio etnográfico/ etnológico, impulsados por diversos gobiernos autonómicos y directamente relacionados con el punto anterior.
- El interés por la gestión del patrimonio en su forma de espacios públicos: creación de parques naturales, nuevas formas de turismo (cultural y rural, principalmente) y desarrollo y planificación territorial asociados a la misma gestión patrimonial.

Estamos asistiendo, pues, y desde los primeros años noventa, a la creación de un nuevo marco global de debate en torno al patrimonio en el que confluyen las políticas de las administraciones públicas —la estatal, las autonómicas y las locales—, los intereses profesionales de los especialistas de siempre en la gestión del patrimonio: museólogos, museógrafos, conservadores, archiveros, etc. (algunos de los cuales se han adaptado a los nuevos planteamientos y otros no) y, por último —y esta sería la gran novedad corporativa—, la aparición de algunos/as profesionales de la antropología que han hecho de la gestión patrimonial un foco importante de su reflexión y actuación disciplinar que desarrollan como funcionarios/as públicos/as.

La entente inicial entre antropólogos y políticos parece bien encauzada en unos casos, mientras que en otros ya ha fracasado¹⁴, pero pienso que es pronto y que nos falta una cierta perspectiva temporal para ensayar una evaluación global de la situación con unas garantías mínimas. Lo que sí me parece claro, aunque no lo pueda desarrollar, es la relación entre patrimonio e identidad, ya sea de forma directa, implícita o tácita. En efecto, la abrumadora mayoría de autores leídos y citados (andaluces, catalanes, castellanos, extremeños, valencianos, gallegos, vascos, etc.), y no solo los que han reflexionado sobre el patrimonio, sino los que previamente lo habían hecho sobre cultura popular o folclore) lo hacen desde perspectivas que no disimulan su objetivo de reflexión último: los aspectos identitarios que estos tres ámbitos reflejan y condensan¹⁵.

Antonio Ariño, en su incisivo abordaje sobre la tradición, señalaba que, a veces, los antropólogos nos tropezamos con conceptos que nos fuerzan a la reflexión. Yo me he tropezado con los tres conceptos que han guiado mi exposición. Pretender continuar ahora con un cuarto concepto —y ni más ni menos que el de identidad— podría resultar pretencioso por mi parte y mortalmente aburrido para el sufrido lector¹⁶.

13 Sin pretender ser exhaustivo, tengo noticia de centros en Andalucía, Canarias, Cataluña, Galicia, Murcia y País Valenciano con estas o similares funciones.

14 Un ejemplo de buen entendimiento parece ser el caso andaluz descrito en el ya citado artículo de Fuensanta Plata (1993). Por el contrario, Llorenç Prats, en la segunda parte de su libro *Antropología y Patrimonio* (1997) desgrana el fracaso de un plan de activación patrimonial, en el que participó activamente.

15 Véase, especialmente, Boya (1995), Calvo y Mañà (1995), Fernández de Paz (1996) y Prats (1997), quienes, además, son conscientes de la continuidad de fases de estudio que también yo he defendido.

16 De todas formas, me he ocupado de la identidad en un artículo titulado «O temas das identidades na Antropoloxia social do Estado español», que próximamente publicará Marcial Gondar en el Museo del Pueblo Gallego.

Bibliografía

- ACTES DES ENTRETIENS DU PATRIMOINE (1998): *Patrimoine et passions identitaires* (sous la présidence de Jacques Le Goff), Paris, Fayard/Éditions du Patrimoine.
- AGUDO, J. (1993): «Aprovechamiento endógeno de los recursos naturales y preservación del patrimonio etnográfico de la Sierra Norte de Sevilla», pp. 19–26, GONZÁLEZ TURMO (coord.) *Parques naturales andaluces. Conservación y cultura*, Junta de Andalucía.
- (1996): «Patrimonio etnológico e identidades. Los nuevos contenidos ideológicos del trabajo etnográfico en Andalucía», pp. 219–234, AGUILAR, E. (coord.) *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*, Zaragoza, VII Congreso de Antropología Social.
- (1997): «Patrimonio Etnológico. Problemática en torno a su definición y objetos», pp. 97–108, *Dossier Patrimonio Etnológico. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 18.
- AGUILAR, E. (1989): «Los orígenes de la antropología en Andalucía», pp. 7–16, *Boletín de Historia de la Antropología*, 2.
- (1990): *Cultura popular y folclore en Andalucía. (Los orígenes de la antropología)*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.
- (1991): «Antropología y Folclore en Andalucía (1850–1921)», pp. 58–76, PRAT; MARTÍNEZ; CONTRERAS y MORENO (eds.), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- AGUIRRE, A. (dir.) (1986): *La Antropología Cultural en España. Un siglo de Antropología*, Barcelona, P.P.U. (Reedición de 1992, en Boixareu Universitária con el título de *Historia de la Antropología española*).
- ANDREU, A. (1995): «El patrimoni com a eina de desenvolupament: parcs naturals i nova museologia», pp. 68-77, *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 7.
- ARIÑO, A. (1991): «Sobre l'estudi de la cultura popular», *Alba. Revista d'Estudis comarcals d'Ontinyent i la Vall d'Albaida*, 1990-1991, 4.
- (1997): *Sociologia de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- AZCONA, J. (1981): «Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiaran», pp. 63–84, *Ethnica*, 17.
- (1982): «La delimitación antropológica y etnológica de lo vasco y los vascos», pp. 753–802, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 40.
- (1984): «La Escuela Histórica de Viena y la antropología vasca. Su alcance epistemológico en el contexto de la antropología europea», pp. 137–151, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 43.
- (1984): *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la Antropología*, Barcelona, Anthropos.
- (1985): «Sobre algunas dimensiones histórico-sociales de lo vasco en el pensamiento antropológico y etnológico», pp. 103-110, *Langaiak*, 8-9.
- (1987): «De culturas populares. Notas en torno a su comprensión», pp. 13–26, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 49.
- BARGALLÓ, J. (1997): «La cultura popular participativa», pp. 45-56, *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana. Ponències*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.

- BOYA, J.M. (1995): «Museus, museòlegs i patrimoni etnològic», pp. 36–39, CALVO/ MAÑÀ (eds.) *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- CALVO, L. (1991): *El Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya y la Antropologia catalana*, Barcelona, CSIC.
- (1997): *Historia de la Antropología en Cataluña*, Madrid, CSIC.
- (ed.) (1993): *Aportacions a la història de l'Antropologia catalana i hispànica*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- y MAÑÀ, J. (eds.) (1995): *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- CARO BAROJA, J. (1985): «El movimiento folklórico europeo y sus dimensiones», pp. 131–143, *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, Madrid, CSIC.
- COL-LOQUI SOBRE L'ESTUDI DE LA CULTURA POPULAR (1981): *Col·loqui sobre l'estudi de la Cultura Popular*, Saïfores, Institut Català d'Antropologia.
- COMELLES, J.M. (1984): «Antropología sin colonialismo. La profesión de antropólogo y el desarrollo del Estado en la España contemporánea», *III Congreso de Antropología*, San Sebastián (1984).
- CONFERENCIA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1993): «Recomendaciones sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular» (17 de octubre/16 de noviembre de 1989, París). (Texto reproducido en *El Folk-Lore Andaluz*, 10, pp. 147–154).
- CONGRÉS DE CULTURA CATALANA (1977): *La cultura popular al País Valencià*, València, Eliseu Climent.
- II CONGRÉS DE CULTURA POPULAR I TRADICIONAL CATALANA (1997): *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana. Ponències*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- CONTRERAS, J.; PRAT, J. (1981): «L'estudi de la cultura popular», pp. 63–65, *L'Avenç*, 44.
- DÍAZ VIANA, L. (1985): «El folklore dentro de las disciplinas antropológicas: tradición y nuevos enfoques», pp. 145–155, *Ethnica*, 20.
- (1985): «Sobre el concepto de folklore», *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología*, pp. 1–10, Las Palmas.
- (coord.) (1986): «Introducción», pp. 13–18, DÍAZ VIANA, L. (coord.), *Etnología y folklore en Castilla y León*, Junta de Castilla y León.
- (1987): «Nacionalismos y estereotipos de la identidad: una manipulación peligrosa», pp. 89–93, *Antropológica*, 2.
- (1988): «Breve historia del Folklore y la Etnología en Castilla y en León», pp. 397–427, DÍAZ VIANA, L. (coord.) *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos.
- (1988): «Identidad y manipulación de la Cultura Popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano», pp. 13–27, DÍAZ VIANA, L. (coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos.

- DÍAZ VIANA, L. (1994): «Sobre las definiciones de folclore: Viejos condicionamientos y nuevos enfoques», pp. 179–188, FRAGUAS, A., GONZÁLEZ REBOREDO y FIDALGO, X.A. (coord.), *Actas do Simposio Internacional de Antropoloxia in Memorian Fermin Bouza-Brey*, Consello da Cultura Galega.
- (1997): *Castilla y León, Imágenes de una Identidad. Notas para un manual de Etnografía*, Valladolid, Ámbito.
- (coord.) (1988): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos.
- DIRECCIÓN GENERAL DE BIENES CULTURALES (1988): *Plan General de Bienes Culturales*, Junta de Andalucía, Sevilla.
- ESCALERA, J. (1985.): «El patrimonio etnológico andaluz: Concepto, situación y perspectivas», *II Jornadas de Asesoramiento a Municipios*, Diputación de Córdoba (1985).
- (1993): «Espacios naturales-espacios sociales: Por un tratamiento integral del patrimonio ecológico-cultural de Andalucía [...]», pp. 11–17, GONZÁLEZ TURMO (coord.), *Parques naturales andaluces. Conservación y cultura*, Junta de Andalucía.
- ESTEVA, C. (1989): «Antropología, folclore e identidad cultural», pp. 15–23, MARCOS y RODRÍGUEZ BECERRA (eds.) *Antropología cultural de Extremadura*, Mérida, Asamblea de Extremadura.
- ESTÉVEZ, F. (1987): *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario, 1750-1900*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura. Museo Etnográfico.
- FABRE, D. (ed.) (1996): *L'Europe entre cultures et nations*, París, Maison des Sciences de l'Homme.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (1996): «El patrimonio etnológico en la práctica antropológica: de la iniciativa aislada al proteccionismo oficial», pp. 205–217, AGUILAR, E. (coord.) *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza.
- FIDALGO, X. A. y SIMAL, X. (coords.) (1997): «Patrimonio cultural de Galicia e Norte de Portugal», *Cadernos do Laboratorio Ouresan de Antropoloxia Social*, 6.
- FONQUERNE, Y. R. y ESTEBAN, A. (coords.) (1986): *Culturas Populares, Diferencias, divergencias y conflictos*, Coloquio Hispano-francés, Madrid, Casa de Velázquez. Universidad Complutense.
- GALVÁN, A. (1987): *Islas Canarias: Una aproximación antropológica*, Barcelona, Cuadernos Anthropos.
- GARCÍA, M.C. (1996): «Folclore, culture populaire et identité nationale en Catalogne», pp. 145–156, *Textures*, 2.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*, La Habana, Ediciones Casa de las Américas.
- (1990): *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GENERALITAT DE CATALUNYA (1993): «Llei de foment i protecció de la cultura popular i tradicional i de l'associacionisme cultural», DOGC, 1719-12-3-1993.
- (1993): *Inventari Etnològic de Catalunya* (Document de Treball), Barcelona, Generalitat de Catalunya (inédito).

- GÓMEZ GARCÍA, P. (1989): «La cultura popular en el último decenio», *Andalucía: diez años de cultura (1978-1988)*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- (1993): «Tendencias de la cultura popular andaluza en el último decenio», pp. 135–144, *El Folk-Lore Andaluz. Revista de Cultura Tradicional*, 10.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1990): «Elementos de identidade nos historiadores e etnógrafos galegos da primeira metade do seculo xx », pp. 215–230, GONZÁLEZ REBOREDO y FERNÁNDEZ DE ROTA (coords.) *Simposio Internacional de Antropoloxia. Identidadde e Territorio*, Santiago, Consello da Cultura Galega.
- GONZÁLEZ LEÓN, E. (coord.) (1997): «A modo de presentación: Antropología y Patrimonio Etnológico», pp. 83–85, *Dossier Patrimonio Etnológico. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 18.
- HOMOBONO, J. I. (1994): «Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaina (siglos XIX y XX)», pp. 119–164, HOMOBONO, J. I. (dir.) *La cuenca minera vizcaina. Trabajo, patrimonio y cultura popular*, Madrid, Feve.
- (1995): «Población, cultura popular y sociabilidad en Lutzana. Mirada etnológica sobre un barrio obrero del Barakaldo de entresiglos», pp. 123–144, *VVAA Lutzana*, Barakaldo.
- INIESTA, M. (1994): *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*, Lleida, Pagès editor.
- (1995): «Els referents internacionals del patrimoni etnològic», pp. 30–35, CALVO y MAÑÀ (eds.) *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- (1996): «El museógrafo como autor o tribulaciones del antropólogo metido a conservador del Patrimonio en los noventa», pp. 189–203, AGUILAR, E. (coord.) *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza.
- I JORNADES (1993): *I Jornades sobre Patrimoni Etnològic a les Terres de Ponent i a l'Alt Pirineu*, Lleida, Associació Catalana del patrimoni etnològic. Universitat de Lleida.
- JULIANO, D. (1986): *Cultura popular*, Barcelona, Anthropos.
- LEGISLACIÓN (1991): *Legislación sobre Patrimonio Histórico de Andalucía*, Textos Legales, 21, Sevilla, Servicio de Publicaciones y B.O.J.A.
- LIMÓN, A. (1981): «Sobre el Folklore», LUNA, M. (coord.) *Cultura Tradicional y Folklore*, Murcia, Editora Regional.
- LISÓN, C. (1968): «Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la historia de la antropología en España)», pp. 83-151, *Revista Española de la Opinión Pública*, 12.
- LOMBARDI, L. (1975): *Antropología cultural. Análisis de la cultura de las clases subalternas*, Buenos Aires, Galerna.
- LOMBARDI, L. (1978): *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Nueva Imagen.
- LUNA, M. (coord.) (1981): *Cultura tradicional y folklore*, I Encuentro en Murcia, Murcia, Editora Regional de Murcia.

- LLOP, F. (1994): «La protección del patrimonio etnológico en la Comunitat Valenciana», pp. 13–21, *Anuario Etnológico de Andalucía 1992/93*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- y PLATA, F. (1993): «El patrimonio etnológico desde la Administración Autonómica: Andalucía y Comunidad Valenciana», pp. 39–74, PRATS e INIESTA (coords.) *El Patrimonio Etnológico*, VII Congreso de Antropología, Tenerife, FAAEE/ ACA.
- LLOPART, D. (1991): «La salvaguarda i l'estudi del patrimoni etnològic», pp. 16-17, *Cultura*, 23.
- (1995): «La recerca patrimonial als museus etnològics», pp. 60–65, CALVO y MAÑÀ (eds.) *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- LLOPART, D.; PRAT, J.; PRATS, LL. (eds.) (1985): *La cultura popular a debat*, Fundació Serveis de Cultura Popular/ Alta-Fulla.
- MARCOS, J. (1986): «Etnografía y folklore en Extremadura», pp. 321–379, AGUIRRE, A. (ed.), *La antropología cultural en España*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- (1987): «El folklore o la ciencia de la cultura popular: consideraciones metodológicas», pp. 39–54, *El Folk-Lore Andaluz*, 1.
- (1995): *La construcción de la Antropología social extremeña (cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos)*, Cáceres, Universidad de Extremadura.
- (1997): «El Patrimonio antropológico (A propósito de la realidad cultural extremeña)», *Revista Murciana de Antropología*, 2.
- MARIÑO, X.R. (1984): *Cultura Popular*, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego.
- MARTÍ, J. (1996): *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*, Barcelona, Ronsel.
- MATAS, J.; BOVER, A. (1997): «Valoració del patrimoni cultural», pp. 19–28, *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana. Ponències*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- MINISTERIO DE CULTURA (1992): Reunión preparatoria de los textos de la ponencia y de las comunicaciones sobre cultura popular, Madrid, Ministerio de Cultura (inédito).
- MISSION DU PATRIMOINE ETHNOLOGIQUE (1993): *La Mission du Patrimoine Ethnologique*, Paris, Ministère de la Culture et la Francophonie.
- MORENO NAVARRO, A. (1984): «Acciones para la defensa del patrimonio cultural andaluz», pp. 505-512, RODRÍGUEZ BECERRA, S. (ed.) *Antropología cultural de Andalucía*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- MORENO, I. (1971): «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones», pp. 107–145, *Ethnica*, 1.
- (1981): «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1863–1890)», pp. 233–251, DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (dir.) *Historia de Andalucía*, vol. VIII, Madrid, Cupsa-Planeta.
- (1981): «Cultura tradicional y cultura popular en la sociedad moderna», pp. 69–83, LUNA, M. (coord.) *Cultura tradicional y cultura popular en la sociedad moderna*, Murcia, Editora Regional de Murcia.

- MORENO, I. (1981): «Folklore, cultura tradicional y cultura popular: hacia un replanteamiento teórico y metodológico», *Primer Congreso Iberoamericano de Estudios del Folklore*, Las Palmas de Gran Canaria.
- (1991): «Patrimonio etnográfico, estudios etnológicos y Antropología en Andalucía: Problemas y perspectivas», pp. 9–15, *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90*, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía.
- MOYA, B. (1985): «La cultura popular com a eina de dinamització cultural», pp. 105–122, *La dinamització a les àrees urbanes de nova creació*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- (1997): «La cultura popular com a espectacle», pp. 57–64, *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- OLIVER, M. (1991): «Patrimonio urbano e identidad», pp. 17–23, *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90*, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía.
- ORTIZ, C. (1987): *Luis de Hoyos Sainz y la antropología española*, Madrid, CSIC.
- (1988): «Folklore y franquismo», pp. 161–179, HUERTA, R. y ORTIZ, C. (eds.) *Ciencia y fascismo*, Madrid, Doce Calles.
- y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (eds.) (1994): *Diccionario histórico de la Antropología española*, Madrid, CSIC.
- PALOMAR, S. (1994): «La cultura popular i tradicional (o de quines parlem)», Dossier de la Jornada 176, *La Cultura Popular- Tradicional i l'acció local*, Barcelona, CERC/ Diputació de Barcelona.
- (1997): «Dinamitzar i que no es noti», pp. 29–38, *II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- PATRIMONIO ETNOLÓGICO. *El Patrimonio Etnológico. Concepto, presupuestos y propuestas*, I Congreso sobre el Patrimonio Cultural de Extremadura, Badajoz, Consejería de Cultura y Patrimonio, Junta de Extremadura.
- PÉREZ DE CASTRO, J. L. (1983): *Los estudios de folklore en Asturias*, Gijón, Ayalga ediciones.
- PÉREZ OUTEIRIÑO, B. (1997): «O proxecto de Lei do Patrimonio Cultural de Galicia», pp. 11–21, FIDALGO y SIMAL (coords.): <Patrimonio cultural de Galicia e Norte de Portugal>, *Cadernos do Laboratorio Ouresan de Antropoloxia Social*, 6.
- PÉREZ VIDAL, J. (1982): *Los estudios de Folklore Canario 1880-1980*, Madrid, Mancomunidad de Cabildos de las Palmas/ Ministerio de Cultura.
- PRAT, J. (1980): «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya», pp. 30-63, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1.
- (1985): «El folklore catalán: ¿ideología o ciencia?», pp. 110–120, *Actas del II Congreso de Antropología*, Madrid, Ministerio de Cultura.
- (1985): «Reflexiones críticas sobre la cultura popular», pp. 11–15, *Actas II Congreso Iberoamericano de Antropología*, Las Palmas.
- (1987): «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización», *IV Congreso de Antropología*, Alicante.
- (1990): «Folklore, cultura popular i nacionalisme a Catalunya», pp. 32–34, *Cultura*, 8.
- (1991): «Historia. Estudio introductorio», pp. 13–32, PRAT, MARTÍNEZ, CONTRERAS, y MORENO (eds.) *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.

- PRAT, J. (1992): *Antropología y etnología. Las ciencias sociales en España*, Madrid, Editorial Complutense/ Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid.
- (1993): «Antigalles, relíquies i essències: Reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural», pp. 122–131, *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 3.
- (1994): «Folklore», «Historiografía antropológica», ORTIZ y SÁNCHEZ GÓMEZ (eds.) *Diccionario Histórico de la Antropología Española*, Madrid, CSIC.
- PRATS, LL. (1980): «La transición del folklore a la etnografía en Cataluña. La obra de Ramón Violant i Simorra», pp. 104–120, *Ethnica*, 16.
- (1982): «Els precedents dels estudis etnològics a Catalunya. Folklore i etnografia (1853–1959)», pp. 20–27, *Ciència*, 15.
- (1985): «Sobre el caràcter conservador de la cultura popular», pp. 72–80, LLOPART, D., PRAT, J. y PRATS, LL. (eds.) *La Cultura popular a debat*, Barcelona, Alta-Fulla, Serveis de Cultura Popular.
- (1988): *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*, Barcelona, Edicions 62.
- (1993): «De les Primeres Jornades sobre Patrimoni Etnològic a l'Associació Catalana del Patrimoni Etnològic», pp. 5–13, *I Jornades sobre el Patrimoni Etnològic a les terres de Ponent i l'Alt Pirineu*, Lleida, Associació catalana del patrimoni etnològic. Universitat de Lleida.
- (1993): «El estudio y la gestión del patrimonio etnológico en España. El caso de Cataluña», pp. 151–163, PRATS e INIESTA (coords.) *El Patrimonio Etnológico*, VI Congreso de Antropología, Tenerife, FAAEE/ ACA.
- (1996): «Invention de la tradition et construction de l'identité en Catalogne», pp. 25–39, FABRE, D. (ed.) *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- (1996): «Antropología y patrimonio», pp. 294–299, PRAT, J. y MARTÍNEZ, A. (eds.) *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a C. Esteva- Fabregat*, Barcelona, Ariel.
- (1997): *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel.
- , LLOPART, D. y PRAT, J. (1982): *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions (1853–1980)*, Barcelona, Serveis de Cultura Popular.
- e INIESTA, M. (coords.) (1993): *El Patrimonio Etnológico*, VI Congreso de Antropología, Tenerife, FAAEE/ ACA.
- PUIG SAMPER, M. A. y GALERA, A. (1993): *La antropología española del siglo XIX*, Madrid, Instituto Arnau de Vilanova/ CSIC.
- QUERALT, M.C. (1996): «Sobre les definicions de cultura popular, de cultura tradicional i de patrimoni etnològic», pp. 5-6, *Museu del Montsià, Informatiu*, 35.
- RAMIS, A. (1989): «Antropología, patrimonio i identitat (Reflexions sobre colonització cultural)», pp. 17–20, *El Mirall*, 28.
- (1991): «Mallorca. La Cultura Popular», pp. 29–46, *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, tomo 10, Palma, Promomallorca.
- REVEL, J. (1986): «La culture populaire: sur les usages et les abus d'un outil historiographique», pp. 223–239, FONQUERNE y ESTEBAN (coords.) *Culturas Populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez. Universidad Complutense.

- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1987): «Origen y evolución del folklore en Andalucía», pp. 23–38, *El Folk-Lore Andaluz. Revista de Cultura Tradicional*, 1.
- (1987): «Etnografía y folklore en Extremadura. Aportaciones a la historia de la antropología cultural española», pp. 661-684, *Revista de Estudios Extremeños*, vol. monográfico.
- (1997): «Patrimonio cultural, patrimonio antropológico y museos de antropología», pp. 42–52, *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 21.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, X. (1990): «Institución e identidade cultural na etnografía galega decemónica», pp. 191–201, GONZÁLEZ REBOREDO y FERNÁNDEZ DE ROTA (coords.) *Simpósio Internacional de Antropoloxia. Identidade e Territorio*, Santiago, Consello da Cultura Galega.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, J. (1991): «La etnografía clásica de Galicia: Ideas y proyectos», pp. 99–111, PRAT, CONTRERAS, MARTÍNEZ y MORENO (dirs.) *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- ROMA, J. (1986): «Etnografía y folklore en Cataluña», pp. 161–183, AGUIRRE (ed.) *La antropología cultural en España*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- (1995): «L'activitat del patrimoni etnològic», pp. 40–43, CALVO y MAÑÀ (eds.) *De l'ahir... i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- ROMANÍ, O. (1985): «"Perquè els temps estan canviant...": Cultura popular i contracultura», pp. 100–109, LLOPART, PRAT y PRATS (eds.) *La cultura popular a debat*, Barcelona, Fundació Serveis de Cultura Popular/ Alta-Fulla.
- (1987): «Cultura, subcultura y contracultura», pp. 23–25, DIRECCIÓ GENERAL DE LA JOVENTUT (ed.) *Juventud 85, debate abierto*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- RONZÓN, E. (1991): *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*, Oviedo, Pentalfa.
- TODÓ, A. (1995): *La cultura populaire en Catalogne*, Paris L'Harmattan.
- TRIAS, S. (1981): «Aproximació a l'obra de l'Arxiduc Lluís Salvador», pp. 88–107, *Estudis Balearics*, 2.
- (1986): «Etnografía y folklore en Mallorca», pp. 213–240, AGUIRRE (ed.) *La antropología cultural en España*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- (1992): *Una historia de la Antropología balear*, Barcelona, Boixareu.
- VALLE, T. del (1981): «Visión general de la antropología vasca», pp. 123–147, *Ethnica*, 17.
- VELASCO, H. M. (1988): «El evolucionismo y la evolución del Folklore», pp. 13–32, *El Folk-Lore Andaluz*, 2.
- (1990): «El folklore y sus paradojas», pp. 123–144, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49.
- (1998): «El papel del Folklore y de la Cultura popular en la construcción del sentido de diferencia», pp. 337–356, GREENWOOD, D. J. y GREENHOUSE, C. J. (eds.) *Democracia y diferencia. Cultura, poder y representación en los Estados Unidos y España*, Madrid, UNED.

Aspectos simbólicos de las fiestas

I. Fiesta y símbolo

El símbolo, entendido en su definición tradicional de «cosa que está en lugar de otra o que representa a otra», es un elemento festivo por excelencia y son numerosos los trabajos de folcloristas, etnógrafos y antropólogos que así lo han destacado.

Los símbolos festivos, desde esta perspectiva, son abundantes, pues cualquier elemento de la naturaleza o de la cultura puede convertirse en símbolo por asociación con determinados significados más o menos permanentes. Las fiestas catalanas, a las que por ahora voy a restringirme, aparecen, en primer lugar, cuajadas de símbolos relacionados con los cuatro elementos naturales: la tierra, el fuego, el agua y, en mucha menor proporción, el aire. La tierra, señal de fertilidad, aparece como símbolo dominante en las dos grandes fiestas de solsticio: Navidad y San Juan, asociada, en ambos casos, con el fuego. Así, las hogueras —como símbolo del hogar y de la fertilidad vegetal, animal y humana— aparece en toda una serie de festividades de invierno, primavera y verano coaligadas con ideas de purificación y alejamiento de los espíritus malignos. Las cenizas del *tió* de Navidad y de las hogueras de San Juan se esparcían normalmente por los campos para reactivar ritualmente la feracidad de los mismos y asegurar el control de los hombres sobre las cosechas.

Parecidamente ocurre con el agua, símbolo asociado frecuentemente con el fuego, que en su figuración de rocío, agua de lluvia, de fuente o manantial, condensa ideas de fertilidad, purificación y descontaminación. El agua, como elemento imprescindible en un tipo de sociedad agraria, preside el ciclo de fiestas de verano. San Juan, San Pedro, San Cristóbal, Santa Cristina, Santos Abdón y Senén; Santo Domingo, San Lorenzo, San Roque y, sobre todo, San Magín, son, todos ellos, santos que presiden fiestas veraniegas asociados con el simbolismo del agua en una época en la que esta escasea y que por ello se torna aún más imprescindible y vital.

En íntima correlación con las significaciones que han cristalizado alrededor de la tierra, el fuego y el agua, hallamos los símbolos emanados del mundo vegetal, tales como el árbol, las flores, los frutos, las hierbas, etc. El árbol, en su significado de eje del mundo y asociado monótonamente con figuraciones de fertilidad y vida, aparece en el ciclo navideño —el generoso *tió* catalán, la fiesta del Pino de Centelles— y recorre el ciclo pascual (el simbolismo en torno a la cruz) para cristalizar en las fiestas del árbol de mayo y de primavera, en las que San Juan

—estoy pensando en san Juan de Gil— cerrarían el ciclo. Este simbolismo, eminentemente vegetal, viene matizado y reforzado por el papel que el laurel, el olivo o las palmas juegan en la festividad del Domingo de Ramos, el de las flores y, más concretamente, las rosas en Sant Jordi, para culminar en el Corpus y en las fiestas de las «enramades» de varias localidades catalanas. La creencia de atribuir propiedades mágicas a determinadas plantas o hierbas durante los días de Semana Santa o en la noche de San Juan corrobora la importancia del simbolismo vegetal en esta época del año.

En otros casos, el simbolismo hinca sus raíces en el mundo animal, ya sea este el real o el mítico. En Cataluña tenemos festividades presididas por diversos animales, como el conejo (*el conill d'Olot*), el oso (en los carnavales de Prats de Molló), el caballo o los animales de labor (para San Antonio con sus *tres tombs* y diversas caballadas), el buey (en el *Correbou* de Cardona y en diversos encierros de la zona tortosina), el águila (en la Patum de Berga) y en un progresivo desplazamiento hacia la mitología encontramos de nuevo al caballo (en la danza *dels cavallets* de Sant Feliu de Pallarols y en la ya citada Patum), las «mulasses» y «cucaferes» (tarascas) de Berga, Vilafranca, Reus y Tortosa. En otros casos, el simbolismo del reino animal adopta otras modalidades, que convierten a ciertas especies comestibles en platos indispensables de claro sabor eucarístico para un determinado día de fiesta. El gallo o el pavo para Navidad, el cabrito para Pascua y el cerdo en distintas fiestas de otoño, invierno y primavera—destacando el jueves Lardero o *dijous gras*— son buenas muestras de ello, como también lo son otros alimentos, tales como las castañas (Día de Todos los Santos y Fiesta de los Difuntos), los huevos, símbolo —parece que universal— de vida y resurrección, y que se manifiesta con todo vigor durante las celebraciones pascuales, y una infinidad de tortas, buñuelos, dulces, roscas y demás golosinas asociadas con festividades concretas.

Una nueva forma de simbolización se realiza a través de la dramatización de hechos míticos, pseudohistóricos o históricos. En esta dirección destacan copiosos ejemplos de representaciones populares que, por analogía, rememoran el nacimiento de Cristo (belenes, pesebres vivientes, *pastorets*) o el drama de la Pasión (procesiones, autos sacramentales, misterios y pasiones representadas y protagonizadas por la gente del pueblo en muchas localidades de Cataluña). Una forma impresionante de simbolizar mediante personificaciones concretas las nociones del paso del tiempo y de la inevitabilidad de la muerte, la hallamos en la *Dança de la Mort*, de Verges, en la que cuatro esqueletos portadores de los emblemas relacionados con la caducidad de la vida (la guadaña, el reloj del tiempo, el polvo y la bandera de la muerte) bailan al son de un tambor, que monótonamente toca un quinto esqueleto. No todas las simbolizaciones son tan macabras. En el polo opuesto —simbolizando el hedonismo y las ganas de vivir— está la personificación de Carnaval, familiarmente el «Rei de Carnestoltes» que con su gordura, comicidad y despreocupación por todas las normas socialmente establecidas proclama el carácter dionisiaco de las fiestas que preside y de las que es símbolo dominante. Al monigote de Carnaval sucede la figura de la Vieja Cuaresma, cadavérica, vieja y delgada, que lleva un bacalao en una mano y un cesto de verduras en otra, signo claro de ayunos, abstinencias y mortificaciones carnales y espirituales. Otras personificaciones que permiten identificaciones simbólicas serían, por ejemplo, los pastores, el recién introducido Papa Noel, los pajes y los reyes magos, típicos, todos ellos, del ciclo navideño.

La historia popular proporciona, igualmente, elementos susceptibles de devenir símbolos. Así, los *armats y manaies*, es decir, los soldados romanos que acompañan los cortejos de Semana Santa, las danzas de moros y cristianos, o bien las distintas danzas del Pirineo, que podemos ejemplificar en el *Ball dels Pabordres* de Sant Joan de les Abadesses o en la *Gombrenyesa* (de Gombren), danzas ambas que en el decir de los expertos simbolizan el derecho de pernada que los feudales de la Cataluña Vieja exigían a sus vasallos y siervos.

Los ejemplos podrían ser multiplicados indefinidamente o casi. Es bien sabido cómo el simbolismo recorre tanto los caminos de lo sensorial como los de la vida intelectual, impregnando lo que el hombre dice, piensa o hace, por lo que son pocas las realidades que se le escapan. Hay comportamientos marcadamente simbólicos (el entierro de la sardina, por ejemplo, o bien el dejar un sitio libre en la mesa durante la Navidad); músicas o ruidos de idéntico signo (los sonidos producidos por las *matracas* y *garreus* en Semana Santa o bien las zambombas navideñas), trabucazos y fuegos de artificio para alejar a los malos espíritus, luchas de ángeles y demonios, que simbolizan el permanente enfrentamiento entre el bien y el mal, el simbolismo de los colores, etcétera.

II. La fiesta como lenguaje simbólico

Sin embargo, no voy a seguir por este camino, pues no me interesa tanto destacar los símbolos o signos en torno de los cuales giran determinadas fiestas, a pesar de la multiplicidad de significados de amplia referencia intelectual y emocional que puedan tener para los miembros de una determinada cultura, sino que voy a considerar que las fiestas son, en sí mismas y por sí mismas, un síndrome simbólico global en el que se ritualizan actitudes, cualidades, valores, fenómenos sociales, etc., en un todo estructurado y coherente.

Esta orientación, explicitada en diversos trabajos de Leach, Turner, Geertz y otros antropólogos, es la que intentaré seguir. Las fiestas, así consideradas, se nos presentan como un fenómeno esencialmente expresivo y simbólico que ha cristalizado en un conjunto estructurado de signos, señales, indicadores y símbolos perfectamente integrados en un código comunicativo que constituye un lenguaje o metalenguaje. Este lenguaje tiene sus propias reglas, que funcionan inconscientemente, como las reglas del lenguaje hablado y escrito, y el hecho de que sean utilizadas intuitivamente no significa, en absoluto, que no existan.

La primera vez que comprendí claramente (y en mi propia carne) el cómo las fiestas constituyen un código comunicativo, que funciona a un nivel no consciente, fue en la Romería del Rocío, que cada año se celebra por Pentecostés en el municipio de Almonte (Huelva) y a la que asistí con varios compañeros antropólogos el año pasado. Allí, todo nos resultó extraño, como si entráramos en un mundo que se regía por una lógica que nos era desconocida. Nos extrañó, de entrada, el marco físico donde se celebraba la festividad religiosa, más parecido en nuestra óptica a un pueblo del Oeste americano que a un santuario mariano. (Téngase en cuenta que todos o casi todos los santuarios marianos catalanes en donde se celebran las romerías y *aplecs* están situados en las cimas de las montañas, mientras que El Rocío es una zona llana de marismas).

Durante cuatro días con sus respectivas noches deambulamos continuamente por el pueblo, un poco ebrios (pues la gente, sin conocernos de nada, nos invitaba a beber continuamente y habría sido de mal gusto no aceptar), en medio de jinetes y amazonas que solamente descabalgaban de sus caballos para bailar «sevillanas». La música de tambor, de castañuelas, de flauta y de cañas era obsesiva al principio y, una vez acostumbrados, se nos convirtió en una especie de música de fondo permanente que nos acompañaba con igual intensidad a las doce de la mañana que a las cinco de la madrugada. El calor, el polvo, las tonalidades de la luz, el ruido, el vestuario, los rostros marcados por la falta de reposo y por el vino que continuamente se engullía daban al espectáculo un aire fantasmagórico e irreal, que aumentaba al caer la noche su fascinación.

Otros aspectos que nos chocaron, como ajenos que éramos en aquel universo lúdico-religioso, se referían a la marcada estratificación social que uno podía observar. A la romería, además de las 52 hermandades de distintos pueblos que habían llegado al santuario con sus caballos, carros guarnecidos y tirados por bueyes o mulos, con sus estandartes y sin pecados, recorriendo en muchos casos caminos de hasta 60 kilómetros, asistían desde los representantes más conspicuos de las grandes familias oligárquicas andaluzas hasta los más míseros jornaleros eventuales. Las diferencias de clase, además de resultar obvias, eran remarcadas ostentosamente en las cabalgaduras, vestidos, comida, bebida, alojamiento, actitudes, etcétera.

La hospitalidad, en otro registro de percepciones, era excepcional: en los campamentos improvisados o en las casas entrábamos sin conocer a nadie e inmediatamente los anfitriones nos invitaban a comer y beber hasta la saciedad.

Entremezclados e imbricados con el conjunto festivo-ritual nos llamaban la atención otros aspectos latentes de la fiesta, que intuíamos que estaban relacionados con la normativa sexual, religiosa, o bien con la escala de valores y la cosmología. ¿Por qué todo nos resultaba tan poco familiar y nos causaba extrañeza, mientras que los autóctonos se movían en el ambiente como pez en el agua? Pues, simplemente, porque a nosotros nos faltaba conocer las reglas o constantes gramaticales de toda aquella estructura festiva-ritual, mientras que ellos la dominaban a la perfección. Nunca he notado una sensación similar al asistir a una fiesta catalana, ya fuera para participar en ella o para estudiarla. Lógicamente, me he sorprendido en más de una ocasión al observar elementos lúdicos o festivos que desconocía, pero, por muy ignorados que me fueran con anterioridad, siempre eran más fácilmente encajables, por empatía o por lo que fuera, en el código inconsciente y colectivo que los catalanes —y yo por serlo— tenemos respecto de lo que es una fiesta.

Si lo anteriormente dicho es cierto, las características que Leach (1978) atribuye a los signos en general, pueden ser perfectamente válidas para los signos lúdicos y festivos en particular, es decir, los signos no se presentan nunca aislados; un signo es siempre miembro de un conjunto de signos contrastados que funciona dentro de un contexto cultural específico y solo la combinación de unos signos con otros nos transmite información. Podemos dar un paso más indicando cómo las diversas sociedades exteriorizan a través de sus fiestas (al igual que lo hacen a través de sus mitos y ritos) la concepción que tienen de estas y de sus relaciones con la naturaleza y con los seres humanos pertenecientes al grupo o ajenos a él. Igualmente, las fiestas aportan información o, mejor dicho, traducen la percepción que la sociedad tiene de sus relaciones jerárquicas, de oposición o de complementariedad.

Este planteamiento teórico implica que las fiestas, independientemente de sus funciones sociales, son un intento de ordenar el mundo y de aplicar sobre el caos de los datos sensibles un orden que explique, aunque sea a nivel subconsciente, determinadas realidades mediante el símbolo y el rito, teniendo en cuenta que cada sociedad solo ritualiza lo que es fundamental para su reproducción social (Dolores Juliano, 1980).

III. De qué nos hablan las fiestas

Si las fiestas son un código comunicativo, es decir, constituyen un lenguaje, podemos preguntarnos ahora: ¿De qué nos hablan las fiestas? Pienso que las fiestas nos informan de todas aquellas realidades fundamentales para cualquier cultura y que abarcan desde los aspectos ecológicos e históricos hasta los expresivos, estéticos o religiosos, pasando por los económicos, sociales y políticos. Intentaré mostrarlo a partir de los trabajos que conozco de antropólogos que han estudiado el síndrome de la fiesta en el Estado español, sin ánimos ni pretensiones de ser exhaustivo.

a) *Tiempo y espacio.* Las nociones de tiempo y espacio, como realidades culturales directamente relacionadas con las fiestas, son aspectos que, explícita o implícitamente, han sido considerados por todos los estudiosos de nuestras fiestas. El carácter cíclico de estas es un rasgo tan fundamental, que ha generado diversas reflexiones acerca del origen sincrético de muchas fiestas populares españolas en las que se entremezclan elementos procedentes del calendario lunar y solar, del año litúrgico y del ciclo agrícola, al igual que de los calendarios históricos de los celtas y de los romanos. Trabajos claramente orientados en esta dirección serían los de Julio Caro Baroja (1979, 1979 a), los de Josefina Roma (1972, 1980), los de Nina Epton (1976), Dolores Juliano (1980), Jesús Contreras y yo mismo en nuestro análisis de los elementos temporales que subyacen en el calendario festivo catalán (1979), etc. Josefina Roma, siguiendo a Claude Gaignebet, ha mostrado cómo la periodización de cuarenta días, que parece regular las grandes festividades populares, se correlaciona con el calendario lunar, con el ciclo de fertilidad de la tierra y con el ciclo de fertilidad en el mundo humano y el reino animal. En cambio, el énfasis puesto por Carmelo Lisón (1971) y por Ramón Valdés (1976) correlaciona claramente el calendario festivo con el ecológico y este con lo que Valdés denomina el calendario del hambre.

Casi todas las fiestas requieren la preparación del espacio física, es decir, el marco o escenario (sea este el mismo pueblo, un prado, una plaza, unas calles concretas, una ermita, etc.) donde va a celebrarse la fiesta. Dicha preparación se consigue normalmente mediante la limpieza y la ornamentación del espacio interno y externo, o bien mediante la selección de un lugar ya previamente dotado de unas características simbólicas especiales. La limpieza física, además de la vertiente que podríamos calificar de higiénica, posee un claro sentido de «descontaminación» en el sentido pleno de la palabra. Si utilizamos la terminología de Mary Douglas (1973), podemos señalar cómo la limpieza física ofrece el paradigma para la purificación ritual, es decir, permite la entrada a un nuevo dintel, el espacio «sagrado» de la fiesta. Creo que ha sido Oriol Romaní quien, en un análisis inédito sobre la Romería del Rocío (1979) ha percibido con mayor agudeza los estados liminales y ritualmente significativos que pueden

traducirse en la sacralización del espacio festivo. Otros estudiosos que han destacado la importancia del escenario festivo son Joan F. Mira (1976), Enrique Luque (1976), Alberto Galván (1980) y James Fernández (1976).

b) *Aspectos tecnológicos y económicos*. Mientras los primeros —los tecnológicos— han sido, que yo sepa, poco estudiados, los segundos, es decir, los aspectos económicos, han sido reseñados mayoritariamente. Como es bien sabido, la fiesta lleva aparejada una serie de esfuerzos técnicos. Ahora bien, mientras la esfera tecnológica posee en la vida cotidiana unas características directamente relacionadas con la transformación de la naturaleza, cuando se relaciona con la fiesta adquiere nuevos significados. El caballo, el buey y el mulo, por ejemplo, animales de labor que sirven para ir al campo y acarrear productos, adquieren, una vez engalanados y uncidos a un carro o carreta decorada, nuevos significados; la indumentaria, que sirve para cubrir el cuerpo y protegerlo del frío, cuando se transforma en indumentaria festiva adquiere, igualmente, nuevas connotaciones y lo mismo cabría decir del disfraz, el hábitat, las comidas, la utilización especial del fuego (velas, cirios, cohetes, etc.) y del más o menos amplio muestrario tecnológico que interviene en toda fiesta. Es, pienso, precisamente a través de la manipulación tecnológica cómo las distintas sociedades consiguen los efectos estéticos que arrojan sus fiestas, mediante el cambio cualitativo de objetos primariamente técnicos y cotidianos que trascienden su función.

La segunda variable —la económica— de la fiesta ha sido, como indicaba anteriormente, ampliamente reseñada. El cómo las fiestas implican ahorro, gastos, regalos, generosidad, reciprocidad, intercambio, hospitalidad, movilidad de bienes, ostentación, redistribución, derroche, rivalidad económica y *potlatch*, entre otros comportamientos y actitudes económicas, ha sido un aspecto analizado, como lo ha sido también el hecho de destacar las íntimas relaciones entre ferias y fiestas, actividades económicas primarias (agricultura, ganadería, pesca) y fiestas y, en definitiva, las estrechas relaciones que la fiesta expresa sobre las esferas tecnológicas y económicas en un determinado contexto cultural y en su peculiar lenguaje simbólico.

c) *Aspectos sociales y políticos*. Las fiestas hablan el lenguaje de la ecología y la historia, así como de la tecnología y la economía, lo que nos proporciona el paradigma para entender la estructura social y política de la sociedad en la que se dan. Lisón (1977), tras estudiar algunas fiestas hispánicas, ha señalado los rasgos de integración/separación o inclusión/exclusión a partir de diversos marcos sociales, como pueden ser la familia, la aldea, la parroquia, el municipio, etc., y los rasgos de identidad/foraneidad ritualizados en el lenguaje de la fiesta. Valdés (1976), por su parte, ha indicado cómo la fiesta y la comida en común son un canal de primer orden para superar la insolidaridad que estructuralmente se deriva del modo de producción doméstico típico de las caserías asturianas. Contreras y yo mismo (1979) hemos escrito acerca de las fiestas familiares y domésticas, de las comunales y locales, de las comarcales e intercomarcales, así como de las que se integran en los marcos más amplios de la nación o del Estado. Mira (1976) ha estudiado, igualmente, aspectos sociales de integración/separación en Castellón; J. Maestre Alfonso (1975) ha indicado rasgos similares en diversas fiestas de toda la geografía estatal y Nina Epton (1968), Alberto Galván (1980), Isidoro Moreno (1972), Salvador Rodrí-

guez (1978) y otros que seguramente olvido han hecho lo mismo en sus análisis respectivos, desde enfoques complementarios.

Con todo, la fiesta no solo es expresión de igualitarismo. Salvador Rodríguez (1978), David Gilmore (1975) y Henk Driessen (1979) han mostrado de qué manera determinadas fiestas andaluzas (el Carnaval, sobre todo) constituyen elementos de cohesión y reforzamiento de la conciencia de clase proletaria en una estrategia de enfrentamientos entre clases sociales dentro de un contexto marcadamente jerárquico y estratificado.

Desde otras perspectivas similares, la inversión y permisividad, que caracteriza a determinadas estructuras festivas, es no solo sintomática de la estructura social, sino un intento de superar, mediante comportamientos simbólicos concretos y específicos, las limitaciones impuestas por el *statu quo*. Las prohibiciones frecuentes (estoy pensando de nuevo en los Carnavales), que ciertas fiestas han sufrido, es el síntoma más claro del carácter revolucionario que el poder atribuye a la representación que ciertas clases sociales, a través de la fiesta, muestran sobre ellas mismas y sus relaciones con las demás.

La fiesta nos informa, parecidamente y a través de mecanismos variados, de la percepción que cada sociedad posee acerca de los roles sociales por sexo, edad, clase social, situación matrimonial, etc., negando o reforzando papeles lúdicos y marcando, asimismo, los canales adecuados de participación de los diferentes grupos sociales (hay fiestas de mozos, de casados, de hombres, de mujeres, de niños, etcétera).

Por último, y dentro de lo que vengo llamando aspectos sociopolíticos de las fiestas, me gustaría señalar el papel de identidad étnica que juegan o pueden jugar dentro de su contexto determinadas fiestas. El caso catalán ha sido estudiado por Joan Frigolé (1980) y Jesús Contreras (1978) y a sus trabajos me remito, suponiendo (a pesar de que solo conozco un ejemplo estudiado por Alberto Galván y centrado en una fiesta canaria) que existirán festividades de marcada significación política, étnica y nacional en las distintas nacionalidades que integran el Estado español, como el *Aberri Eguna* (vasco), *l'Onze de Setembre* (catalán) o el *Día de la Patria Galega*, de los que desconozco análisis concretos.

d) *Aspectos ideológicos y de cosmovisión*. Las fiestas, para concluir esta rápida visión, son, finalmente, uno de los marcos o escenarios ideales en los que cada sociedad proyecta sus valores, pautas, actitudes y patrones de conducta estereotipados y ritualizados. En unos casos, los valores giran en torno a polaridades universales, como pueden ser mundo natural/mundo sobrenatural, vida/muerte, profano/sagrado y los sistemas de mediación para superar estas dicotomías; en otros, la fiesta constituye una reafirmación de los valores etnocéntricos frente a los valores supuestos o reales de los demás; en un tercer caso, las fiestas mezclan e imbrican valores impuestos (sean estos de origen religioso o político) con otros más espontáneos y nacidos en el propio seno de la comunidad. Así, la fiesta puede reflejar conflictos, ansiedades, traumas sociales e históricos en una compleja configuración simbólica, pero que siempre, aunque sea de forma indirecta, refleja una determinada concepción del mundo.

En resumen, la fiesta es el espectáculo que un pueblo se da u ofrece a sí mismo, viéndose y participando en los actos lúdicos y festivos (Valdés, 1979). Ahora bien, este espectáculo puede obedecer a dos postulados u orientaciones distintas: cuando la fiesta es un «modelo de

la realidad» (es decir, cuando refleja con una relativa fidelidad la concepción cultural que una sociedad tiene de sí misma) y cuando la fiesta se presenta como un «modelo para la realidad» (o sea, cuando lo que se refleja a través de la fiesta no es tanto lo que la sociedad es o cree ser, sino lo que cree que debería ser o le gustaría ser).

Pienso que todas las fiestas están colocadas en mayor o menor grado entre estos dos polos, por cuanto el simbolismo que estructura el síndrome festivo es, por naturaleza, ambiguo, dotado de múltiples sentidos, y, por consiguiente, también de un amplio referente que engloba tanto las realidades colectivas como los deseos de idéntico signo.

IV. Símbolo e interpretación

Voy a recapitular, ahora, el hilo de mi exposición: he empezado hablando de los símbolos, entendidos en su significación tradicional de cosas que significan o están en lugar de otras y cómo estas cosas, que no sabemos exactamente qué son, aparecen con frecuencia en las celebraciones festivas y lúdicas. A continuación, he indicado la posibilidad de analizar los signos y símbolos, no de forma fragmentaria, sino desde una perspectiva comprensiva y holística en la que se considere que el síndrome festivo es un fenómeno esencialmente simbólico. En esta dirección he reseñado cómo las fiestas hablan el lenguaje de la ecología, de la historia, de la tecnología, de la economía, de la sociedad, de la política y de la ideología. Pero, a pesar de hablar de este lenguaje lo hacen de una forma peculiar, ambigua y eminentemente simbólica también, por cuanto las fiestas no son necesariamente un fiel reflejo mecánico de estas realidades, sino que entremezclan la doble constante de ser modelos de la realidad con la de ser modelos para la realidad. De todo ello podemos inferir, siguiendo a Godelier (1976, 35), que: «Lo visible es una realidad que disimula otra más profunda y oculta, cuyo descubrimiento es el objetivo exacto del conocimiento científico».

Esto implica la necesidad de desvelar el significado profundo de las fiestas a través de un trabajo de descodificación, que resultará más eficaz cuanto mayor sea el conocimiento de que se disponga de los distintos niveles constitutivos de una sociedad, ya que estos funcionan de manera interrelacionada. (Dolores Juliano, 1980).

Sin embargo, esta necesidad de desvelar el significado profundo de las fiestas conlleva una serie de problemas metodológicos y hermenéuticos relativos también a la interpretación del simbolismo en general, tal como ha señalado Dan Sperber (1974). Siguiendo a este autor la pregunta acerca de ¿qué es la fiesta? podría tener una triple contestación:

- a) La fiesta es un modelo cultural cuya significación está escondida y forma parte de un saber críptico, solo accesible a los expertos e iniciados (Turner).
- b) La fiesta forma parte de un saber inconsciente y universalmente compartido, que solo puede ser desvelado recurriendo a las técnicas psicoanalíticas al uso (Freud).
- c) La fiesta es un modelo intuitivo de gran vaguedad, que organiza los elementos simbólicos sin explicarlos (Lévi-Strauss).

¿Cuál de las tres contestaciones es la correcta? Lógicamente no lo sé, a pesar de que pueda tener mis preferencias por una u otra. Además, el problema que la hermenéutica de la fiesta plantea no carece, ni mucho menos, de importancia.

Antes me refería a la experiencia que tuvimos tres compañeros antropólogos en El Rocío. Si bien la experiencia festivo-ritual fue idéntica, la descripción e interpretación de esta, que posteriormente nos comprometimos a elaborar por escrito, difería sustancialmente. ¿Qué había ocurrido? Pienso que cada uno de nosotros habíamos hecho nuestra particular lectura del síndrome festivo, lo cual me permite sugerir las siguientes reflexiones:

1. Ningún científico social mira la fiesta (o la realidad) con ojos vírgenes. La ve a través de un equipo definido de técnicas, métodos, teorías y modos de pensar.
2. Si bien existen un número limitado de enfoques, diríamos escolásticos, generales, las variaciones interpretativas personales e idiosincráticas son prácticamente ilimitadas. Así, cada estudioso aporta su propia y personal lectura del síndrome festivo y simbólico. No es infrecuente, además, que dichas lecturas rebasen ampliamente el campo de «lo científico» para incorporar distintas intuiciones subjetivas, enmascaradas, con mayor o menor habilidad, por un supuesto rigor científico.
3. El apego consciente o inconsciente de cada estudioso a sus *a priori* preconcebidos (y valga la redundancia) es tal que son pocos los que se resisten a manipular la información disponible, o bien, y más disimuladamente, a enfatizar solo aquellos aspectos de la fiesta que interesan para probar determinadas hipótesis silenciando sistemáticamente aquellos otros que no encajan, falsean o neutralizan los puntos de partida. De esta forma, cada investigador «ve» en la fiesta lo que desea ver y evade tratar lo que desea evadir.

Estos puntos, que podrían ser ampliados con otros similares, nos llevan a todos hacia una misma dirección: la fragilidad de nuestras interpretaciones. Por ello, pienso que es posible inferir la absoluta necesidad de una información etnográfica clara, exhaustiva, rigurosa y contrastada como único medio para escapar, por lo menos parcialmente, de los peligros de interpretación a los que estamos expuestos.

Una última reflexión para finalizar, y continuando con el ejemplo de El Rocío. Al cabo de un tiempo y después de haber cotejado y discutido los materiales, presentamos una comunicación en un congreso acerca del simbolismo sexual que a nuestro entender estaba latente en toda aquella estructura festivo-ritual. Nuestra interpretación dividió claramente al auditorio. Mientras unos consideraron que la interpretación que proponíamos no solo era heterodoxa y blasfema (hablábamos de una configuración claramente incestuosa) y que habíamos confundido el erotismo con la espiritualidad andaluza, otros (mujeres, sobre todo), nos felicitaron por haber dado en el clavo en lo que hacía referencia a la estructura latente real de la fiesta, aunque ello causara escozor y desagrado a muchos.

Si diversas interpretaciones de una misma fiesta son posibles por parte del antropólogo, si diversas interpretaciones son posibles por parte de los que han participado o participan en una misma fiesta, solo nos resta concluir que el síndrome simbólico festivo como objeto de estudio es un punto de partida y no un punto de llegada como durante mucho tiempo se ha pretendido.

Bibliografia

- CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*. Taurus. Madrid, 1979.
- *La estación de amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*. Taurus. Madrid, 1979.
- CONTRERAS, Jesús: «Les festes populars a Catalunya com a manifestació de la identitat catalana. A: *II Encontre de Ciències Socials dels Països Catalans*. Ciutat de Mallorca, 1978.
- y PRAT, Joan: *Les festes populars*. Dopesa. Barcelona, 1979.
- DOUGLAS, Mary: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI de España Editores. Madrid, 1973.
- DRIESSEN, Henk: «Religion and politics: Religious brotherhoods and class in an Andalusian town». *Paper prepared for the Conference on Religion and Religious Movements in the Mediterranean Area*. Amsterdam, 1979.
- EPTON, Nina: *Spanish Fiestas*. Cassell. Londres, 1968.
- «Reflexiones sobre los símbolos de las fiestas españolas». En: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976.
- FERNÁNDEZ, James y FERNÁNDEZ, Renate L.: «El escenario de la romería asturiana». En: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976.
- FRIGOLÉ, Joan: «Inversió simbòlica i identitat ètnica: una aproximació al cas de Catalunya». En: *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*. Barcelona, 1980.
- GALVÁN, Alberto: *Ritos, fiestas y creencias*. Compañía Internacional Editora, S. A. 1981.
- GILMORE, David: «Carnaval in Fuenmayor: Class, conflict and social cohesion in an Andalusian town». En: *Journal of Anthropological Research*, n.º 32. 1975.
- GODELIER, Maurice: *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*. Anagrama. Barcelona, 1976.
- JULIANO, Dolores: *Aproximación estructuralista a un sistema de romerías del Vallés*. Mimeografiado. 1980.
- LEACH, Edmund: *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI de España Madrid, 1978.
- LISÓN, Carmelo: *Antropología Cultural de Galicia*. Siglo XXI de España Editores. Madrid, 1971.
- *Invitación a la Antropología Cultural de España*. Adara. La Coruña, 1977.
- LUQUE, Enrique: «Las crisis de las expresiones populares en el culto religioso: examen de un caso andaluz». En: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976.
- MAESTRE, Juan: «Modernización y cambio en la España Rural». *Cuadernos para el Dialogo*. Madrid, 1975.
- MIRA, Joan F.: «Toros en el Norte valenciano: notas para un análisis». En: *Temas de Antropología Española* (Ed. C. LISÓN). Akal. Madrid, 1976.
- MORENO, Isidoro: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Siglo XXI de España Editores. Madrid, 1972.
- PRAT, Joan y CONTRERAS, Jesús: *Les festes populars*. Dopesa Barcelona, 1979.
- RODRÍGUEZ, Salvador: «Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas». En: *Home-naje a Julio Caro Baroja*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1978.

- ROMA, Josefina: «Derivaciones del Carnaval pirenaico a lo largo de los valles longitudinales». En: *Ethnica*. CSIC. Barcelona, 1972.
- *Aragón y el Carnaval*. Guara Editorial. Zaragoza, 1980.
- ROMANÍ, Oriol: *Mitos sexuales. El Rocío*. Mimeografiado. 1979.
- ; COMELLES, Josep M.^a, y PRAT, Joan: «Algunos aspectos sobre el honor sexual y la virginidad en la romería del Rocío». *IV Jornadas Mediterráneas de Sexología*. Barcelona, 1979.
- ROMANÍ, O.; COMELLES, J.M.; PRAT, J.: «Niveles de intercambio sexual en fiestas populares y religiosas: el caso de la Romería del Rocío en la Baja Andalucía». En: J.M. FARRÉ, M. VALDÉS, E. MAIDEU (eds.) *Comportamientos sexuales*. Fontanella, Barcelona, 1980.
- SPEERBER, Dan: *Le symbolisme en general*. Hermann. Paris, 1974. (Hay trad. castellana en Promoción Cultural Planeta.)
- VALDÉS, Ramón: «Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del Occidente astur». En: *Temas de Antropología Española* (Ed. C. LISÓN). Akal. Madrid, 1976.
- «Teatro y fiestas populares». En: *Extra Ajoblanco*, n.º 13. 1979.

Identidades: una perspectiva antropológica

La aparición del concepto de identidad en las ciencias sociales es tardía y no será hasta finales de los años 60 del siglo xx cuando se utiliza por primera vez (cf. F. Barth *Los grupos étnicos y sus fronteras*, 1969). En los setenta, C. Lévi-Strauss (1977) y R. Cohen (1978) lo retoman y, en los últimos treinta y cinco años, se ha convertido en uno de los conceptos estelares de la reflexión antropológica; también en un concepto paraguas que lo cobija todo (o casi todo).

Aquí, y a modo de definición operacional, entenderé la identidad como «aquel principio, categoría, atributo o mecanismo de clasificación social, que determina el lugar que ocupan los individuos y los grupos en su universo global». De esta forma, gracias a las marcas identitarias y a la aplicación de sistemas de afiliación o exclusión, podemos definir y situar el *yo* y el *tú*, el *nosotros* y el *vosotros* (o *ellos*) en el complejo mundo de interacciones biológicas, sociales, culturales o simbólicas en las que estamos insertos. Dicho de forma similar: mediante la identidad, entendida siempre como mecanismo o proceso clasificatorio (o autoclasificador), definimos el *who is who*, individual y colectivo, a partir de imágenes culturales ya existentes y de modelos referenciales previos.

Ejes y constantes de la identidad: las identidades primordiales

En primer lugar, presentaré las identidades que calificaré de primordiales¹ —familiar, local, étnica y nacional— para, a continuación, abordar las transversales: género, edad, clase, identidad profesional y religiosa.

a) *Identidad familiar*

La cría humana, a diferencia de otras especies animales, nace en un estado de absoluta indefensión y para sobrevivir necesita de los demás, de los otros. Estos otros más allegados constituyen aquello que en todas las culturas se conoce como la *familia*; es decir, aquella institu-

¹ La primera versión de este artículo fue preparada para el seminario de un grupo de investigación dirigido por la psicoanalista Inés Tomás. El proyecto global llevaba por título NOS-ALTRES. *La construcció del subjecte*. Posteriormente y, por encargo del *Tradicionari* (vol. x, *La cultura popular a l'inici del segle XXI*) elaboré junto con Dolors Comas d'Argemir una ponencia titulada: *Cultura Popular i Identitat*, desglosada en dos artículos (véase bibliografía final).

ción que acoge, protege y permite sobrevivir al *infans*, además de otorgarle un nombre propio y de situarlo en una red de relaciones de parentesco, dando visibilidad social al pequeño ser que ha llegado al mundo.

También todas las sociedades humanas distinguen dos grandes categorías de parientes: los *consanguíneos* —padres y hermanos—, que lo son en virtud del principio de filiación, y los *afines* —suegros y cuñados—, que lo son por alianza. Hace años, David M. Schneider (1969) escribió un artículo seminal sobre el tema «Kinship, Nationality and Religion in American Culture: toward a definition of Kinship», que diseña bien la constelación simbólica sobre el parentesco norteamericano y, claro está, también sobre el europeo del cual aquel deriva.

Según esta concepción, los verdaderos parientes son aquellos que lo son por «naturaleza» (es decir, por la existencia de una relación sexual que se constituye como *fons et origo* de la filiación entre descendientes) y que se fundamenta en la pertenencia a la misma sangre y, por extensión, a la misma carne. La otra gran categoría de parientes —los que lo son por alianza, es decir, un vínculo legal, artificial y no natural, derivado de un contrato matrimonial— difícilmente pueden ser equiparados a los primeros. En efecto, los segundos, los llamados parientes políticos —en inglés, *in law*— lo son, como indica su nombre, por ley, pero entre la naturaleza y la ley (los dos órdenes básicos que según esta concepción fundamentan el parentesco), el de la naturaleza es claramente superior al orden que imprime la ley.

De cualquier forma, el parentesco en general constituye un modelo en el que confluyen ideas de unidad —la unidad de aquellos que comparten la misma sangre y están unidos por el amor— y cuyos símbolos, según Schneider, proporcionan una relación difusa, de solidaridad perdurable o como él dice: «they provide for relationships of diffuse, enduring solidarity» (*op. cit.*, 1969: 120).

En otro orden de cosas, es en el seno del hogar, de la casa compartida con padres y hermanos, donde tiene lugar la primera socialización, en la que el *infans* aprende a hablar, a comportarse en su cotidianeidad y, en definitiva, a leer la realidad y el mundo que le rodea. La socialización es una forma de domesticación (*domesticar*, etimológicamente, es una forma de convertir en casero, en doméstico, un cimarrón, o sea un animal salvaje no sometido a ley y orden). Fundamentalmente, la socialización consiste en el aprendizaje y posterior interiorización de lo que Clifford Geertz (1990) denomina *ethos* y *visión del mundo*. El *ethos* incluye el carácter, el tono y la calidad de vida, y también los aspectos morales y estéticos de una determinada cultura; mientras que la *visión de mundo* se refiere a los aspectos cognitivos y existenciales, es decir, a la concepción que sobre la naturaleza, la persona y la sociedad sustenta la misma cultura de referencia.

También Berger y Luckmann (1986) se refieren ampliamente a la socialización primaria —la que tiene lugar en el seno de la familia— y que consiste en la interiorización y apropiación de los otros significantes que asignan al *infans* su «lugar en el mundo». El niño —continúan dichos autores— no internaliza el mundo como uno de los mundos posibles, sino como el único mundo que existe. Y esto es así, gracias a la fuerte carga emocional que acompaña al proceso de socialización, que es vivido como algo objetivo, en el que el aprendiz (que se socializa), internaliza no solo el lenguaje, sino también los rudimentos del aparato legitimador.

La socialización, además, implica frustraciones y represiones, y como señalan no sin cierta ironía Berger y Luckmann: «el animalito se defiende [...]» (1986:226), para añadir a continuación: «El hecho de que está destinado a perder la batalla no elimina la resistencia de su animalidad a la influencia cada vez más penetrante del mundo social» (*op. cit.* 226).

b) Identidad local

La cría humana nace en un territorio específico —aldea, pueblo, barrio, ciudad, etc.— y está destinado a compartir no solo con sus familiares, sino con sus vecinos, que han nacido en el mismo lugar, un conjunto de rasgos tan significativos como pueden ser la misma lengua materna, una historia común, una tradición y unos códigos culturales y simbólicos relativamente homogéneos. Todo ello tiende a generar un fuerte sentido de pertenencia, que fundamenta el sentimiento de *identidad local*.

Según Julian Pitt-Rivers, autor de la primera monografía antropológica sobre una comunidad española², la vida en comunidades compactas genera un fuerte sentimiento colectivo de patriotismo local, que se revela a nivel semántico mediante el mismo concepto de «pueblo», que designa tanto a una localidad como a los habitantes que viven en ella. La calidad de miembro de la comunidad —«los hijos del pueblo»— se adquiere por nacimiento y se expresa a través de una serie de demarcadores grupales (santo patrón, fiestas patronales...). Todos ellos generan, por una parte, la idea sobre la unidad moral del pueblo y, por la otra, los sentimientos de hostilidad hacia el exterior. El pueblo es, en cita literal de Pitt-Rivers: «una comunidad altamente centralizada, tanto estructural como emocionalmente» (1971: 44).

Este sentimiento identitario es definido en la literatura antropológica de los años setenta y ochenta, muy interesada en este tipo de cuestiones, como «campanilismo». Esto es, simbólicamente, la identificación consciente de alguien con el campanario de su pueblo; es decir, el edificio que acostumbra a ser el más singular del lugar. Como ya se ha apuntado, este sentimiento de pertenencia localista al pueblo, a la «patria chica», implica la plena aceptación del código de valores que rige en el propio grupo y supone, además, una alta valoración de aquello que se percibe como propio —el *etnocentrismo*, en la jerga técnica— y un rechazo contundente de lo foráneo —el *sociocentrismo*, para continuar con la misma jerga—, aunque lo foráneo puedan ser las costumbres del pueblo o ciudad de al lado, es decir, fundamentalmente idénticas a las propias.

De la misma forma que existen un conjunto de rituales —los llamados ritos de paso a los que me referiré más adelante— que tienen como función básica reforzar la identidad personal y familiar de los sujetos, también existen rituales, como las fiestas patronales y locales ya citadas, cuya misión es la de reforzar el sentimiento del nosotros local. Retengamos, también, que una de las formas privilegiadas de robustecerlo es mediante el ataque, sin contemplaciones, a la identidad comunitaria de los demás como ya hace años puso de relieve Julio Caro Baroja en «El sociocentrismo de los pueblos españoles» (1957). Posteriormente, Carmelo Lisón (1977) y Honorio Velasco (1981 y 1988) analizaron con finura la dialéctica de la identidad local.

² Julian Pitt-Rivers (1954), *The People of the Sierra*, principalmente los capítulos titulados *El Pueblo, los límites de la comunidad* (I) y *El Pueblo, la comunidad y el mundo* (II).

c) *Identidad étnica e identidad nacional*

Mientras que la identidad familiar del sujeto le viene conferida fundamentalmente por el *ius sanguinis* (concepto que inicialmente tiene unas connotaciones biológicas y raciales de primer orden) y la identidad local por el *ius solis* (el derecho o derechos adquiridos por nacimiento en un determinado lugar), la fusión de los dos —el derecho de la sangre y el del suelo— nos conduce a otra unidad de pertenencia más amplia —el *ethnos*— o identidad étnica. *Ethnos*, que etimológicamente significa «pueblo», designa precisamente al conjunto de gente que se siente unida por vínculos de sangre y pertenecen a una tierra común. La dimensión de una persistencia histórica de grupo y el fuerte sentimiento de identidad colectiva son los rasgos más claros que definen la etnia. Los conceptos de etnia y sus derivados (etnicidad, grupo étnico, etc.) han sido tradicionalmente utilizados en la literatura antropológica como conceptos comodines similares a «tribu» (de claras resonancias colonialistas) o «cultura», en su significado restrictivo de cultura nuer o comanche, y siempre referidos a grupos «primitivos» o, por lo menos, no europeos. Actualmente, términos como costumbres étnicas, vestidos étnicos, música o tiendas étnicas, comidas o restaurantes étnicos, fiestas étnicas, barriadas o barrios étnicos (como el Raval, en Barcelona) hacen referencia a actividades, costumbres o rasgos culturales específicos de los grupos de inmigrantes asentados en las grandes ciudades de sociedades globalizadas.

Joan F. Mira (1985), antropólogo valenciano y uno de los pocos que ha hecho un esfuerzo de clarificación de conceptos, propone —proposición que comparto— reservar el concepto de etnia para referirnos a grupos sin territorio propio. Por ejemplo, los puertorriqueños en Nueva York plantean un problema étnico; en Puerto Rico, su problema es nacional; los judíos rusos de la antigua URSS tienen conflictos étnicos; mientras que, en Israel, lo judío constituye un problema nacional. En fin, los gitanos constituyen una problemática étnica dondequiera que estén asentados, sencillamente porque no poseen territorio propio en ningún lugar del mundo.

Claudio Esteva, también interesado por la temática de las etnias y la etnicidad (1984), parece decantarse por un tipo de explicación teñida de evolucionismo en el que históricamente la etnicidad es más antigua que la nacionalidad, y esta lo es más que el Estado. En cita textual:

La identidad étnica ha permanecido siempre como el estado de larvación necesario para constituirse con el tiempo en punto de partida para la recuperación de su voluntad nacional. Sin la etnicidad no sería posible la idea de nación, y sin ésta, la construcción del Estado carecería de ideas de fuerza para edificarse. (Esteva, 1984: 8)

Si la etnia es un grupo de pertenencia que posee consciencia de identidad biológica y moral, la *nación*, etimológicamente de *nasco* o *natio* (nacer o lugar de nacimiento respectivamente), supone, además, la aparición de una clara consciencia territorial, con sus fronteras y demarcaciones y, por consiguiente, la emergencia de una voluntad política de diferenciación y distinción territorial, histórica, simbólica y, a menudo, también lingüística³.

La *natio* o nación es, en palabras de Benedict Anderson (1997), aquella comunidad imaginada, que ofrece protección a sus hijos y les hace sentirse hermanados y cobijados de forma similar a como la familia (o incluso el pueblo) lo hace con sus miembros de pleno derecho. De ahí que las metáforas familiares referidas al *ius sanguinis* y al *ius solis* sean tan frecuentes en

³ En Prat (1991), hablaba de cuatro grandes tipos de conciencia: a) la conciencia lingüística (diferencial), b) la conciencia territorial, c) la conciencia histórica o temporal y d) la conciencia psicológica o espiritual reflejada en el *volksgeist*.

los nacionalismos como el catalán y el vasco⁴, que postulan la relación esencial de la familia, la comunidad territorial y la nación.

Dolors Comas d'Argemir, en un buen artículo titulado «L'arbre et la maison. Métaphores de l'appartenance» (1996) desarrolla el tema partiendo de la tesis de Renan, según la cual *une nation est une famille spirituelle*. De la misma forma que a una familia se puede pertenecer, como había señalado Schneider, por nacimiento o por contrato, también a las naciones uno puede pertenecer por nacimiento o por decisión voluntaria (es decir, matrimonio con algún miembro de la nación, «naturalización» del inmigrante, adquisición de la ciudadanía después de unos años de residencia, etc.). Ahora bien, como en el caso de los auténticos parientes, que según veíamos son los de sangre, los auténticos hijos de la nación son aquellos cuyo nacimiento evoca las raíces generacionales, los ancestros, la sangre común y la memoria colectiva, y todo ello vivificado por el pasado histórico y el sentimiento del *volkgeist* (el espíritu o alma colectiva de los nacionalistas y románticos alemanes). A través de los apellidos se perfilan el auténtico *français de souche*, el *andorrà de soca*, el *atalà de soca-rel*, el español de pura cepa y ya más alejados de la metáfora del tronco/árbol, el *italiano di razza*, el *português de gema* (la «gema» es la yema del huevo), el *full-blooded english*, etc. En conclusión, las metáforas naturalistas que conforman el metalenguaje del parentesco son las mismas que se utilizan en la terminología del nacionalismo político. En palabras de Dolors Comas:

La identidad nacional se apoya pues sobre la misma lógica y los mismos principios que la identidad familiar [...]. Por consiguiente, como en la familia, la memoria social es un fundamento importante para el mantenimiento de la identidad colectiva (1996: 210, trad. nuestra).

Quizás es a este conjunto de identidades primordialistas —la tierra de los ancestros, la sangre común, el sentimiento de familia y de descendencia común⁵— al que se refiere Raimon cuando canta aquello de: «qui perd els orígens, perd identitat»⁶.

Identidades transversales

d) Identidad de género

Los humanos pertenecemos a una especie sexual y todos los sujetos nacemos con una marca biológica bien definida: somos machos o hembras, niños o niñas, varones o mujeres.

Dicho esto, es preciso distinguir, de entrada, el *sexo* y el *género*. El *sexo* es biológico, anatómico, mientras que el *género* es cultural, social⁷. De acuerdo con este primer azar biológico, cada quién deberá aprender a ser niño o niña en los contextos específicos en los que le ha tocado

4 Véanse, principalmente, los textos de Bestard-Camps, 1995, 2000-2001 y 2002 (ed.); Llobera, 1990 (ed.) y 1997, 1998 para el caso catalán y Porqueres, 2001 y 2002 para el vasco.

5 Sobre este sentimiento de descendencia, Llobera (1997: 297) se pregunta: «What is the bond that unites all those who form a nation?» Y su contestación es clara: «common descent».

6 Raimon, *Jo vinc d'un silenci*, en *Cants de pàtria*, 2 vol. 1981.

7 Jordi Roca nos dirá al respecto: «el género [...] no lo heredamos, sino que lo aprendemos, porque toda sociedad ha estipulado unos papeles determinados para los hombres y las mujeres y unos mecanismos concretos para enseñárselos» (2000:17).

nacer y vivir. Todo parece indicar que en nuestra sociedad el aprendizaje se realiza ya desde el mismo momento del alumbramiento: la canastilla rosa o azul, los adornos del mismo color en la cunita del bebé o los comentarios de padres, abuelos, familiares o amigos que enfatizan la feminidad o masculinidad del recién nacido («¡qué linda es nuestra niña!», «¡qué machote es nuestro niño!») remachan esta idea o noción básica de género.

También, desde los primeros juegos se estimulan los estereotipos culturales: se verá con buenos ojos que el niño sea revoltoso, agresivo y que juegue a la guerra; mientras que la niña, rodeada de muñecas y *barbies* deberá aprender a ser muy «femenina» y a familiarizarse con aquello a lo que la sociedad le destina (¿o destinaba?): a ser madre y a cuidar de sus hijos⁸.

En otras palabras, el sistema de géneros establece las funciones sociales reservadas a unos y otras. Como es bien sabido, el papel tradicional del varón se orienta a la esfera productiva (el trabajo fuera de casa, la paternidad entendida como protección de los miembros de la familia), mientras que el rol de la mujer se sitúa en la esfera reproductiva, es decir, la madre cariñosa, bondadosa y entregada que vive por sus hijos y para su familia.

Esta doble orientación vital, expresada de forma primaria en el «hombre de cojones», librado a una darwiniana lucha por la vida y la de la *mamma*, la mujer nutricia y protectora que cuida de su prole, nos lleva no solo a los clásicos estereotipos de género, sino también a las imágenes culturales con las que el sujeto debe identificarse.

Todo parece indicar que el modelo burgués que asigna a los hombres los espacios públicos y a las mujeres los privados⁹, ha dejado de ser mayoritariamente hegemónico. En efecto, son muchas las mujeres, burguesas o pequeño burguesas, que ya no aspiran a ser los «ángeles» o las «reinas» del hogar para entrar con fuerza en el ámbito laboral y público. No obstante, como señalan Joana Bonet y Anna Caballé en su *best seller*, *Mi vida es mía. 2363 mujeres descubren su intimidad a partir de sus diarios personales*, el nuevo modelo emergente aún no está bien cuajado, por lo que las contradicciones afloran por doquier. En palabras de las autoras:

Es posible que la mujer de hoy [...] sea un cruce de tradición y modernidad. Es decir, que, junto a su contundente incorporación a la esfera profesional, mantenga todavía muy vivos los lazos de dependencia a una educación (familiar, escolar, social) en la que solo cuenta el triunfo en la esfera privada: el amor de un hombre, de unos hijos [...] De ahí que los mitos que taladran el imaginario femenino no sean los de Marie Curie, Simone Weil o Virginia Wolf, sino los de Isabel Preysler, Tita Cervera o Diana de Gales, encarnaciones de un ideal inequívoco y tradicionalmente femenino (2000: 59).

e) Identidad generacional

Si el género es una construcción social, también lo es la edad. Todo sujeto nace, crece, madura, envejece y muere, y este proceso biológico implica un conjunto de aspectos fisiológicos

8 La no adaptación de las niñas/niños al modelo de género que les corresponde preocupa a los adultos que están a su alrededor. Por ejemplo, la niña que se pasea arrogante con dos *colts* 45 imitando los gestos de un *cowboy* y con un sombrero vaquero preocupará a sus padres y abuelos, que preferirían verla acunando a sus muñequitas. También la historia contraria, la del varón que, en lugar de saltar, correr y pelearse, prefiere jugar con las *barbies* de su hermana. Los adultos intentarán, seguramente, enderezar la desviación varonil de la niña («marimacho») y también la del niño afeminado.

9 Como demuestran Comas d'Argemir y su equipo en *Vides de dona* (1990), las mujeres de clases populares no podían adoptar el modelo burgués por razones económicas y su salario era tan importante como el del marido para las economías domésticas.

y mentales específicos. Además, las sociedades pautan los diferentes itinerarios vitales y determinan los derechos, deberes y obligaciones adecuadas para cada grupo de edad. Carles Feixa (1996) en un artículo panorámico titulado «Antropología de las edades» escribe a modo de programa lo siguiente:

Todos los individuos experimentan a lo largo de su vida un determinado desarrollo fisiológico y mental determinado por la naturaleza, y todas las culturas compartimentan el curso de la biografía en períodos a los que atribuyen propiedades, lo que sirve para categorizar a los individuos y pautar su comportamiento en cada etapa. Pero las formas en que estos periodos, categorías y pautas se especifican culturalmente son muy variados (Feixa, 1996, citando a San Román, 1989:130).

A cada edad —a modo de ejemplo podemos pensar en nuestra propia sociedad—, corresponden notables diferencias con respecto a la comida, el vestido, la higiene corporal, el dormir, el jugar, etc. Hay edades para estudiar, para trabajar, para tener relaciones sexuales, para emparejarse, para asumir obligaciones laborales, familiares, políticas, etc. Retengamos, por ahora, que la edad no deja de ser un constructo modelado por la cultura y con unas formas cambiantes según el espacio, el tiempo y el sistema social.

A menudo, las diferentes fases de la vida, además de implicar algunos cambios anatómico-fisiológicos —menstruación en las mujeres, poluciones en los hombres...— vienen marcados por lo que A. Van Gennep denominó, en el ya lejano año de 1909, los «ritos de paso». En la introducción a su famoso libro *Les rites de passage*, dejó escrito:

La vida social, sea cual sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupación a otra. Allí donde las edades están separadas y también las ocupaciones, este tránsito (*passage*) se acompaña de actos especiales. Es el mismo hecho de vivir que necesita los pasos sucesivos de una sociedad especial a otra y de una situación social a otra de manera que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos fines y principios forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad, progresión de clase, especialización de ocupación, muerte. Y a cada uno de estos conjuntos corresponden unas ceremonias con un objetivo idéntico: hacer pasar al individuo de una situación determinada a otra situación también determinada (1981: 3-4, traducción mía).

De las diversas etapas o edades señaladas por Van Gennep, dos son las que han sido privilegiadas como objeto de estudio en la literatura antropológica convencional: la de los jóvenes y la de los viejos, la *juventud* y la *vejez*. Quizás esto es así porque se trata de dos etapas simétricamente inversas. Veámoslo rápidamente.

En la fase adolescente —*adolescens*, etimológicamente significa «el que se duele», «el que padece»—, la identidad del joven está en pleno proceso de construcción individual y social, y de ahí la rotunda importancia de los ritos de paso en las iniciaciones juveniles¹⁰. El objetivo fundamental de estos rituales consiste en aportar una apoyatura ceremonial, social y pública que ratifique el buen éxito del proceso de construcción de la identidad social.

Frente a la identidad en construcción del joven, que se abre al futuro y a una vida que está por vivir, la identidad social del viejo, del anciano, supone todo lo contrario, por lo menos

¹⁰ Véase el trabajo de DEA de Joana Pàmies «El adolescente... Un sujeto que inicia la búsqueda de sí mismo» (2005). Doctorado de Antropología Urbana. URV.

en las sociedades postindustriales¹¹. Se trata, como señala Fericgla (1992), de una identidad que se diluye, que no tiene continuidad ni identidad propia (o si la tiene es percibida como negativa) y que está abocada a la muerte. Los ritos de jubilación no dan paso a una fase vital de plenitud, sino a la senilidad percibida como algo terminal, que posee un carácter limítrofe que se intenta rehuir.

Por último, cabe señalar que a cada edad corresponden unos grupos de edad (cohortes), con unas redes de relación específicas y también con consciencia generacional. A modo de ejemplo final, podemos citar la investigación dirigida por Jesús de Miguel, *La sociedad transversal* (1994), en la que sujetos de tres generaciones —la de la guerra civil y las llamadas generación del 68 y la generación X— cuentan sus experiencias en las que aflora su identidad generacional.

f) Identidad de clase e identidad profesional

Desde la revolución neolítica, las sociedades humanas son sociedades estratificadas, por lo que nacer en el seno de una clase social u otra puede suponer, de entrada, unas oportunidades vitales radicalmente distintas.

Estas diferencias pueden afectar a la vivienda, la alimentación, la indumentaria, la educación, las oportunidades de formación, instrucción, laborales, etc.. La tesis que se deriva de aplicar esta perspectiva es que la identidad de clase es absolutamente fundamental para comprender la realidad social y que, en las sociedades de clase, el hecho de vivir en una misma comunidad, comparado con la pertenencia a una clase u otra, es una pura anécdota. Dicho de otra manera, lo que realmente forja o estructura la identidad de los sujetos es la clase social a la que pertenecen, no el lugar en el que han nacido¹².

Un ejemplo tan simple como contundente nos lo proporciona el antropólogo portugués, Brian Juan O'Neill, en un artículo titulado «Diverging Biographies: Two Portuguese Peasant Woman» (1995). O'Neill compara las vidas de dos mujeres situadas en los dos extremos de la escala social en una pequeña aldea de la región de Tras-os-Montes. Las protagonistas de la historia son Julia (de 94 años, hija de grandes propietarios rurales) y Carolina (de 64 años, jornalera e hija de jornaleros sin tierra). Veámoslo.

Si bien el bautizo de ambas tuvo lugar en la misma parroquia, la fiesta y las ceremonias que acompañaron este primer rito de paso fueron ya distintas: solemnes para la hija de la familia pudiente y mucho más humildes para la de los jornaleros. Asimismo, la infancia de Julia transcurre en una casa grande, cómoda y distribuida en diversas estancias, mientras que la casa que siempre habitó Carolina constaba de una única pieza, con dos camastros, una *lareira* y sin ventana al exterior. Las dos casas estaban relativamente cerca, pero la relación de la familia de los propietarios con la de los jornaleros era mínima por no decir inexistente.

11 Como es bien sabido en las sociedades preindustriales, la vejez es un signo de prestigio y el anciano es respetado por su sabiduría y experiencia acumuladas a lo largo de los años. La autoridad del viejo no se discute.

12 Hay una polémica famosa entre L. Dumont, antropólogo francés, y Srivinas, antropólogo hindú, sobre la importancia de la casta o la comunidad en el sistema social indio. Mientras que Dumont considera que la casta es el eje de la vida social, Srivinas defiende la importancia de la comunidad. Frigolé hizo una buena presentación de la polémica en su artículo «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural» en Jiménez Núñez (1975) (ed.) *Primera reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla. Universidad de Sevilla.

La educación de la hija de los propietarios es la de una señorita y se realiza en la propia casa, y su contacto con la calle o con el mundo agrícola es nulo. En cambio, Carolina desde muy niña participa con las otras mujeres en las tareas agrícolas fuera de casa y se hace mayor en los campos. Además, en la casa de Julia hay criados y criadas que se encargan de las tareas más pesadas. Algunas de esas muchachas de servicio no tienen más de ocho o nueve años. De hecho, la misma Carolina fue sirvienta en varias casas de propietarios de la misma aldea.

También cambia de forma notable el mundo social y sexual de una y otra. En las familias de propietarios, el noviazgo de una hija formaba parte de las estrategias de clase para reforzar sus alianzas. La virginidad y el honor sexual de la muchacha se preservaba con una activa vigilancia por parte de los familiares (principalmente de la madre), mientras que, en el caso de las clases pobres, el moceo (y la desfloración o posteriores relaciones sexuales) no tenían por qué conducir al matrimonio. Siguiendo los parámetros establecidos, Julia se casó a los 29 años con un novio de toda la vida y de su clase, mientras que Carolina tuvo varios novios y también cuatro hijos de «pai incognito», ya que nunca se casó¹³.

Otras diferencias refieren al trabajo físico (importantísimo en las jornaleras de clase baja), a la «educación», en el sentido de los códigos de urbanidad y, finalmente, cómo estas más que notables diferencias influyeron en el carácter de ambas: reservado y elitista en el caso de Julia, y alegre y extrovertido en el de Carolina. El autor presenta la tesis-resumen de su ejercicio con estas palabras:

These two villagers individual life-cycles, their marital and familial universes, and their total social worlds are indeed so divergent that we are led inexorably to the question-despite their common place of residence, do they have anything in common at all? (O'Neill, 1995:97).

La redacción del ejemplo nos ha recordado otros casos bien estudiados en la antropología española¹⁴, pero quizás el más conocido de todos es el que ejemplifica la novela de Miguel Delibes, *Los santos inocentes*, llevada al cine por Mario Camus en una espléndida película con el mismo título. Allí, amos y sirvientes viven en el mismo latifundio, pero sus vidas, marcadas a fuego por la identidad de clase, no son más que el reflejo, la cara y la cruz, de la relación o dialéctica del amo y del esclavo.

A finales de los años ochenta del siglo xx, algunos antropólogos andaluces, encabezados por Isidoro Moreno (1991), acuñaron un nuevo concepto, el de «culturas del trabajo» como sinónimo de identidad laboral o profesional. La argumentación de Moreno es la siguiente:

¹³ Según señala O'Neill, casi el 50 % de los hijos de jornaleras son ilegítimos (exactamente el 47 % de los bautizados desde 1870).

¹⁴ Juan Martínez Alier (1968) «Nosotros los pobres» en *La estabilidad del latifundismo*. París. El Ruedo Ibérico; Joan Frigolé (1977) «Ser cacique y ser hombre: dos símbolos y dos modelos de patronazgo en un pueblo de la Vega Alta del Segura» en *Agricultura y sociedad*, 5: 143-174 y también «Llevarse a la novia»: *Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Bellaterra. Universidad Autónoma de Barcelona. 1984

Lo que se dibuja a partir del análisis de clase, son identidades de clase y culturas de clase. Pero este tipo de análisis tiene [...] varias limitaciones evidentes: [...] homogeniza excesivamente situaciones y experiencias que pueden ser muy distintas. [...] Así, braceros agrícolas, mineros, trabajadores en barcos de pesca, obreros industriales o albañiles son, sin ninguna duda, miembros de una misma clase social pero no por ello poseen una misma cultura. (*op. cit.*: 617).

De ahí la necesidad de especificar las identidades laborales que, según Moreno, no solo tienen repercusiones en las condiciones materiales de existencia, sino que impregnan todos los ámbitos de la vida: «desde las opciones o estrategias matrimoniales (...) hasta la forma de representarse el mundo y de expresar los sentimientos» (*op. cit.*: 619). Pablo Palenzuela (1995), otro antropólogo de la Universidad de Sevilla, define las culturas del trabajo como: «Conjunto de conocimientos teórico-prácticos, comportamientos, percepciones, actitudes y valores que los individuos adquieren y construyen a partir de su inserción en los procesos de trabajo y/o de la interiorización de la ideología sobre el trabajo, todo lo cual modula su interacción social más allá de su práctica laboral concreta y orienta su específica cosmovisión como miembros de un colectivo determinado» (p. 13). En otras palabras, que a la identidad de clase corresponden una serie de subconjuntos de identidades laborales y profesionales que hay que tener en cuenta para explicar la construcción del sujeto y su identidad.

g) Identidad religiosa

Para determinados individuos, las identidades que acabo de presentar —familiar, local, étnica, nacional, de género, de edad y de clase o profesional—, es decir, las identidades convencionales, son algo totalmente secundario y el hecho de ser catalanes, murcianos o vascos, o de haber nacido en una familia de clase media o baja, tiene escasa importancia en sus vidas. En cambio, brilla con luz propia su identidad religiosa; se perciben a sí mismos como seres espirituales, almas inmortales cuyo único fin en la (presente) vida es el de buscar, honrar y adorar a su dios por encima de cualquier otra consideración.

En efecto, todos aquellos que creen haber escuchado la llamada divina y aceptan plenamente su vocación y conversión, reestructuran sus vidas en función de esta nueva opción religiosa que les conduce a reconstruir y reorganizar su identidad biográfica de forma radical. A menudo experimentan un «renacimiento» (o sea, una clara sensación de vida renovada) que cristaliza en la noción del *born again*; el vuelto a nacer o nacido dos veces de tantas tradiciones religiosas y sectarias. En el proceso de cambio y transformación vital que les conduce a su nueva identidad dejan atrás al «hombre viejo» para convertirse en aquel «hombre nuevo» de la conocida metáfora o parábola evangélica.

A menudo, las instituciones religiosas a las que los conversos pertenecen son las llamadas por Lewis Coser *Las instituciones voraces* (1978); es decir, aquellas que exigen una fidelidad absoluta y una lealtad sin fisuras a sus adeptos. Si pensamos, por ejemplo, en un convento de monjes cistercienses, en un áshram de una sampradaya védica, en una escuela coránica de talibanes islámicos o en un dojo budista zen o tibetano, los devotos que allí viven son fagocitados —voluntariamente fagocitados— por la institución que les cobija, a la que han delegado la responsabilidad de modelar (o remodelar) su ego, de acuerdo a su nueva identidad personal.

Uno de mis mejores informantes de otros tiempos y ahora buen amigo es un devoto de Hare Krisna, que, por encima de cualquier consideración personal o social, se considera a sí mismo como un monje de tradición védica, *vaisnava*. Cada día se reafirma en el objetivo que da sentido a su vida: servir y alabar a Krisna a través del canto devocional y de una vida simple y un pensamiento elevado, y esa es su identidad fundamental.

Otras reflexiones sobre la identidad

Hasta aquí he presentado los ejes y constantes de las identidades convencionales que conforman la identidad global, aquella que define al sujeto a nivel individual, social y simbólico, configurando una unidad articulada y múltiple.

¿Cómo se adquiere la consciencia de las diversas identidades? Como ya señalaba con anterioridad, a través de los procesos de internalización de las imágenes y los estereotipos que se vehiculan en los procesos de socialización. Si esto es así, propongo algunos ejemplos concretos para ilustrarlo más detalladamente. Supongamos un primer ejemplo protagonizado por el hijo pequeño de una rancia familia aristocrática orgullosa de su nombre y de sus títulos de nobleza. De buen seguro, el pequeño será presionado desde su más tierna infancia para que asuma con orgullo aquello que debe asumir: «tú eres un tal (aquí, el nombre, los apellidos y el rango de la familia) y como tal deberás comportarte siempre». Posiblemente, aunque no necesariamente, el vástago asumirá su identidad familiar y de clase, y la manifestará públicamente, íntimamente convencido del privilegio de su adscripción y rango social.

Supongamos, ahora, un nuevo ejemplo en el que un niño es educado como tal —es decir, como varón— en una sociedad fuertemente patriarcal y machista (Gilmore, 1994). El padre de familia, convencido de la superioridad «natural» que corresponde a los de su sexo, es de los que mientras se afeita canta aquello de «la maté porque era mía» y sus otros hijos varones le responden con aquel otro estribillo de tango según el cual «un hombre macho no debe llorar». El cruce de melodías anima las labores de la madre y las hijas que les preparan la ropa, el desayuno, hacen las camas y dejan la casa como los chorros del oro... Muy posiblemente, en este contexto (¿andaluz, siciliano, porteño?), el pequeño hará suya la concepción que está en el ambiente de que «ser macho» es una de las cosas más importantes de este mundo y que a lo largo de su vida deberá preservar su masculinidad como un tesoro.

El tercer ejemplo que sugiero es el de un niño marroquí, palestino o afgano que nace en el seno de una familia de corte fundamentalista que le educa en la fe islámica, en su caso en una fe que no admite ni dudas ni fisuras. Posteriormente, el niño acude a una escuela coránica en donde hace suyas las palabras de Alá y de Mahoma, su profeta, de que morir por la causa del islam es una de las mejores cosas que en esta vida puede hacer un buen musulmán. De más mayor, y con una autoconciencia de identidad religiosa monolítica, se ofrece como kamikaze suicida y se convierte en uno de los mártires de la verdadera fe, celebrado y venerado por su familia, amigos, y por su entorno fundamentalista.

En estos tres casos vistos, la instancia que confiere la identidad básica a los pequeños —identidad familiar, de género y religiosa, respectivamente— es la familia que, como he venido insistiendo, es una de las grandes instituciones encargadas de conferir identidad social a sus miembros.

Pero junto a la familia hay que mencionar otras instancias como las educativas, las escuelas, que también cumplen una función similar. Esto es así en las escuelas coránicas, pero también en Eton o en los colegios del Opus Dei. En todos los ejemplos se enseña a los niños y a las niñas (bueno, en las coránicas y en Eton, no, porque no hay niñas y en el Opus, estas están convenientemente separadas de los niños). Se les inculca una forma específica de ser, de estar y de pensar, cuyo objetivo final es el de estructurar las identidades de género, de clase, religiosas, etc., de manera rotunda.

Otras dos instituciones que modelan conciencias de identidad son las iglesias —o la Iglesia, en el caso español— y el Estado. Ambas disponen o han dispuesto de un amplísimo registro de medios para educar, socializar y lavar el cerebro al personal. En la tradición católica española, la Iglesia ha hecho valer su influencia de forma directa o indirecta durante siglos. Después de la Guerra Civil, el poder socializador de la Iglesia se manifestaba, por ejemplo, a través de la catequesis obligatoria (y de la que nadie se libraba) y también por el control estricto que las órdenes religiosas, masculinas y femeninas, mantenían en el mundo de la enseñanza, primaria y secundaria, principalmente. Además, el peso de la ideología eclesial era —en muchos casos todavía es— fundamental en la administración de los ritos de paso, transmutados en los sacramentos: el bautismo, la primera comunión, la confirmación, el matrimonio y los funerales que pautan la totalidad del ciclo vital. Es decir, que todo el proceso denominado por los folcloristas *de la cuna a la tumba (del bressol a la tomba)* ha estado tutelado por la Iglesia desde siempre. Estos ritos de paso tradicionales tenían una doble significación muy clara: la de reforzar la identidad personal y la social de los individuos.¹⁵

En las sociedades modernas, la instancia que se reserva el poder legitimador por excelencia es el Estado que, a través de la emisión de documentos identitarios exclusivos como el DNI, el pasaporte o el carné de conducir, certifica y legitima la personalidad de cada quien, ratificando públicamente que alguien es el que es (y no otro).

Si miramos el documento nacional de identidad, expedido por el Ministerio del Interior, observaremos que en él figuran todos los grandes ejes y constantes de la identidad ya reseñados: nombre y apellidos como expresión de la identidad familiar (reforzado por el nombre de pila de los padres); lugar de nacimiento y lugar de residencia como reflejo de la identidad local; sexo (género); edad y, no hace muchos años, también la profesión, el estado civil y la confesión religiosa, por supuesto mayoritariamente católica. El documento, encabezado por un España

15 Algunas de estas ceremonias han perdido la fuerza que habían tenido y otras se han modificado substancialmente, pero quizás aquello que resulta más significativo es la superposición a los ritos de paso tradiciones de un sistema jurídico que marca los derechos, los deberes y las obligaciones individuales y sociales de cada quien, según la edad. Así, de los pocos meses a los 3 años, la criatura puede ser llevada a la guardería, pero sin carácter obligatorio; de los 3 a los 6 años, la etapa escolar conocida como parvulario, que tampoco es obligatoria a pesar de que mucha gente así lo crea. De los 6 a los 16 es la etapa de la plena escolarización con carácter obligatorio; los 16 constituyen una encrucijada importante, ya que determina la continuación de los estudios o la entrada en el mundo laboral; los 18 (hasta no hace mucho tiempo eran los 21) marca la mayoría de edad que, con diversas intensidades y fases, se alarga hasta los 65, edad de jubilación e inicio de la llamada tercera edad.

con grandes letras de molde, no deja mucho margen de duda sobre lo que uno debe sentir acerca de su pertenencia étnica y nacional. Una fotografía del rostro y un número personal, con una letra, acaban de diseñar el documento que por antonomasia refleja la identidad de cada quien¹⁶. Por metonimia, nuestro carné de identidad es nuestra identidad.

La identidad, o algunas identidades, pueden ser vividas de forma densa o *light*. La vivida de forma densa —los tres ejemplos de los que hablaba hace poco caen de lleno en esta categoría— es aquella identidad-herencia que se percibe como algo estático, permanente, fijo e intocable y, asimismo, vehículo de esencias, raíces y demarcadores de género, de clase, de edad, de identidad local, étnica y nacional, de signo casi genético. Las posturas o discursos esencialistas, fundamentalistas y xenófobos apelan a la propia pureza identitaria frente a la contaminación de los otros. Esta supuesta pureza identitaria (que en unos casos puede referirse a la masculinidad, en otros a la españolidad o catalanidad, y en unos terceros a la conciencia católica, apostólica y romana) se autopercebe, como siempre, igual a sí misma, en el pasado, en el presente y en el futuro, y es expresión paradigmática de identidad densa. En cambio, el modelo *light*, frente a las identidades monolíticas y ontologizadas, tiende a presentar la identidad como un proyecto reivindicando los flujos múltiples, complejos y mutables. También el derecho de cada cual a optar por adscripciones identitarias y voluntarias de carácter fluido, cambiante o incluso aquellas aparentemente contradictorias que potencian el mestizaje y la heterogeneidad. Vivir una identidad de forma *light* no es, en definitiva, vivirla de forma no monolítica, hegemónica y dominante, sino todo lo contrario, como un proyecto que se va construyendo día a día.

Identitas, identidad, es aquello que hace que las cosas sean idénticas a sí mismas y una de sus grandes connotaciones apela a la completitud. La identidad es fácilmente asimilable a aquello que es auténtico, que está lleno y también (y en palabras de Mary Douglas)¹⁷ lo que es natural, puro y sagrado.

Quizá, la mejor manera de tener conciencia del gran poder de las identidades plenas sea observando, como en un juego de espejos invertidos, el conjunto de lo que podemos designar como «identidades sospechosas» o «no-identidades». Por ejemplo, las identidades (marginadas) de los llamados «pueblos malditos», que fueron los primeros en ser estudiados en la antropología española: los Vaqueiros de alzada, de las brañas asturianas; los Pasiegos de los Montes de Pas; los Agotes en el Valle del Roncal; los Chuetas mallorquines del viejo *call* judío de Palma de Mallorca; los gitanos... También las identidades (marginadas) de los «estigmatizados», es decir, todos aquellos que no cumplen con los requisitos de la plena ciudadanía: delincuentes, *homeless*, prostitutas, niños de la calle y otros excluidos sociales, como inmigrantes, sectarios, etc. También aquí podemos mencionar las «identidades adictivas», concepto derivado del de las culturas de la adicción, elaborado por Carme Romeu en un trabajo de DEA (2005) y que, además de drogadictos, podría incluir alcohólicos, ludópatas, etc. En tercer lugar, las identida-

16 No hace mucho, quien redacta estas líneas fue a comprar a una gran superficie y cuando ya estaba arrastrando el carrito hacia el coche, el guardia de seguridad del establecimiento salió precipitadamente exclamando: «¡Señor, señor... su identidad!» y con una sonrisa entregó el DNI, la visa y el carné de oro del Caprabo, que habían sido olvidados en una de las cajas registradoras. Por asociación de ideas he recordado una multa de tráfico en la autopista por exceso de velocidad cuando el guardia civil que dio el alto me espetó un seco: «¡Identifíquese!».

17 Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid. Siglo Veintiuno de España Editores.

des (marginadas) *híbridas*, entendiendo por tales las del mestizo, el bastardo, el homosexual, el *borderline*; es decir, identidades dobles y sospechosas que conducen, simbólicamente, a la impureza y a la monstruosidad.

Carmen Bernand (2001), en un hermoso artículo en el que revisa el concepto de híbrido y mestizo en la historia española de Hispanoamérica, señala que estos eran vistos como seres desleales y traidores por naturaleza, pues al pertenecer a dos naturalezas, sus límites identitarios dejan de ser claros y no están bien definidos. Es decir, la mezcla de raza, de género, de pertenencia, de clase, de religión (los famosos conversos judíos o moriscos), causa horror y se asocia a ideas de degeneración biológica y moral. Esta doble identidad (lo contrario de la «pureza de sangre» asociada, a su vez, al honor y tan alabada en la ideología española del siglo de oro) se refleja en las identidades escindidas del mestizo, criollo o del zambo, que no pertenecen a raza ninguna; también son similares las identidades escindidas del borde, del bastardo, del hijo natural, que no pertenece a familia ninguna; o las del converso —judíos, chuetas, moriscos—, que a causa de su doble adscripción tampoco pertenecen a ninguna religión. En fin, la misma nebulosa del «ni carn ni peix» se ha aplicado al homosexual, al gay, al transexual o a la lesbiana, de los que también se afirma que no pertenecen a sexo/género ninguno...

En conclusión, las identidades escindidas, dobles o indefinidas son sospechosas porque desafían la noción de entidad, de plenitud, de identidad (personal, social y simbólica), que como he intentado mostrar constituyen un elemento clave en la construcción del sujeto¹⁸.

18 El abordaje de la temática de la identidad en las ciencias sociales desde tres grandes perspectivas —la identidad como esencia, la identidad como ficción y la identidad como construcción social— puede consultarse en Prat (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, en el capítulo 7.

Bibliografía

- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. [orig. 1983].
- BARTH, F. (Comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976. [orig. 1969].
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu-Murguía, 1986.
- BERNARD, C. «La imposible lealtad, o el conflicto entre la naturaleza y la filiación». En DASCAL, M., GUTIÉRREZ, M. y DE SALAS J. (eds.) *La pluralidad y sus atributos. Usos y maneras en la construcción de la persona*. Madrid: Fundación Duques de Soria, pp. 191–209, 2001.
- BESTARD-CAMPS, J. «Law, Tradition and the making of the Catalan Family» *Critique of Anthropology*, XV (3): 249–263, 1995.
- (2000-01) «Memòria i continuïtat: el parentiu com a forma d'identitat». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 15-16: 7–26, 2000-01.
- (Coord.) *Identidades, relaciones y contextos*. Estudios d'Antropología Social i Cultural. Núm. 7. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2002.
- BONET, J.; CABALLÉ, A. (comp.) *Mi vida es mía: 2363 mujeres descubren su intimidad a partir de sus diarios personales*. Barcelona: Plaza & Janés, 2000. [3.ª ed.]
- CARO BAROJA, J. «El sociocentrismo de los pueblos españoles». *Razas, pueblos y linajes*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- COHEN, R. «Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology». *Annual Review of Anthropology*, núm. 7: 379–403, 1978.
- COMAS D'ÀRGEMIR I CENDRA, D. «El cicle de vida familiar: condició social i imatges culturals sobre les dones». NASH, Mary (ed.) *Més enllà del silenci: les dones a la història de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, pp. 265–282, 1988.
- [et alii]. *Vides de dona: treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars: (1900–1960)*. Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular / Editorial Altafulla, 1990.
- «L'arbre et la maison. Métaphores de l'appartenance». FABRE, D. (dir.) *L'Europe entre cultures et nations*. París: Mission du Patrimoine Ethnologique/Maison des Sciences de l'Homme, pp. 199–212, 1996.
- « Identitat i cultura popular en un món canviant » *Tradicionari*, vol X, *La cultura popular a l'inici del segle XXI*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, pp. 168-179, 2008.
- COSER, L. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- DELIBES, M. *Los santos inocentes*. Barcelona: Planeta, 1981. (Narrativa; 48). [5.ª ed.]
- ESTEVA, C. *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona: Península, 1984.
- FEIXA, C. «Antropología de las edades». En PRAT, J. y MARTÍNEZ, A. (eds.) *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel, pp. 319–334, 1996.
- (2003) «Del reloj de arena al reloj digital. Sobre las temporalidades juveniles». *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, núm. 19: 6–27, 2003. [julio-diciembre]
- FERICGLA, J. M. *Envejecer. Una antropología de la ancianidad*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- FERNÁNDEZ-MARTORELL, M. *La semejanza del mundo*. Madrid: Cátedra, 2008.

- FRIGOLÉ, J. «Inversió simbólica i identitat ètnica: una aproximació al cas de Catalunya». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1: 3–28, 1979.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990. [orig. 1973]
- GILMORE, D. D. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós, 1994.
- GIOBELLINA, F. «La identidad y sus señas», en *Sentidos de la antropología. Antropología de los sentidos*. Cádiz. Universidad de Cádiz, pp. 85–111, 2003.
- KORMAN, V. *El oficio de analista*. Buenos Aires / Barcelona / México: Paidós, 1996.
- «La dimensión psíquica». Grup IGIA. *Contextos, sujetos y drogas: un manual sobre drogodependencias*. Madrid: Fundación de Ayuda contra la Drogadicción; Barcelona: Ajuntament de Barcelona, Pla d'Acció sobre Drogues de Barcelona, pp. 121–142, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C. [dir.] *L'identité*. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975. París: PUF, 1983. [orig. 1977]
- LISÓN, C. «Límites simbólicos (Apuntes sobre la parroquia rural en Galicia)». *Antropología social en España*. Madrid: Siglo veintiuno de España Editores, pp. 247–301, 1971.
- «Estructura antropológica de la familia en España». Rof CARBALLO (ed.) *La familia, diálogo recuperable*. Madrid: Karpos, 1976.
- *Invitación a la antropología cultural de España*. La Coruña: Adara, 1977.
- LLOBERA, J. R. (ed.) «Family, Class and Nation in Catalonia». *Critique of Anthropology* (special issue), vol X, núm. 2, 1990.
- (1997) «Aspects of Catalan Kinship, Identity and Nationalism». *JASO, Journal of the Anthropological Society of Oxford*. XXVIII: 277–303, 1997.
- «Cultura, identitat i futur del nacionalisme», *L'Avenç*, 229: 22–27, 1998.
- MENÉNDEZ, E. L. «La dimensión antropológica», en GRUP IGIA, *Contextos, sujetos y drogas: un manual sobre drogodependencias*, pp. 79–98, 2000.
- MIGUEL, J. DE; CASTILLA, E. J.; CAÏS, J. *La sociedad transversal*. Barcelona: Fundación 'La Caixa', 1994. (Gerontología y sociedad; 8).
- MIRA, J. F. *Crítica de la nació pura. Sobre els símbols, les fronteres i altres assaigs impetuosos*. València: Edicions Tres i Quatre, 1985.
- «Identitats, llengües, nacions». *Cultures, llengües, nacions*. Barcelona: Edicions La Magrana, pp. 156–172, 1990.
- MORENO, I. «Identidades y rituales: estudio introductorio». PRAT, Joan [et alii] (ed.). *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 601–636, 1991.
- O'NEILL, B. J. «Diverging Biographies: Two Portuguese Peasant Woman». *Ethnologia Europaea*, 25: 97–118, 1995.
- PALENZUELA, P. «Las culturas del trabajo: Una aproximación antropológica». *Sociología del Trabajo*, núm. 24, pp. 3–28, 1995.
- PÉREZ AGOTE, A. «La identidad colectiva: Una reflexión desde la sociología» *Revista de Occidente*. Enero, pp. 76–90, 1986.
- «Las paradojas de la nación». *REIS (Revista Española de Investigaciones Sociológicas)*, núm. 61, 1993.

- PITT-RIVERS, J. *The People of the Sierra*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1954. [Trad. Cast: *Los hombres de la sierra*. Barcelona/México: Grijalbo, 1971]
- PORQUERES I GENÉ, E. «Le mariage qui dérange : redéfinitions de l'identité nationale basque». *Ethnologie Française*, XXXI, 3: 527–536, 2001.
- «Nación, parentesco y religión: El nacionalismo vasco entre la sangre y la tierra de la patria». BESTARD-CAMPS, J. (Coord.), pp. 47–69, 2002.
- PRAT, J. «El nacionalismo catalán a través de los demarcadores de identificación simbólica». LISÓN, C. (dir.) *Antropología de los pueblos del Norte de España*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid/Universidad de Cantabria, pp. 231–239, 1991.
- *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007.
- «Eixos i constants de la identitat». *Tradicionari*, vol X, *La cultura popular a l'inici del segle XXI*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, pp. 154–167, 2008.
- PRATS, LL. «Invention de la tradition populaire et construction sociale de l'identité en Catalogne», FABRE, D. (ed.) *L'Europe entre cultures et nations*. París : Mission du Patrimoine Ethnologique/Maison des Sciences de l'Homme, pp. 25–39, 1996.
- PUJADAS MUÑOZ, J. J. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema, 1993.
- ROCA I GIRONA, J. *De la pureza a la maternidad: la construcción del género femenino en la postguerra española*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, 1996.
- «Sexe i gènere sota el franquisme: una anàlisi des de les Ciències Socials tot passant per Alcover». *Butlletí del Centre d'Estudis Alcoverencs*. Enero-marzo, pp. 15–44, 2000.
- «Esposa y madre a la vez. Construcción y negociación del modelo ideal de mujer bajo el (primer) Franquismo», en Nielfa Cristóbal (ed.), *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Editorial Complutense, S. A., 2003.
- SCHNEIDER, D.M. «Kinship, Nationality and Religion in American culture: toward a definition of Kinship». TURNER, V. (ed.) *Forms of Symbolic Action. Proceedings of American Ethnological Society*, pp. 116–125, 1969.
- TERRADAS, I. «Catalan Identities». HERR, R. y POLT, J. H. (eds.) *Iberian Identity. Essays on the Nature of Identity in Portugal and Spain*. Berkeley: University of California, 1989.
- VAN GENNEP, A. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. París: Picard, 1981. [orig. 1909].
- VELASCO, H. «Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales». *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*. XXXVI: 85–106, 1981.
- «Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad». DÍAZ VIANA, L. (Coord.) *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona. Anthropos, pp. 28–46, 1988.

III. D'ETNOLOGIA ESPANYOLA:
BIBLIOGRAFIES, SÍNTESIS
PANORÀMIQUES I AUTORS



L'ANY 1976, el Dr. Claudi Esteva Fabregat ens va encomanar a Jesús Contreras, de la Universitat de Barcelona, i a mi, que feia classes a la mateixa universitat, però a les dependències de Tarragona, preparar una assignatura: Etnologia de la Península Ibèrica. En Jesús va negociar amb el Dr. Esteva, que es va avenir a finançar un viatge per Espanya i Portugal per ajudar a dur a terme la tasca que ens havia encomanat. En un text titulat «D'una "Etnologia de la Península Ibèrica" a una "Antropología de los Pueblos de España"» (2012), en Jesús explica amb gràcia el nostre viatge estiuenc, que no pas de vacances, per tota la Península. Diu així:

Atès el nostre desconeixement, se'ns va ocórrer fer un viatge per la península Ibèrica a la recerca de contactes i de bibliografia de caràcter local o regional que ens ajudés a omplir una mica els nostres buits. El vam fer durant el mes de juliol de l'any 1976. Teníem una llista de contactes que ens va proporcionar el Dr. Esteva, i amb un pressupost de 50.000 pessetes (són 300 euros d'avui) en van tenir per benzina, allotjament i alimentació. Al llarg del nostre recorregut vam entrevistar una diversitat de persones més o menys lligades a l'etnologia, des d'acadèmics, professors a la universitat, fins a «estudiosos» del «folklore local». Dues de les entrevistes més emotives es van produir a l'inici del nostre viatge. El *taita* Barandiarán, ja amb més de 80 anys, ens va rebre a la seva casa d'Ataun i ens va omplir d'informació dels grups de treball d'*Euskadi* i de les seves nombroses publicacions; i també ens va parlar de l'*abertzalisme*, molt intens a Ataun. Julio Caro Baroja també ens va rebre a la casa familiar dels Baroja a Bera i ens va regalar la seva —quasi— obra completa. Així, el nostre recorregut va passar per Navarra, Guipúscoa, Biscaia, Cantàbria, Astúries, Galícia, Salamanca, Porto, Coïmbra, Lisboa, Càceres, Las Hurdes (Joan Prat tenia un especial interès per Las Hurdes, un dels «pueblos malditos», en aquella època popularitzat per un documental cinematogràfic), Sevilla, Granada, Calasparra (on ens esperava Joan Frigolé, que hi estava fent treball de camp), i, des de Calasparra, ja esgotats i sense diners, directes cap a Barcelona un altre cop. (2012: 122)

Cal afegir que viatjàvem amb un Seat 127 de la meua propietat (en Jesús no conduïa) que s'escalfava miserablement i el motor ratejava. L'única manera de refredar-lo era mantenint la calefacció al màxim amb el resultat que hom pot imaginar: en ple mes de juliol, per Castella, Portugal, Extremadura i Andalusia, l'interior del cotxe es convertia en una autèntica sauna en què nedàvem en la nostra pròpia suor. És ben sabut que els nedòfits en les iniciacions han de patir proves dures, i el nostre viatge tenia un gust iniciàtic en el qual no podia mancar un cert patiment...

A la tornada i a marxes forçades vam preparar a quatre mans (les d'en Jesús i les meves) el curs d'Etnologia de la Península Ibèrica, amb el qual, i després d'un primer any complicat, em vaig sentir sempre molt còmode. El Dr. Esteva aviat es va adonar de la meua afecció, un pèl patològica, per la (les) bibliografia (es), i, com qui no vol la cosa, em va comentar: «Joan, per què no prepara una bibliografia per publicar a (la revista) *Ethnica?*» Així va néixer «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España» (1977), el meu primer assaig com a compilador bibliogràfic. Després hi vaig tornar, amb un equip, a *Trenta anys de literatura antropológica sobre Espanya* (1985-86), que comptava amb una extensa presentació en català, castellà i anglès, i encara força anys després ho vaig completar amb un nou lliurament, amb el títol d'*Investigadores e investigados: literatura antropológica en España desde 1954* (1999), també amb un altre equip de treball.

I de les bibliografies, a les panoràmiques generals sobre l'antropologia a l'Estat espanyol, tema al qual vaig dedicar moltes energies, sol o amb altres col·legues.

Així, el 1991, juntament amb Jesús Contreras (Universitat de Barcelona), Isidoro Moreno (Universitat de Sevilla), Ubaldo Martínez Veiga (Universitat Autònoma de Madrid) i jo mateix (Universitat Rovira i Virgili), editàvem *Antropología de los pueblos de España*, un gruixut volum de 795 planes que ens havia encomanat l'editorial Taurus. Jo em vaig fer càrrec dels dos grans apartats dedicats a la història i la metodologia.

La introducció històrica constava de dues parts: «El discurso antropológico» i «El discurso folklórico». La tesi que hi defensava era que ambdós discursos havien constituït una reflexió sobre l'home i que podien ser considerats precursors remots de la nostra tasca antropològica. El primer que anomenava, el discurs antropològic, es fonamentava en l'evolucionisme darwinià i el positivisme del segle XIX i era hereu de la Il·lustració. Va ser seguit, fonamentalment, per metges, antropòlegs físics i professionals de les ciències naturals, els quals reflexionaven sobre l'Home en general, i professat majoritàriament a Madrid, Andalusia i Canàries.

Enfront d'aquest, i per les mateixes dates, el discurs folklòric s'interessava no tant per la Humanitat en general sinó per un Home en particular: l'ètnic i tribal. El marc de desenvolupament fou el Romanticisme conservador, fonamentalment l'alemany, inspirat en el *volksgeist* de Herder, que adoptaren els moviments regionalistes i nacionalistes del segle XIX i principis del XX. Aquest discurs el trobem a Catalunya, el País Basc i Galícia. Penso que les tesis doctorals de Fernando Estévez (1985), sobre els inicis de l'antropologia a Canàries; de Llorenç Prats (1987), sobre Catalunya, i d'Encarna Aguilar (1987), sobre Andalusia, confirmaven aquesta hipòtesi inicial. L'escrit, «El discurso antropológico y el discurso folklórico» (1991) va ser tan comentat i citat com criticat en el seu moment.

Al novembre de 1990, m'havia presentat a una càtedra del meu departament amb el perfil d'Etnologia de la Península Ibèrica. Guanyada la plaça, vaig preparar la publicació de la memòria que havia presentat, i que fou editada amb el títol *Antropología y etnología* (1992) en una col·lecció, Las Ciencias Sociales en España, esponsoritzada per la Universitat Complutense de Madrid i Caja Madrid. María Cátedra, una bona amiga i

col·lega, també de la Complutense, va organitzar un seminari a la Universitat Menéndez Pelayo de Santander amb el títol *Los Españoles vistos por los Antropólogos*, publicat després amb la mateixa designació, en el qual vaig participar amb el text «Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio en la antropología social española» (1992).

L'any 1996, amb Àngel Martínez, vam editar *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, que, a més de ser un homenatge al mestre que va fundar l'antropologia a l'estat espanyol, intentava ser una mostra del que havia donat de si la reflexió antropològica des dels seus inicis en els anys setanta fins a la segona meitat dels noranta.

Des de fa uns tres anys i escaig treballo en un nou projecte que he titulat «Juego de cátedras: la antropología española en los siete reinos», en una mena de remembrança d'allò que cantava Carlos Gardel del «siempre se vuelve al primer amor».

Els textos seleccionats per il·lustrar aquest capítol han estat, en primer lloc, «Après 'The People of the Sierra'» (2000),¹ publicat a *Ethnologie Française*, en un volum monogràfic titulat *Espagne. Anthropologie et cultures*. El seu coordinador, Pierre Bidart, me'l va encomanar tot recordant-me que havia de fer una síntesi resumida de la història recent de l'antropologia espanyola d'ençà de la publicació de la monografia de Julian Pitt-Rivers, el 1954. El segon text, força més recent, és el que porta per títol «El trabajo de campo como experiencia vital: los precursores»,² en el qual en una primera part presento els tres pioners pròpiament dits: George M. Foster, Julian Pitt-Rivers i Julio Caro Baroja. Una segona onada va ser la integrada per joves nord-americans, dels quals n'he seleccionat cinc que van fer d'Espanya el seu marc d'anàlisi. Aquest escrit fou publicat a *La etnografía como forma de vida: un homenaje al profesor Rafael Briones Gómez*, editat per Carmen Castilla i Óscar Salguero (2020).

Els tres textos restants, dos dels quals són força més curts de l'habitual, estan dedicats a tres personatges clau: una entrevista al tantes vegades esmentat Pitt-Rivers, «Julian Pitt-Rivers i l'antropologia mediterrània» (1982),³ que va tenir la gentilesa de concedir-me a París, al febrer del mateix any; un petit discurs en un acte d'investidura honoris causa: «Elogi del candidat» (2017),⁴ publicat a *Investidura com a doctor honoris causa a títol pòstum del senyor Claudi Esteva Fabregat*, i una oració fúnebre dedicada «A Ramón Valdés del Toro, *In memoriam*»,⁵ que em van encarregar Aurelio Díaz i Verena Stolcke en una jornada d'homenatge publicada posteriorment per *Perifèria. Revista de Recerca i Formació en Antropologia* (2012).

1 PRAT I CARÓS, J. (2000). «Après 'The People of the Sierra'». *Ethnologie Française*, vol. XXX, núm. 2.

2 PRAT I CARÓS, J. (2020). «El trabajo de campo como experiencia vital: los precursores». Dins C. CASTILLA i Ó. SALGUERO (comp.), *La etnografía como forma de vida: un homenaje al profesor Rafael Briones Gómez*. Granada: Universidad de Granada.

3 PRAT I CARÓS, J. (1982). «Julian Pitt-Rivers i l'antropologia mediterrània». *Ciència. Revista Catalana de Ciència i Tecnologia*, núm. 18.

4 PRAT I CARÓS, J. (2017). «Elogi del candidat». *Investidura com a doctor honoris causa a títol pòstum del senyor Claudi Esteva Fabregat*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

5 PRAT I CARÓS, J. (2012). «A Ramón Valdés del Toro, *in memoriam*». *Perifèria. Revista de recerca i investigació en antropologia*. Universitat de Barcelona.

Après *The People of the Sierra*

Les anthropologues espagnols s'accordent pour voir dans l'ouvrage de J. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra* [1954], le premier travail anthropologique moderne sur l'Espagne.¹ On sait que Pitt-Rivers réalisa ses recherches à Grazalema, village andalou de la Serranía de Cadix, entre 1949 et 1952, et qu'il obtint le doctorat à Oxford grâce à ces travaux, inaugurant ainsi l'un des objets d'étude de prédilection de cette première époque de l'anthropologie culturelle espagnole : les monographies ou études de communauté. Quelques années après, le Britannique M. Kenny [1961] et l'Espagnol C. Lisón [1966], qui appartiennent aussi à la tradition oxfordienne que dirige E.E. Evans Pritchard, le suivent en publiant leurs monographies sur les communautés espagnoles.

Ces premières recherches répondent à une réorientation progressive des directions de l'anthropologie générale qui, après la Seconde Guerre mondiale, s'intéresse d'abord aux « peuples civilisés » des autres continents, puis à ceux d'Europe². Cette orientation, également suivie aux États-Unis, entraîne l'arrivée massive de doctorants nord-américains qui s'installent dans les différentes régions d'Espagne en les utilisant comme laboratoires pour leurs expériences de terrain³.

Dans ses grandes lignes, cette tradition obéit aux conceptions et aux paradigmes théoriques de l'anthropologie structurelle fonctionnaliste, hégémonique dans les années soixante

1 Texte traduit de l'espagnol par Cybèle Gisclard.

2 En ce qui concerne l'Europe, les auteurs et les ouvrages suivants, classés chronologiquement, concernent des monographies de communauté : L. Wylie, *Village in the Vaucluse: An Account of Life in a French Village* (1957) ; E. C. Bandfield, *The Moral Basis of a Backward Society* (1958) ; C. Arensberg, *The Irish Countryman: An Anthropological Study* (1959) ; J.K. Campbell, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral values in a Greek Mountain Community* (1964) ; R.T. Anderson et B.G. Anderson, *The vanishing Village: A Danish Maritime Community* (1964) ; Paul Stirling, *Turkish Village* (1965) ; E. Friedl, *Vasilika: A Village in Modern Greece* (1965) ; R.T. Anderson et B.G. Anderson réitérèrent leur expérience avec *Bus Stop for Paris. The Transformation of a French Village* (1966) ; J.L. Halpern, *The Serbian Village: The Social and Cultural Change in a Yugoslav Community* (1967) ; J. Lopreato, *Peasants no More: Social Class and Social Change in an Undeveloped Society* (1967) ; J. Cutileiro, *A Portugese Rural Society* (1971) ; A. Simic, *The Peasants Urbanities: A Study of Rural Urban Mobility in Serbia* (1973), etc.

3 Citons entre autres : J.A. Aceves [1971], R.A. Barret [1974], S.H. Brandes [1975], W.A. Christian [1972], W.A. Douglas [1970], S.T. Freeman [1970], D.D. Gilmore [1980], D.J. Greenwood [1976], D.D. Gregory [1978], E.C. Hansen [1977].

et soixante-dix, selon laquelle l'épreuve du feu pour tout professionnel de l'anthropologie doit passer par le rituel de l'installation dans une (petite) communauté et d'y séjourner le temps nécessaire – un an au minimum – pour décrire, analyser et interpréter, de façon globale, la culture des habitants. Les communautés sélectionnées sont souvent des noyaux ruraux, isolés, mal desservis et ayant une propension, réelle ou supposée, à l'autosuffisance. Les auteurs abordent habituellement leurs unités d'analyse avec des conceptions empiristes, particularistes, inductives et toujours dans la tradition fonctionnaliste majoritaire à l'époque.

Les premières monographies produites par des Espagnols⁴ présentent peut-être une plus grande variété conceptuelle mais, dans tous les cas, et comme nous l'avons déjà souligné [Prat, 1992 : 22-43], les dix premières (tant celles qui ont été écrites par des étrangers que par des Espagnols) sont défendues comme thèses doctorales. Il s'agit donc de travaux de jeunesse qui, de ce fait, ne présentent pas nécessairement la maturité propre aux ouvrages de professionnels.

Un autre grand thème en vogue à l'époque se développe : le monde des paysans. En effet, jusqu'à la fin des années cinquante, l'Espagne est un pays éminemment agraire avec un taux de peuplement rural très élevé. Mais dès le changement de décennie, le premier gouvernement technocratique du général Franco élabore un plan de stabilisation (1959-1961), suivi par le plan de développement de 1964. Les objectifs de cette politique de développement visent une première industrialisation du pays et une réorganisation de l'agriculture afin de capitaliser les exploitations agricoles et de favoriser leur intégration dans le système capitaliste du marché. Le résultat suppose un flux de migrations continu de la campagne à la ville (ou à l'étranger) et la naissance de conflits structurels provoqués par le dépeuplement massif des campagnes, d'une part, et, d'autre part, par la croissance chaotique d'un sous-prolétariat urbain qui cherche, dans les villes industrielles, un salaire fixe et un nouveau style de vie. Le « monde rural » et ses transformations constituent donc l'un des défis sociaux et structurels majeurs de l'Espagne des années soixante-dix. De plus, les *peasants* constituent un axe de réflexion théorique important. En effet, avec l'intérêt que manifeste R. Redfield pour les *folk societies* de l'Amérique latine, la thématique de la paysannerie acquiert plus de poids dans le monde universitaire et l'ouvrage d'E. Wolf, *Peasants* (1968), traduit en espagnol en 1971, devient l'un des textes fondamentaux pour les jeunes professionnels de l'époque. L'analyse de E. Sevilla Guzmán [1977, 1984] montre qu'il existe une tradition autochtone de recherche sur la paysannerie, qui fut initiée par J. Costa et incarnée dans la sociologie critique des années soixante. Les effets conjoints du contexte et de l'intérêt pour le débat théorique⁵ motivent donc de nombreux jeunes anthropologues à orienter leurs thèses sur l'étude de la paysannerie⁶. D'autres auteurs, qui n'ont pas été formés à Barcelone, s'intéressent également à cette question⁷.

Parallèlement aux études de communauté et aux thèses sur la paysannerie, un troisième centre d'intérêt se constitue autour des groupes marginaux, ou « peuples maudits », présents en Espagne. S'inscrivent dans ce nouveau champ les études de M. Cátedra [1972, 1979, 1988,

4 Voir J.L. García [1976], C. Lisón [1971], E. Luque [1974], J.F. Mira [1974], I. Moreno [1972], etc.

5 En 1973, T. Shanin lance *The Journal of Peasants Studies* nettement pluridisciplinaire.

6 Voir D. Comas d'Argemir [1978], J. Contreras [1976], J. Frigolé [1974], J. Prat [1976], J.J. Pujadas [1977], I. Terradas [1973, 1979].

7 [Cucó, 1982 ; Fernández de Rota, 1984 ; Galván, 1980]

1989] sur les *vaqueiros de alzada*, gardiens de vaches transhumants, vivant dans les pâturages des Asturies et parfaitement séparés de leurs voisins villageois ; celles de Tax Freeman [1979] sur les *pasiegos*, gardiens de moutons vivant dans les *Montes de Pas* de la Cantabrique ; San Román étudie les Gitans, autre groupe marginal traditionnel [1975, 1976, 1984] ; les *chuetas*, les descendants des anciens convertis juifs de Majorque, le sont par K. Moore [1977] et par J. et E. Laub [1987] ; enfin, les *agotes* (« cagots »), habitants de la vallée de Batzán, en Navarre, et les *maragatos* (« muletiers ») de la province du León, sont abordés, respectivement, par A. Marquina [1976] et par A. Melis [1976]. Tous ces groupes, en dépit des importantes différences géographiques, économiques, sociales et culturelles qui les caractérisent, ont en commun le fait que leurs voisins les perçoivent comme étant différents d'eux et qu'ils les marginalisent sous les qualificatifs d'attardés et de misérables ou d'impurs et de polluants, ce qui contraint ces marginaux à une endogamie stricte ayant pour effet d'accentuer davantage leur isolement territorial, social et symbolique. Nous pourrions dire, dans une certaine mesure, que ces groupes ethniques marginalisés reflètent l'image imparfaite de « l'autre », un autre intérieur en quelque sorte, mais aisément assimilable au « primitif » et au « sauvage », courants dans la tradition classique de la discipline. À cela s'ajoute un avantage supplémentaire, puisque ces groupes, comme les paysans ou les communautés rurales, vivent à proximité du lieu de résidence habituel des chercheurs, ce qui génère un paradoxe évident énonçable. En effet, malgré le caractère classique de la formation universitaire, selon lequel un travail de terrain « exotique » à réaliser de préférence dans un pays du « tiers-monde » est indispensable pour devenir un anthropologue, du point de vue de la pratique, les possibilités réelles de le faire sont nulles. Il n'existe ni les moyens matériels nécessaires (bourses, aides à la recherche) ni la possibilité de travailler sur le terrain dans des conditions correctes. Ces chercheurs sont donc contraints à pratiquer le « terrain chez soi » et le *fieldwork at home*, bien avant que ce recours n'apparaisse comme une alternative possible, voire souhaitable, dans le cadre général de l'anthropologie sociale.

Le général Franco meurt en novembre 1975 et, quelques mois après, un processus de transition politique se met en place conduisant à l'organisation des premières élections démocratiques (1977), à l'approbation d'une Constitution (1978) et à l'élaboration d'un nouveau panorama politique incarné par l'Espagne des Autonomies, modèle d'État comparable à ceux des démocraties européennes conventionnelles.

L'université espagnole, vétuste, de l'époque franquiste connaît d'importantes transformations au cours des années soixante-dix. La forte politisation interne et l'affluence massive des étudiants (consécutive au *baby-boom* résultant de la politique de développement qui a été initiée vingt ans auparavant) conduisent à la création de nouvelles universités et à la décentralisation rapide de celles qui existent. Ces changements structurels rendent souvent possible la mise en œuvre de nouveaux plans d'étude dans lesquels on intègre progressivement les premières matières de sciences sociales, en général, et l'anthropologie sociale et culturelle, en particulier. Ainsi, entre 1975 et 1980, un ensemble d'essais critiques⁸ est publié, consacré aux travaux an-

8 Par ordre chronologique, J. Contreras et I. Terradas, « Representatividad y significatividad de la comunidad en función del trabajo de campo » (1975) ; J. Frigolé, « Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural » (1975) ; C. Lisón, « Panorama programático de la antropología social en España » (1975) ; G. Serran, « La fabula de Alcalá y la realidad histórica de Grazalema: replanteamiento del primer estudio de antropología social en España » (1980) ; J. Frigolé, « El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d'alguns

thropologiques qui ont été produits jusqu'à cette date : ces écrits proposent une critique des modèles, inductivistes, fonctionnalistes ou structuralo-fonctionnalistes dominants ; ils dénoncent [Moreno, 1984] la « colonisation culturelle » qu'a subie l'anthropologie espagnole ; ils mettent en cause la confusion fréquente entre le cadre d'étude (c'est-à-dire, le lieu d'étude) et l'objet d'étude (ce que l'on étudie) en insistant sur la nécessité de se concentrer davantage sur des problèmes que sur des communautés territoriales ; ils mettent en évidence le conservatisme implicite des grands modèles nord-américains et anglais, et postulent l'utilité d'une plus grande profondeur historique des questionnements anthropologiques. Enfin, ils insistent sur la nécessité d'incorporer de nouvelles conceptions théoriques et de nouveaux thèmes.

Dans ce panorama de changements contextuels et de renouvellement des concepts théoriques, deux nouveaux grands champs d'analyse apparaissent : l'identité et l'anthropologie urbaine.

En ce qui concerne le premier champ, l'ouvrage de F. Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, est traduit en espagnol [1976] ; en 1978, R. Cohen publie un article marquant, « Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology » [Moreno, 1991 : 631] et l'on traduit les textes du séminaire de C. Lévi-Strauss sur l'identité [1981]. Ces préoccupations théoriques apparaissent sur un terrain idéal pour la réflexion politique sur les identités culturelles, l'ethnicité et le nationalisme, dans la mesure où ces thèmes sont ceux qui motivent précisément la géopolitique mondiale et qui génèrent le plus grand nombre de conflits affectant les ordres international, national et régional/local. Souvenons-nous qu'en Espagne, État plurinational par excellence, se constituent les premiers gouvernements autonomes (Euskadi en 1980, la Catalogne en 1980, la Galice en 1981, l'Andalousie en 1982, etc.) qui situent les partis nationalistes ou régionalistes face aux diverses administrations autonomes. Ces gouvernements locaux, désireux de légitimer une conscience de singularité, réelle ou supposée, et de renforcer les systèmes symboliques susceptibles de l'étayer, dirigent leur attention sur la discipline folklorique, porteuse privilégiée, depuis toujours, de signes et symboles de l'identité des peuples. Par ailleurs, les divers noyaux d'anthropologues du pays découvrent également l'importance des traditions folkloriques. Nous avons signalé, précédemment, que le premier paradoxe de la formation des professionnels de l'époque réside dans le fait qu'il leur est demandé d'effectuer un travail de terrain « exotique » (contrainte politiquement correcte dans le modèle classique) mais qu'en revanche les conditions matérielles n'en permettent pas la réalisation pratique.

Le deuxième paradoxe est la méconnaissance, presque généralisée⁹, de l'existence des riches traditions folkloriques dont le développement a été particulièrement intense, de la fin

models emprats per a l'estudi de la península Ibèrica » (1980) ; E. Luque, « Perspectivas antropológicas sobre Andalucía » (1980).

Voir aussi T. San Román, « Sobre l'objecte i el mètode de l'Antropologia » et « Antropologia aplicada y relaciones étnicas » (1984) ; J. Contreras, « La teoría de la modernización y su concepto de cultura campesina » (1984) ; D. Comas d'Argemir, « Alguns elements sobre teoria i praxi antropológica » (1984) ; J.J. Pujadas, « Cap a una antropologia de les societats complexes: apunts metodològics » (1984) ; P. Navarro, « Los estudios de comunidad: posibilidades y limitaciones metodológicas » (1984) ; R.P. Tro, « Problemas éticos y teóricos en la delimitación del concepto de comunidad en la España actual » ; J. Prat, « Reflexions entorn de la pràctica etnogràfica i el treball de camp » (1985) ; I. Terradas, « La història de les estructures i la història de la vida » (1985) ; T. San Román, « Comentarios sobre un proyecto de investigación socioantropológica de la marginación social » (1986) ; D. Comas d'Argemir et J.J. Pujadas, « Antropología en crisis y sociedad tradicional » (1989) ; pour les références complètes, voir J. Prat [1992], entre autres.

9 I. Moreno est l'exception ; dans un article [1971 : 110-144], il montre une connaissance approfondie de la question.

du XIX^e siècle jusqu'à la guerre civile, dans certains cas, et aux années soixante, dans d'autres cas. De plus, les folkloristes du passé, comme les anthropologues actuels, optent nettement pour le monde rural et traditionnel. Les coïncidences sont donc multiples et l'intérêt pour la culture d'origine, commune, diffuse ou explicite. Personne n'évoque pourtant la présence des folkloristes dans les classes de cours. Leur découverte, tardive et spectaculaire, ne s'est produite qu'au moment où l'on discute du nouveau modèle étatique. La contribution des anthropologues au débat politico-idéologique consiste à repérer chronologiquement les différentes traditions folkloriques nationales et/ou régionales ; la bibliographie qui en résulte¹⁰ montre le caractère relativement panoramique du projet.

Les travaux des folkloristes stimulent également un intérêt pour la culture « populaire ». En effet, les historiens des mentalités françaises et, dans une moindre mesure, italiennes et anglaises, lus avec passion par de nombreux anthropologues ont élaboré le nouveau concept qu'adoptent non seulement les anthropologues, les sociologues, les muséographes, les pédagogues, etc., mais aussi les politologues ainsi que les travailleurs et les animateurs sociaux et culturels. Le concept de culture populaire se substitue au concept très usé de folklore ; il semble, dès lors, répondre de manière plus appropriée à ce que l'on considère comme les impératifs du travail de l'anthropologue : faire l'étude de la culture des autres peuples et s'interroger sur l'opportunité d'analyser sa propre culture, c'est-à-dire la culture populaire¹¹. Parallèlement, les gouvernements des Autonomies créent des instituts, des fondations, des musées, des directions générales et d'autres structures similaires dont l'objectif explicite est d'observer, et parfois d'étudier, les manifestations populaires en les renforçant dans la mesure de leurs moyens. Ainsi, la conjonction des intérêts civiques, politiques et anthropologiques favorise l'étude de la culture populaire¹².

Cette conjonction d'intérêts se manifeste également au sein du monde festif qui a bénéficié, dans la période du post-franquisme, d'un important prestige civique, politique et symbolique. À la fin de la dictature, la fête est perçue comme un espace de liberté et de communautarisme s'opposant à la politique répressive et contraignante développée par l'ancien régime. La fête génère également un esprit créatif et renforce les identités groupales communautaires, tant dans le monde rural que dans les villes. Les réseaux festifs deviennent, par conséquent, l'objet d'étude par excellence des anthropologues.

Les ouvrages couvrent la quasi-totalité de l'Espagne. Les thèmes dominants sont les calendriers régionaux et/ou nationaux et les carnivals locaux¹³. L'étude des traditions folkloriques, l'intérêt pour la culture populaire et le monde festif sont donc englobés par la théma-

10 Pour des références bibliographiques complètes voir, dans ce numéro, l'article de Joan Prat concernant les sources bibliographiques et plus précisément « Bibliographie au niveau régional et/ou par Autonomie »

11 Parmi les ouvrages et les comptes rendus de congrès : *La cultura popular en el País valencià* (1977) ; *I Colloqui sobre l'estudi de la cultura popular* (1981) ; *Culturas populares, diferencias, divergencias, conflictos* (1986) ; les textes de D. Juliano [1986] ; M.D. Llopart, J. Prat, Ll. Prats [(eds), 1985] ; M. Luna [(sous la dir. de), 1981]. Certaines des grandes orientations théoriques sont exposées dans l'introduction de l'ouvrage de M.D. Llopart, J. Prat et Ll. Prats [op. cit.].

12 Dans ce numéro, voir l'article de Joan Prat, spécialement la présentation des congrès par région.

13 Par ordre chronologique : (Prat et Contreras, 1979 ; Fribourg, 1980 ; Roma, 1980 ; Moreno, 1982 ; Velasco, 1982 ; Rodríguez Becerra, 1982, 1985 ; Montesino, 1984-1985 ; Gómez Pellón et Coma, 1986 ; Galván, 1987 ; Belascoain, 1987 ; Mariño Ferro, 1987 ; Elías, Martín et Muntión, 1988 ; Brisset, 1988 ; Ariño, 1988 ; Del Valle, 1988 ; Fericgla, Sánchez, Martí et Ariño, 1988 ; González Reboledo, 1989 ; Luna, 1989 ; Reixach, 1989 ; etc.)

tique, plus large, de l'identité, à laquelle J.J. Pujadas [1990] et J. Prat [1990] ont consacré deux articles panoramiques. I. Moreno, quant à lui, évoque, dans une introduction très complète intitulée « Identidades y rituales » [1991], les identités locales, de genre, professionnelles ou de classe qui constituent, avec les identités ethniques proprement dites, autant d'axes de réflexion et d'analyse.

Le deuxième grand axe est celui de l'anthropologie urbaine ou, comme le souligne J.J. Pujadas [1991], l'anthropologie du milieu urbain. Dans tous les cas, l'anthropologie urbaine aborde, depuis ses débuts, certains des grands thèmes de la marginalisation sociale, les entassements urbains, en premier lieu. L'intérêt des premiers anthropologues se porte sur les questions du changement social, de l'exode rural et sur les conséquences du dépeuplement des campagnes. L'optique de ces études est, invariablement, rurale. En revanche, un glissement s'opère, dès les années soixante-dix et quatre-vingt, vers les périphéries urbaines, ou les collectifs d'émigrants ont élu domicile, et qui présentent des problèmes spécifiques d'insertion sociale, professionnelle et culturelle [Esteve, 1984 ; Molina, 1984 ; Pujadas et Bardají, 1987]. Ainsi, de vastes poches de travail souterrain (affectant généralement davantage les collectifs de femmes des quartiers populaires) sont explorées, en fonction des fluctuations du marché, et impliquent une nouvelle forme de domination s'ajoutant à celle, classique, de l'exploitation de classe. Sur les formes de marginalisation ethnique et professionnelle l'ouvrage qu'a récemment publié T. San Román [1986] sur les Gitans combine habilement la perspective appliquée et la pluridisciplinarité. E. Ardévol et M.D. del Pino [1987], T. Calvo [1989, 1990] abordent également les stéréotypes négatifs et les attitudes racistes et xénophobes que ce groupe suscite.

O. Romaní présente sa thèse [1983] et ouvre ainsi une nouvelle direction pour les études sur la marginalité : celle des collectifs de stigmatisés, les drogués, les homosexuels, les victimes du sida, les alcooliques et, plus récemment, les handicapés et les personnes adhérant à des sectes. Enfin, l'étude des institutions d'assistance [Comelles, 1979], de l'anthropologie de la médecine [Comelles, 1984 ; Kenny et de Miguel, 1980], de l'anthropologie du genre [Valle, 1985], de l'anthropologie des âges [Feixa, 1987 ; San Román, 1990], de l'esprit d'association [Cucó, 1991]. Ainsi, certaines des nouvelles directions thématiques qui ont caractérisé les dix dernières années de l'anthropologie sociale espagnole s'imposent finalement. Les aspects contextuels essentiels permettant de situer les objets d'étude de cette dernière phase de l'anthropologie espagnole méritent d'être évoqués, même brièvement.

Depuis 1982, date à laquelle les socialistes espagnols inaugurent une longue période de permanence au pouvoir qui prendra fin en 1996, on assiste à la consolidation de l'État de droit et de l'État de bien-être, plus ou moins conventionnels. L'Espagne participe, au niveau de sa politique extérieure, à la construction de la nouvelle Europe communautaire, et au niveau intérieur, à la consolidation du modèle d'État des Autonomies. Les orientations macro-économiques et les bases industrielles du pays sont renforcées. De manière complémentaire, le secteur des services, le tourisme principalement, bénéficie d'une croissance plus continue et soutenue. L'agriculture (surtout la nouvelle « agriculture de plastique »¹⁴, intensive, du Sud), la pêche, la mine et l'élevage constituent les secteurs essentiels de l'économie espagnole.

14 C'est-à-dire, celle qui utilise des serres de plastique.

Si, au cours des années soixante et soixante-dix, l'Espagne a envoyé sa force de travail excédentaire dans les pays européens, on assiste, depuis le milieu des années quatre-vingt, à un changement d'orientation : plusieurs régions d'Espagne sont des terres promises pour de nombreux migrants principalement originaires du Maghreb et de l'Afrique sub-saharienne. L'arrivée de ces hommes jeunes ou adultes venus seuls dans la première phase et rejoints par leur famille ensuite, a occasionné des problèmes de cohabitation, rendant plus aigües les premières manifestations de racisme et de xénophobie. L'élargissement du marché du travail entraîne l'arrivée massive d'une main-d'œuvre prête à accepter les tâches que refusent les autochtones. Aux problèmes d'équilibre démographique, que pose une population vieillissante dont les taux de croissance sont parmi les plus bas d'Europe, s'ajoutent des difficultés dues à un taux de chômage très élevé (principalement chez les jeunes) qui illustrent les signes de transformation et de modernisation créant le sentiment collectif que tout change : depuis les goûts alimentaires jusqu'aux nouvelles formes du couple, en passant par l'apparition de modalités inconnues de violence domestique, etc. L'expérience de la globalisation est perçue comme une transformation de l'échelle des valeurs traditionnelles.

Un dernier aspect doit être évoqué, d'ordre professionnel et corporatif. En 1992, une *licenciatura de Antropología Social y Cultural* (« licence d'anthropologie sociale et culturelle ») de second cycle est créée au niveau national, qui garantit définitivement la reproduction universitaire de la discipline. Celle-ci est actuellement dispensée à Madrid (Université Complutense et, très récemment, à l'Université Autonome de Madrid), en Catalogne (Université Autonome de Barcelone, Université de Barcelone, Université Rovira i Virgili de Tarragone), en Andalousie (Université de Séville) et à l'université du Pays basque. D'autres départements d'anthropologie sociale, ceux des universités de Saint-Jacques-de-Compostelle, de La Laguna (Tenerife, aux Canaries) et de Grenade, disposent également d'un tel enseignement.

La seconde partie de notre article expose les orientations qu'illustrent des publications collectives (livres, lectures, monographies, revues, comptes rendus de congrès, etc.) et qui, selon nous, reflètent le plus fidèlement, précisément par leur caractère collectif, les préoccupations de la discipline et de la profession.

Nous avons évoqué, précédemment, l'importance qu'occupe l'étude de la paysannerie au cours de la première phase de développement de l'anthropologie en Espagne. À partir du milieu des années quatre-vingt, les publications se poursuivent¹⁵ ; la production de travaux portant sur les ressources communales s'intensifie¹⁶ et K. Fernández de Larrinoa [1996] coordonne une recherche originale sur le Pays basque. Parallèlement, l'anthropologie de la pêche apparaît avec force, impulsant deux groupes périphériques, le canarien et le galicien, qui ont longtemps travaillé en étroite collaboration [Abel, 1996 ; Galván (ed.), 1989 ; Pascual, 1990]. La culture pastorale, principalement celle de type transhumant, constitue une autre activité économique traditionnelle qui justifie une approche collective [Elías et Grande (eds), 1991 ; Rodríguez Berra (sous la dir. de), 1993 ; Roigé (sous la dir. de), 1995] ; les cultures minières également, plus récemment [García (sous la dir. de), 1997]. L'intérêt pour l'anthropologie industrielle est illustré par l'ouvrage pionnier de D.J. Greenwood et de J.L. González [1989] sur les coopératives de

15 [Breton, 1997 ; Contreras, 1988 ; Giménez, 1994 ; Sevilla et González de Molina, 1993]

16 [Chamoux et Contreras, 1996 ; Contreras, 1996 ; Pascual, 1993]

Mondragon ; le dernier symposium consacré à l'anthropologie du travail [Palenzuela (sous la dir. de), 1996] exprime l'intérêt manifesté pour les cultures d'entreprise [Aguirre (ed.), 1996].

De nombreuses études issues de la première époque, les monographies de communautés comme de la paysannerie, ont privilégié les rôles que la famille et la parenté jouent dans la vie sociale traditionnelle. En 1988, l'anthropologue nord-américain W.A. Douglas assure la coordination d'un volume qui sera suivi d'une série de publications collectives sur la question. On notera une évidente domination des auteurs catalans sans que nous puissions expliquer cet intérêt.

Avec la famille et la parenté apparaissent deux autres champs classiques, ceux de la politique et de l'idéologie. S'agissant du premier, la revue *Antropología. Revista de Pensamiento antropológico y Estudios etnográficos* consacre deux volumes monographiques à cette question [1993, 1994]. Deux anthropologues galiciens, X.A. Fidalgo [Fidalgo et Simal (eds), 1994] et J.A. Fernández de Rota [1994], coordonnent des publications collectives sur la violence politique. W. Kavanagh [1994] et C. Lisón-Tolosana [(sous la dir. de) 1994] abordent la question de la frontière, axe de réflexion ouvrant sur la connaissance d'un certain nombre de pratiques et de comportements politiques, idéologiques et symboliques. Enfin, mentionnons les publications sur les mouvements migratoires, leur effet de ségrégation et de racisme¹⁷ et la problématique du multiculturalisme [Labraga Gijón et García Castaño (eds), 1997 ; García Castaño et Granados (eds), 1997]. A. Galván analyse les migrations des Canariens vers Cuba et F.X. Medina [1997] celle des Basques à travers le monde.

Le champ de l'idéologie est illustré, initialement, dans les études sur la religiosité populaire et le rituel. Un ouvrage général que coordonnent l'historien C. Alvarez Santaló et les anthropologues S. Rodríguez Becerra et M.J. Buxó [1989] lance une série de textes consacrés aux *romerías* (« pèlerinages »), aux *santuarios* (« sanctuaires »), aux ex-voto et aux autres manifestations de la religion populaire [Mariño Ferro, 1987 ; Rodríguez Becerra (sous la dir. de), 1996]. Certains étudient les manifestations et les groupes religieux traditionnels [Díaz (sous la dir. de), 1994 ; Prat (sous la dir. de), 1990-1991, 1992-1993] ; ils coordonnent des recherches sur des institutions minoritaires qui sont habituellement qualifiées de sectes. L'analyse des rituels [García et Velasco, 1991 ; Fernández de Rota (ed.), 1992] donne lieu à la production d'une tétralogie consacrée aux quatre éléments. Le premier volume [González Alcantud et González de Molina (eds), 1992] fut suivi par ceux concernant l'eau [González Alcantud et Malpica Cuello (eds), 1995], le feu [González Alcantud et Rodríguez Becerra (eds), 1997] coordonnés par J.A. González Alcantud (Grenade). L'intérêt récent manifesté pour les religions noires du Brésil [Giobellina (ed.), 1995 ; Sansi, 1996] et le chamanisme [Fericglá (ed.), 1994] complète ce panorama. Les dimensions de la religiosité populaire, de l'idéologie et du rituel sont souvent liées au champ festif, et la production anthropologique sur ces questions est importante depuis les années quatre-vingt-dix [Ariño, 1990, 1993, 1995 ; Córdoba et Etienvre, 1990 ; Forum Barcelone, 1998] ; signalons plus particulièrement la publication de calendriers [Ariño (sous la dir. de), 1995 ; Janer Manila (sous la dir. de), 1992 ; Marcos, 1998] et les recherches sur le réseau festif andalou [Gómez (ed.), 1992 ; Gómez Lara et Coma, 1997] ou valencien [Cucó et alii, 1993].

17 [Checa, 1998 ; Contreras, 1994 ; Provansal, 1993 ; Roque, 1990].

Il existe également une abondante production de textes collectifs sur la question de l'identité. En 1989, R. Herr et J.H.R. Polt coordonnent un ouvrage pionnier, *Iberian Identity* [1989], fruit d'un symposium à Berkeley, tandis que J. Cucó et J.J. Pujadas [1990] éditent un ouvrage général, *Identidades colectivas*. À partir de 1990, des auteurs comme C. Lisón [1991], R. Avila Palafox et T. Calvo [1993], E. Martín [1993], A. Aguirre [1995, 1997] s'orientent vers des questionnements généraux sur le thème¹⁸, tandis que d'autres abordent les aspects spécifiques de l'identité et du territoire [González Reboredo et Fernández de Rota, 1990], de l'identité et des langues, de l'ethnicité et de la violence [Fernández de Rota (ed.), 1994], des traditions identitaires « inventées » de E. Hobsbawm et T. Ranger [1988] et qui ont été analysées en Espagne par F. del Pino [1994, 1995] et Ll. Prats [1995]. On doit également les premières publications collectives sur la thématique du patrimoine ethnologique à Ll. Prats [1993 ; Prats et Iniesa (sous la dir. de), 1993] qui remplace l'intérêt que l'on portait au folklore et à la culture populaire. Le patrimoine ethnologique est l'objet d'étude d'auteurs catalans [Calvo et Maña, 1995], galiciens [Fidalgo et Simal (eds), 1997] et andalous essentiellement [González Turmo, 1993] ; un volume monographique sur le patrimoine ethnologique est publié dans le *Boletín del Instituto andaluz de Patrimonio histórico*, en 1997. D'autres questions, à l'intersection de l'identité et du patrimoine (il en est ainsi du chant flamenco), sont abordées par C. Cruces [1996].

En ce qui concerne le champ de l'anthropologie urbaine, nous soulignerons l'ouvrage pionnier que G.W McDonogh coordonne en 1986 sous le titre de *Conflicts in Catalonia*. M. Fernández Martorell [1988] propose, peu de temps après, *Leer la ciudad*. Depuis le début des années quatre-vingt-dix, le thème de l'espace urbain paraît susciter l'intérêt d'un certain nombre d'auteurs, comme J.A. Fernández de Rota [1992], J. Lisón Arcal [1993] et M. Cátedra [(ed.), 1997]. J.J. Comelles continue, au cours des années quatre-vingt-dix, de publier sur l'anthropologie de la médecine et de la santé, dont il fut le premier spécialiste [Comelles et Romaní, 1989], comme le font, plus récemment, A. Martínez, J.M. Comelles et M. Miranda [1998]. D'autres groupes d'anthropologues galiciens [Gondar, 1995 ; Gondar et González, 1992 ; González Reboredo (sous la dir. de), 1997] et andalous [González Alcantud et Rodríguez Bercera, 1996 ; Gómez, 1997] abordent également la question de la santé. O. Romaní [(sous la dir. de), 1992] poursuit ses recherches sur la dépendance à la drogue [Grup Igia, 1989].

Les publications collectives sur l'anthropologie du genre, patronnées par T. del Valle [1985], se sont poursuivies avec régularité [Valle, 1987 ; Instituto Valencià de la Dona, 1988]. Les anthropologues basques [Valle (ed.), 1993], mais aussi V Maquieira, de l'Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de l'Université Autonome de Madrid, ont favorisé diverses productions¹⁹, comme D. Comas d'Argemir [199] en Catalogne et P. Sanchíz [1992] en Andalousie. J.A. Nieto, créateur et directeur d'un *master* sur la sexualité, a été le promoteur de l'anthropologie de la sexualité, comme champ spécifique [Nieto 1991 ; Nieto (sous la dir. de), 1995]. X. Roigé [(ed.), 1996] sort un ouvrage utilisant la perspective historique et anthropologique.

18 Voir également les publications de V.A. Goddard et J.R. Llobera, *The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries in Conflict* (1994), de M. Guibernau, *Identidad y nacionalismos en Europa* (1995) et de M.A. Roque, *Identidades y conflictos de valores. Diversidad y mutación social en el Mediterráneo* (1997).

19 [Diez et Maquieira, 1993 ; Maquieira, 1989 ; Maquieira et Sánchez, 1990 ; Maquieira et Vara, 1997]

Si l'anthropologie du sport n'a été que très peu développée jusqu'à présent [Sánchez, 1992], en revanche, l'anthropologie de l'alimentation paraît tenir un rang notable dans les universités de Séville et de Barcelone. En Andalousie se détachent les études coordonnées par I. González Turmo et P. Romero de Solís [1992 ; (eds), 1993, 1996], tandis que, en Catalogne, J. Contreras [1995] dirige plusieurs groupes de travail sur la question, comme le font S. Carrasco [1993], F.X. Medina [(ed.), 1996], A. Barusi, F.X. Medina et G. Colesanti [(eds), 1998], X.A. Fidalgo et X. Simal [1993] en Galice.

L. Méndez publie *Arte y mujer* [1987] inaugurant ainsi l'intérêt anthropologique pour l'art. Le monde artistique compte aussi avec les champs de la littérature (il ne s'agit pas tant de la littérature traditionnelle ou orale que de la littérature au sens classique) et de l'anthropologie visuelle. C. Lisón-Tolosana, dans son désir d'explorer de nouvelles frontières, a coordonné une première publication, *Arte y literatura* [1990], suivie de *Antropología y literatura* [1995]. Le thème spécifique de l'art a été abordé par R. Sanmartín [1997], tandis que l'ethno-littérature l'a été dans le cadre de plusieurs publications collectives suivies par M. de la Fuente [Fuente et Hermosilla (eds), 1994], par L. Díaz Viana et M. Fernández Montes [1997]. Enfin, l'anthropologie visuelle a été traitée par E. Ardévol et L. Pérez Tolón [1995] et une série de jeunes auteurs, dans un ouvrage intitulé *Antropología de los sentidos: la vista*, premier et unique volume d'une collection consacrée aux cinq sens. Pour terminer, on doit évoquer les textes généraux consacrés aux aspects épistémologiques, théoriques et méthodologiques. Il s'agit principalement de considérations générales sur le travail anthropologique²⁰ et l'analyse des rapports interdisciplinaires qui lient l'anthropologie et l'archéologie [Rubio, 1988], l'ethnographie et l'histoire [Buxó, 1993], l'éducation [Velasco, García Castaño, Díaz de Rada, 1993], la biologie et la culture [Buxó, 1995], entre autres.

Cet article veut apporter une contribution à l'étude des articulations possibles entre les objets d'étude et leurs conditions d'apparition, car c'est bien cette opacité qui est à l'origine de bon nombre de questionnements d'ordre général : pourquoi les anthropologues étudient-ils certains objets et pas d'autres ? Comment construisent-ils ou inventent-ils leurs objets d'étude ? Quelles sont les raisons qui expliquent l'évolution des marchés de la production intellectuelle et pourquoi certains objets d'étude vieillissent-ils et disparaissent-ils, alors que d'autres demeurent ou ne subissent que des transformations légères ? Dans quelle mesure les traditions hégémoniques, écoles, tendances, orientations théoriques confortées, déterminent-elles la fixation du spectre thématique d'une époque et d'un espace donnés ? Les contextes sociaux spécifiques ne sont-ils pas, peut-être davantage que les écoles théoriques, ceux qui dessinent des champs concrets possibles à l'étude anthropologique en nommant, en problématisant ou en délimitant des parcelles de la réalité sociale ? Enfin, quelle place réserver aux pères fondateurs, c'est-à-dire aux figures plus ou moins charismatiques dont on affirme qu'ils ont établi des filiations intellectuelles et thématiques avec leurs disciples et leurs partisans ?

Ces interrogations et ces doutes sont ceux de l'anthropologie sociale et culturelle, en tant que profession et discipline.

20 (Aguirre, 1995 ; Bestard, 1993 ; González Echeverría, 1996 ; Lisón, 1998 ; Rubio et Kavanagh, 1992 ; Vermeulen et Alvarez Roldán, 1995)

Références bibliographiques

- ABEL A. de (ed.), 1996, *Historia e antropoloxia da cultura pesquera en Galicia*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Fundación Alfredo Brañas.
- ACEVES J.A., 1971, *Social Change in a Spanish Village*, Cambridge, Schenckman Pub. Company.
- AGUIRRE A. (ed.), 1995a, *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Barcelone, Boixareu.
- 1995b, « España: identidad y diversidad étnica », *Antropológica. Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatría*, 18.
- 1996, « Cultura, empresa i organització », coord. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n° 9, novembre.
- 1997, *Cultura e identidat cultural. Introducció a la antropologia*, Barcelone, Ed. Bårdenas.
- ÁLVAREZ SANTALO C., M.J. BUXÓ, S. RODRÍGUEZ BECERRA (eds), 1989, *La religiosidad popular*, Barcelone, Anthropos.
- Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 1993, número spécial : *Antropología y violencia política*, 6.
- 1994, número spécial : *Representación política y contexto local*, 7.
- Antropología de los sentidos: la vista*, 1996, Madrid, Ed. Celeste.
- ARDEVOL E. et L. PÉREZ TOLÓN (eds), 1995, *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico*, Grenade, Diputación Provincial de Granada.
- ARDEVOL E. et M.D. DEL PINO, 1987, *Antropología urbana de los Gitanos de Granada*, Grenade, Diputación Provincial de Granada.
- ARIÑO A., 1988, *Festes, rituals i creences*, Valence, Ed. Alfons el Magnànim.
- (ed.), 1990, *Historia de las Fallas*, Valence, Levante-EMV.
- (sous la dir. de), 1993, *Los escultores del fuego. Aproximación a la historia del gremio artesano de artistas falleros*, Valence, Diputación Provincial de Valencia.
- 1995, *Calendari general de festes de la Comunidad valenciana. Festes d'Estiu (1)*, Valence, Generalitat Valenciana.
- 1996, « La utopía de Dionisos. Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada », *Antropología. Revista de Pensamiento antropológico y Estudios etnográficos*, 11.
- AVILA PALAFOX R. et T. CALVO, 1993, *Identidades, nacionalismos y regiones*, Guadalajara (Mex.), Universidad de Guadalajara/ Madrid, Universidad Complutense.
- BARRET R.A., 1974, *Benabarre: The Modernization of a Spanish Village*, New York, Holt, Rinehart, Winston.
- BARTH F., 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- BARUSI A., F.X. MEDINA, G. COLESANTI (eds), 1998, *El color de la alimentación mediterránea. Elementos sensoriales y culturales de la nutrición*, Barcelone, Icaria.
- BELASCOAIN R., 1987, *El carnaval com a pretext*, Vilanova i la Geltrú, Ajuntament de Vilanova i la Geltrú.
- BESTARD J. (ed.), 1993, *Después de Malinowski*, VIe Congrès d'Anthropologie, Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.
- BRANDES S.H., 1975, *Migrations, Kinship and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village*, New York, Academic Press.

- BRETON V., D. GARCÍA PASCUAL, J.J. MATEU (eds), 1997, *La agricultura familiar en España. Estrategias adaptativas y políticas agropecuarias*, Lleida, Universidad de Lleida.
- BRISSET D., 1988, *Fiestas de moros y cristianos en Granada*, Grenade, Diputación Provincial de Granada.
- BUXO M.J. (ed.), 1993, « Historia y etnología », *Historia y Fuente oral*, 9.
- 1995, « Natura i cultura: repensar la vinculació entre biologia, ecologia i cultura », *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 5.
- CALVO LL. et J. MAÑÀ, 1995, *De l'ahir i de l'avui. El patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelone, Generalitat de Catalunya.
- CALVO T., 1989, *Los racistas son los otros. Gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares*, Madrid, Madrid Popular.
- 1990, *¿España racista? Voces payas sobre los Gitanos*, Barcelone, Anthropos.
- CAMPOS A. et MENEDEZ L. (eds), 1993, *Teoría feminista: identidad, género, política*, Saint-Sébastien, Universidad del País Vasco.
- CARRASCO S., 1993, « Alimentació i cultura », *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 2.
- CÁTEDRA M., 1972, *Estudio antropológico de los vaqueiros de Alzada del Occidente de Asturias*, thèse, Madrid, Universidad Complutense.
- 1979, « Vacas y vaqueiros. Modos de vida y cultura en las brañas asturianas », in M. CÁTEDRA, R. SANMARTÍN (eds), *Vaqueiros y pescadores. Dos modos de vida*, Madrid, Akal.
- 1988, *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de Alzada*, Madrid-Gijón, Júcar Universidad.
- 1989, *La vida y el mundo de los vaqueiros de Alzada*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- CÁTEDRA M. (ed.), 1997, « Sociedad, espacio y tiempo », *Política y Sociedad*, 25.
- CEA GUTIÉRREZ A. et alii, 1997, *La romería de la Virgen de la Cabeza en una pintura del siglo XVII*, Cordoue, Caja Sur Publicaciones.
- CHAMOIX M.N. et CONTRERAS (eds), 1996, *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, Barcelone, Icaria.
- CHECA F. (ed.), 1998, *Africanos en la otra orilla. Trabajo, cultura e integración en la España mediterránea*, Barcelone, Icaria.
- CHRISTIAN WA., 1972, *Person and God in a Spanish valley*, New York, Academic Press.
- COHEN R., 1978, « Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 7 : 379-403.
- COMAS D'ÀRGEMIR D., 1978, *Familia y herencia en el Pirineo aragonés*, thèse, Barcelone, Universidad de Barcelona.
- et alii, 1990, *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre dones de classes populars (1900–1960)*, Barcelone, Ed. Alta Fulla.
- (ed.), 1996, *Familia, herencia y derecho consuetudinario*, VIIe Congrès d'Anthropologie sociale, Saragosse, Instituto Aragónes de Antropología.
- et L. ASSIER-ANDRIEU (eds), 1988, « Grupo doméstico y transición social », *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 6 (9).

- COMAS D'ARGEMIR D. et A. GONZÁLEZ ECHEVERRIA (eds), 1990, *Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la antropología social*, Valence, Generalitat Valenciana.
- COMAS D'ARGEMIR D. et J.F. SOULET (eds), 1993, *La família als Pirineus*, Andorre, Gobierno de Andorra.
- COMELLES J.J., 1979, *Groupes informels, mobilisations et factions dans un hôpital psychiatrique*, thèse, Paris, EHESS.
- 1984, *Antropologia i salut*, Barcelone, Fundació Caixa de Pensions.
- et O. ROMANÍ, 1989, « Antropología de la salud », *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 7.
- COMELLES J.J. et O. ROMANÍ (sous la dir. de), 1993, *Antropología de la salud y de la medicina*, VIe Congrès d'Anthropologie, Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.
- CONTRERAS J., 1976, *Adivinación, ansiedad y cambio social en Chinchero (Perú)*, Barcelone, Universidad de Barcelona.
- 1994, *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*, Madrid, Talasa.
- 1995, *Alimentación y cultura*, Barcelone, Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
- (ed.), 1989, « La invenció de la família catalana », *L'Avenç*, 132.
- 1993, *Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días*, VIIe Congrès d'Anthropologie sociale, Saragosse, Instituto Aragónes de Antropología.
- CÓRDOBA P. et J.P. ETIENVRE, 1990, *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Madrid, Casa de Velázquez/Grenade, Universidad de Granada.
- CRUCES C. (ed.), 1996, *El flamenco: identidades sociales, ritual y patrimonio cultural*, Séville, Junta de Andalucía.
- CUCÓ J., 1982, *La tierra como motivo. Propietarios y jornaleros en dos pueblos valencianos*, Valence, Diputación Provincial de Valencia, Institut Alfons el Magnànim.
- 1991, *El quotidià ignorat. La trama associativa valenciana*, Valence, Ed. Alfons el Magnànim.
- CUCÓ J. et J.J. PUJADAS (eds), 1990, *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, Valence, Generalitat Valenciana.
- CUCÓ J. et alii, 1993, *Músicos y festeros valencianos*, Valence, Generalitat Valenciana.
- DÍAZ A. (sous la dir. de), 1994, *Totalisme i voracitat: una aproximació interdisciplinària al «fenomen sectari» a Catalunya*, Barcelone, Ed. Ais/Croas.
- DÍAZ VIANA L. et M. FERNÁNDEZ MONTES (eds), 1997, *Entre la palabra y el texto. Problemas en la interpretación de fuentes orales y escritas*, Oiartzun, Ed. Sendoa/Madrid, CSIC.
- DOUGLAS WA., 1970, *Death in Murélagá. Social Significance of Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*, Seattle, University of Washington Press.
- 1988, « Iberian Family History », *Journal of Family History*, 13 (1).
- ELIAS L.V. et J. GRANDE J. (eds), 1991, *Sobre la cultura pastoril*, Sorzano (La Rioja), Centro de Investigaciones y Animación Etnográfica.
- ELIAS L.V., A. MARTÍN, C. MUNTIÓN, 1988, *Guía de fiestas de La Rioja*, Sorzano (La Rioja), Centro de Investigaciones y Animación Etnográfica.
- Es un voto. Exvotos pictóricos en La Rioja*, 1997, Logroño, Fundación Caja Rioja.
- ESTEVA C., 1984, *Estado, etnicidad y biculturalismo*, Barcelone, Península.

- FEIXA C., 1987, *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud*, Turin, Ed. L'Occhiello.
- (sous la dir. de), 1988, *Els joves a la Lleida dels '80*, Lleida, Ajuntament de Lleida.
- FERICGLA J.M. (ed.), 1994, *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*, Barcelone, Los Libros de la Liebre de Marzo.
- , R. SÁNCHEZ MARTÍN, A. ARIÑO, 1988, *La corona de Aragón. El fuego y sus ritos*, Barcelone, Ed. Aragó.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOVA K. (ed.), 1996, *Intervención y diseños rurales. Campesinos, bienestar social y antropología*, Saint-Sébastien, Universidad del País Vasco.
- FERNÁNDEZ DE ROTA J.A., 1984, *Antropología de un viejo paisaje gallego*, Madrid, Siglo XXI.
- (ed.), 1992a, *Simposio rito y misterio*, La Corogne, Universidad da Coruña.
- 1992b, *Espacio y vida en la ciudad gallega. Un enfoque antropológico*, La Corogne, Universidad da Coruña.
- 1994, *Etnicidad y violencia*, La Corogne, Universidad da Coruña.
- FERNÁNDEZ MARTORELL M. (ed.), 1988, *Leer la ciudad. Ensayos de antropología urbana*, Barcelone, Icaria.
- FIDALGO X.A. et X. SIMAL (eds), 1993, *Alimentación e cultura*, Vigo, Cuadernos do Laboratorio Ouresan de Antropoloxia Social.
- 1994, *A cultura da violencia*, Vigo, Cuadernos do Laboratorio Ouresan de Antropoloxia Social.
- 1997, *Patrimonio cultural de Galicia e Norte de Portugal*, Vigo, Cuadernos do Laboratorio Ouresan de Antropoloxia Social.
- FORUM BARCELONA, 1998, *Festa i ciutat*, Tarragone, El Medol.
- FRAGUAS A., X.A. FIDALGO, X.M. GONZÁLEZ Reboredo (eds), 1995, *Romarías e peregrinacions*, Simposio de Antropoloxia, A Coruña, Consello de Cultura Galega.
- FRIBOURG J., 1980, *Fêtes à Saragosse*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- FRIGOLÉ J., 1974, *Estructura social y diferenciación sociocultural en Calasparra*, thèse, Barcelone, Universidad de Barcelona.
- FUENTE M. de la et M.A. HERMOSILLA (eds), 1994, *Etnoliteratura. ¿Una antropología de lo imaginario?*, Cordoue, Universidad de Cordoba.
- GALVAN A., 1980, *Taganana: un estudio antropológico-social*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura del Cabildo Insular.
- 1987, *Las fiestas populares canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Inter-insular Canaria.
- (ed.), 1989, *Vivindo do mar. Antropoloxia da pesca en Galicia*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Xunta de Galicia.
- 1996, « Emigración Canarias-Cuba », *Guize*, 3.
- GARCÍA J.L., 1976, *Antropología del territorio*, Madrid, Taller de Ediciones JB.
- (sous la dir. de), 1997, « La minería y sus contextes sociales », *Antropología. Revista de Pensamiento antropológico y Estudios etnográficos*, 13.
- et H. VELASCO et alii, 1991, *Rituales y proceso social. Estudio comparativo de cinco zonas españolas*, Madrid, Ministerio de Cultura.

- GARCÍA CASTAÑO E.J. et A. GRANADOS (eds), 1997, *Educación. ¿Integración o exclusión de la diversidad cultural?*, Grenade, Universidad de Granada.
- GILMORE D.D., 1980, *The People of the Plain. Class and Community in Lower Andalusia*, New York, Columbia University Press.
- GIMÉNEZ C. et J. ROMERO (eds), 1994, *Regadíos y estructuras de poder*, Alicante, Instituto Juan Gil Albert.
- GIOBELLINA E (ed.), 1995, « Escenarios de lo sagrado », *Antropología. Revista de Pensamiento antropológico y Estudios etnográficos*, 10.
- GÓMEZ P. (ed.), 1992, *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*, Grenade, Universidad de Granada.
- 1997, *El curanderismo entre nosotros*, Grenade, Universidad de Granada.
- GÓMEZ LARA M. et G. COMA, 1997, « Fiesta y cultura: la Semana Santa de Andalucía », *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía*, 23.
- GÓMEZ PELLON E. et G. COMA, 1986, *Fiestas y rituales de Asturias. Periodo estival*, Oviedo, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias.
- GONDAR M. (ed.), 1995, *Anorexia. Dieta, estética, creencias*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Museo do Pobo Galego.
- GONDAR M. et E. GONZÁLEZ, 1992, *Espiritados. Ensaio de etnopsiquiatria galega*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Laivento.
- GONZÁLEZ ALCANTUD J.A. et M. GONZÁLEZ DE MOLINA (eds), 1992, *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Barcelone, Anthropos.
- GONZÁLEZ ALCANTUD J.A. et A. MALPICA CUELLO (eds), 1995, *El agua. Mitos, ritos y realidades*, Barcelone, Anthropos.
- GONZÁLEZ ALCANTUD J.A. et S. RODRÍGUEZ BECERRA (eds), 1996, *Creer y curar: la medicina popular*, Grenade, Diputación Provincial de Granada.
- 1997, *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Barcelone, Anthropos.
- GONZÁLEZ ECHEVARRIA A. (sous la dir. de), 1996, *Epistemología y método*, VIIe Congrès d'Anthropologie sociale, Saragosse, Instituto Aragonés de Antropología.
- GONZÁLEZ REBOREDO X.M., 1989, *A festa de San Xoan*, Vigo, Ed. Ir Indo.
- (sous la dir. de), 1997, *Medicina popular et antropoloxia da saúde. Actas do simposio internacional en homenaxe a D. Antonio Fraguas*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Consello da Cultura Galega.
- GONZÁLEZ REBOREDO X.M. et J.A. FERNÁNDEZ DE ROTA (sous la dir. de), 1990, *Actas simposio internacional de antropoloxia. Identidade e territorio. Centenario de Otero Pedrayo*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Consello da Cultura Galega.
- GONZÁLEZ TURMO I. (sous la dir. de), 1993, *Parques naturales andaluces. Conservación y cultura*, Séville, Junta de Andalucía.
- et P. ROMERO DE SOLÍS, 1992, « Alimentación y cultura en Andalucía », *El Folk-Lore andaluz*, 9.
- (eds), 1993, *Antropología de la alimentación: ensayos sobre la dieta mediterránea*, Séville, Junta de Andalucía.

- GONZALEZ TURMO I. et P. ROMERO DE SOLÍS (eds), 1996, *Antropología de la alimentación: nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea*, Séville, Universidad de Sevilla.
- GREENWOOD D.J., 1976, *Unrewarding Wealth: The Comercialization and Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GREENWOOD D.J. et J.L. GONZÁLEZ (sous la dir. de), 1989, *Culturas de fagor. Estudio antropológico de las cooperativas de Mondragón*, Saint-Sébastien, Txertoa.
- GREGORY D.D., 1978, *La odisea andaluza: una emigración intereuropea*, Madrid, Tecnos.
- GRUP IGIA, 1989, *Repensar las drogas*, Barcelone, Grup Igia.
- HANSEN E.C., 1977, *Rural Catalonia under the Franco Regime. The Fate of Regional Culture since the Spanish Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HERR R. et J.H.R. POLT (eds), 1989, *Iberian Identity. Essays on the Nature of Identity in Portugal and Spain*, Berkeley, University of California Press.
- HOBBSAWM E.J et T. RANGER, 1988, *L'invent de la tradició*, Vic, Eumo (1983, *The Invention of Tradition*).
- INSTITUT VALENCIÀ DE LA DONA, 1988, *La mujer: tradición y cambio*, Valence, Generalitat Valenciana.
- JANER MANILA G. (sous la dir. de), 1992, *Calendari de festes de les illes Balears i Pitiüses*, Barcelone, Alta Fulla.
- JIMÉNEZ A. (ed.), 1975, *Primera reunión de antropólogos españoles*, Séville, Universidad de Sevilla.
- JULIANO D., 1986, *Cultura popular*, Barcelone, Cuadernos Anthropos.
- KAVANAGH W, 1994, « Fronteras », *Historia y Fuente oral*, 12.
- KENNY M., 1960, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, Londres, Cohen & West.
- et J. DE MIGUEL (eds), 1980, *Antropología médica en España*, Barcelone, Anagrama.
- LABRAGA GIJÓN O. et E.J. GARCÍA CASTAÑO (eds), 1997, *Historia de migraciones. Análisis de los discursos de emigrantes granadinos retornados de Europa*, Grenade, Universidad de Granada.
- LAUB E. et J. LAUB, 1987, *El mito triunfante. Estudio antropológico-social de los chuetas mallorquines*, Majorque, Ed. Miquel Font.
- LÉVI-STRAUSS C., 1981, *La identidad*, Barcelone, Petrel.
- LISÓN ARCAL J. (ed.), 1993, *Espacio y cultura*, Madrid, Ed. Coloquio.
- LISÓN-TOLOSANA C., 1966, *Belmonte de los Caballeros : A Sociological Study of a Spanish Town*, Oxford, Oxford University Press.
- 1971, *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, Siglo XXI.
- 1990, « Arte y literatura », *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 7.
- 1991a, *Antropología de los pueblos del Norte de España*, Madrid, Universidad Complutense.
- 1991b, « Identidad », *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 8.
- 1995, *Antropología y literatura*, Madrid, Diputación General de Aragón.
- (sous la dir. de), 1988, *Antropología social sin fronteras*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.
- 1994, « Antropología de la frontera », *Revista de Antropología social*, 3.
- LLOBERA J.R., 1990, *La identidad de la antropología*, Barcelone, Anagrama.

- LLOBERA J.R. (ed.), 1990, « Family, Class and Nation in Catalonia », *Critique of Anthropology*, X.
- LLOPART M.D., J. PRAT, LI. PRATS (eds), 1985, *La cultura popular a debat*, Barcelone, Alta Fulla.
- LUNA M. (sous la dir. de), 1981, *Cultura tradicional y folklore*, Murcie, Ed. Regional de Murcia.
- 1987, *Grupos para el ritual festivo*, Murcie, Ed. Regional de Murcia.
- LUQUE E., 1974, *Estudio antropológico social de un pueblo del Sur*, Madrid, Tecnos.
- MCDONOGH G.W (ed.), 1986, *Conflicts in Catalonia. Images of an Urban Society*, Gainesville (Fl.), University of Florida Press.
- MAQUIEIRA V. (ed.), 1989, *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- et C. Díez MINTEGUI (sous la dir. de), 1993, *Sistemas de género y construcción (deconstrucción) de la desigualdad*, VIe Congrès d'Anthropologie, Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.
- MAQUIEIRA V. et C. SANCHEZ, 1990, *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias.
- MAQUIEIRA V. et M.J. VARA (eds), 1997, *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- MARCOS J. (ed.), 1998, *Los carnavales en Extremadura. (Entre la fiesta y el espectáculo)*, Badajoz, Caja de Ahorros de Extremadura.
- MARIÑO FERRO J.R., 1987, *Las romerías. Peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo, Ed. Xerais de Galice.
- MARQUINA A., 1976, *Los agotes en el valle de Baztán*, thèse, Madrid, Universidad Complutense.
- MARTIN E. (sous la dir. de), 1993, *Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales*, VIe Congrès d'Anthropologie, Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.
- MARTÍNEZ A., J.M. COMELLES, M. MIRANDA, 1998, « Antropología de la medicina. Una década de Jano (1985-1995) », *Trabajo social y Salud*, 29.
- MEDINA EX., 1997, *Los otros Vascos. Las migraciones vascas en el siglo xx*, Madrid, Ed. Fundamentos.
- (ed.), 1996, *L'alimentació mediterrània*, Barcelone, Proa.
- MELIS A., 1976, *Los maragatos*, thèse, Madrid, Universidad Complutense.
- MÉNDEZ L. et P. RODRÍGUEZ ESCUDERO (eds), 1987, *Arte y mujer*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- MIRA J.E., 1974, *Un estudi d'antropologia social en el País valencià, Vallalta i Miralcamp*, Barcelone, Ed. 62.
- MOLINA E., 1984, *Los otros Madrileños. El pozo del tío Raimundo*, Madrid, Avapiés.
- MONTESINO A., 1984-1985, *Fiestas populares de Cantabria*, Santander, Ed. Tantín.
- MOORE K., 1977, *Those of the Street: The Catholic Jews of Mallorca*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press.
- MORENO I., 1971, « La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones », *Ethnica*, 1 : 110-144.
- MORENO I., 1972, *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*, Madrid, Siglo XXI.

- MORENO I., 1982, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mistificación y significaciones*, Séville, Biblioteca de Temas sevillanos.
- 1984, « La doble colonització de l'antropologia andalusa i perspectives de futur », *Quaderns de l'ICA*, 5 : 65-84.
- 1991, « Identidades y rituales », in J. PRAT, U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS, I. MORENO (eds), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- NIETO J.A., 1991, *La sexualidad en la sociedad contemporánea: lecturas antropológicas*, Madrid, Fundación Universidad Empresa.
- (sous la dir. de), 1995, *La sexualidad de las personas mayores en España*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales.
- PALENZUELA P. (sous la dir. de), 1996, *Antropología del trabajo*, VIIe congrès d'Anthropologie sociale, Saragosse, Instituto Aragonés de Antropología.
- PASCUAL J. (sous la dir. de), 1990, « Monográfico: antropología de la pesca en España », *Eres. Serie antropológica*, II.
- 1993, *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales*, VIe Congrès d'Anthropologie, Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.
- PINO F. del, 1994, « Tiempo, memoria y ritual. Aniversarios y conmemoraciones como mecanismos de identidad », *Antropología. Revista de Pensamiento antropológico y Estudios etnográficos*, 8.
- 1995, « Tiempo y ritos de identidad. Aniversarios, conmemoraciones y representaciones », *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, L (2).
- PITT-RIVERS J., 1954, *The People of the Sierra*, Londres, Weindenfeld & Nicholson.
- PRAT J., 1976, *Organización social y mitología en el Gironés: una aproximación antropológica al « pairalisme » catalán*, thèse, Barcelone, Universidad de Barcelona.
- 1990, « Identidad y territorio en la literatura antropológica sobre España (1954-1988) », in X.M. GONZÁLEZ REBOREDO et J.A. FERNÁNDEZ DE ROTA (eds), *Simposio Internacional de Antropología. Identidad e territorio*, La Corogne, Consello da Cultura Galega.
- (sous la dir. de), 1991-1992, 1993-1994, « Antropología de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris », *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 8-9.
- 1992, *Antropología y etnología. Las ciencias sociales en España*, Madrid, Ed. Complutense.
- et J. CONTRERAS, 1979, *Les festes populars*, Barcelone, Dopesa.
- PRATS LI. (sous la dir. de), 1993, *Ies jornades sobre patrimoni etnològic a les terres de Ponent i l'Alt Pirineu*, Lleida, Associació Catalana del Patrimoni Etnològic.
- 1995, « De soca-rel. Els orígens de les tradicions », *L'Avenç*, 193.
- et M. INIESA (sous la dir. de), 1993, *El patrimonio etnológico*, VIe Congrès d'Anthropologie, Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.
- PROVANSAL D. (sous la dir. de), 1993, *Migraciones, segregación y racismo*, VIe Congrès d'Anthropologie, Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.
- PUJADAS J.J., 1977, *Aspectos etnolingüísticos del Alto Aragón: etnociencia y taxonomías folk*, thèse, Barcelone, Universidad de Barcelona.

- 1990, « Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España 1981-1987 », in J. CUCÓ, JJ. PUJADAS (eds.), *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península Ibérica*, Valence, Generalitat Valenciana : 3-19.
- 1991, « Presente y futuro de la antropología urbana en España », *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*, Madrid, Comunidad Autónoma de Madrid.
- et F. BARDAJÍ, 1987, *Los barrios de Tarragona. Una aproximación desde la antropología*, Tarragone, Ajuntament de Tarragona.
- REIXACH M. (sous la dir. de), 1989, *Calendari de festes de Catalunya. Andorra i la franga*, Barcelone, Alta Fulla.
- RODRÍGUEZ BECERRA S., 1985, *Las fiestas de Andalucía*, Séville, Ed. Andaluzas Unidas.
- (sous la dir. de), 1982, *Guía de fiestas populares de Andalucía*, Séville, Junta de Andalucía.
- 1993, *Transhumancia y cultura pastoril en Extremadura*, Mérida, Asamblea de Extremadura.
- 1995-1996, « Santuarios andaluces », *Demófilo*, 16-17.
- ROIGÉ X. (ed.), 1996, *Sexualitat, historia i antropologia*, Lleida, Universitat de Lleida.
- (sous la dir. de), 1993, *Perspectives en el estudio del parentesco y la familia*, VIe Congrès d'Anthropologie, Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.
- 1995, *Pirineo catalan. Cuadernos de transhumancia*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- , A. GARCÍA, M. MASCARELL (eds), 1998, *Antropologia del parentiu. La diversitat cultural de les relacions familiars*, Barcelone, Icaria.
- ROMA J., 1980, *Aragón y el carnaval*, Saragosse, Guara.
- ROMANÍ O., 1983, *Droga y subcultura: una historia cultural del «haix» a Barcelona (1960-1980)*, thèse, Barcelone, Universidad de Barcelona.
- (sous la dir. de), 1992, *Drogodependientes: circuitos informales y procesos de integración social*, Barcelone, IRES.
- ROQUE M.A. (sous la dir. de), 1990, *Els moviments humans en el Mediterrani occidental. Simposium internacional*, Barcelone, Institut Català d'Estudis Medicerranis.
- RUBIO R., 1988, « Arqueología y antropología », *Revista de Occidente*, 81 : 15-26.
- SAN ROMÁN T., 1976, *Vecinos gitanos*, Madrid, Akal.
- 1984, *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.
- 1986, *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los Gitanos*, Madrid, Alianza Universidad.
- 1990, *Cultura y vejez. Hacia los límites del sistema*, Barcelone, Fundación Caja de Pensiones.
- SAN ROMÁN T. et alii, 1975, *Gitanos al encuentro de la ciudad. Del chalaneo al peonaje*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- SÁNCHEZ R. (sous la dir. de), 1992, « Cultura i esport: aproximació bibliogràfica (segle xx) », *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 1.
- SANCHIZ P. (ed.), 1992, *Mujer andaluza ¿La caída de un mito?*, Brenes (Séville), Ed. Muñoz Moya & Montraveta.
- SANMARTÍN R., 1997, « Creació artística: la mirada antropològica », *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 11.

- SANSI R. (sous la dir. de), 1996, « Religió i identitat negra al Brasil (Dossier dedicat a Pierre Verger) », *Antropologies*, 6.
- SEVILLA GUZMÁN E., 1977, « Prólogo a la edición castellana », in B. GALESKI, *Sociología del campesinado*, Barcelone, Península.
- 1984, « A modo de presentación: anotaciones sobre el pensamiento social agrario en España », in E. SEVILLA (sous la coord. de), *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de sociología rural en España*, Madrid, Servicio de Publicaciones Agrarias.
- SEVILLA GUZMAN E. et M. GONZALEZ DE MOLINA (eds), 1993, *Ecología, campesinado e historia*, Madrid, Ed. de la Piqueta.
- TAX FREEMAN S., 1970, *Neighbours. The Social Contract in a Castilian Hamlet*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1979, *The Pasiegos: The Spaniards in No Man's Land*, Chicago, University of Chicago Press.
- TERRADAS I., 1973, *Antropología del campesino catalán*, Barcelone, Redondo.
- 1979, *Les colònies industrials. Un estudi entorn el cas de l'Ametlla Merola*, Barcelone, Laia.
- (sous la dir. de), 1996 « I què fa la família? Societat, cultura i família a Catalunya », *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 8.
- VALLE T. del (sous la dir. de), 1985, *Mujer vasca. Imagen y realidad*, Barcelone, Anthropos.
- 1987, *La mujer y la palabra*, Saint-Sébastien, La Primitiva.
- 1988, *Korrika, rituales de la lengua en el espacio*, Barcelone, Anthropos.
- (ed.), 1993, *Gendered Anthropology*, Londres, Routledge.
- VELASCO H. (ed.), 1982, *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, Tres-Catorce-Diecisiete.
- VELASCO H., J.GARCÍA CASTAÑO, A. DÍAZ DE RADA (eds), 1993, *Lecturas de antropología para educadores*, Madrid, Trotta.
- VERMEULEN H.E et A. ÁLVAREZ ROLDÁN, 1995, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge.
- WOLF E., 1971, *Las campesinos*, Barcelone, Labor.

El trabajo de campo como experiencia vital

Dedico este artículo a Rafael Briones Gómez —Rafa— con amistad y cariño. He seguido con atención sus investigaciones sobre religión y espiritualidades, fiestas y patrimonio que, además de coincidir con mis propios intereses, constituyen siempre un buen modelo de hacer antropológico, merecedor del mayor respeto profesional y personal.

Introducción

Desde hace poco más de un año¹, trabajo en un proyecto titulado provisionalmente *Juego de cátedras: la antropología española en los siete reinos*². Mi objetivo prioritario es abordar no tanto el producto antropológico propiamente dicho —tema que ya he intentado en otras ocasiones³—, sino más bien los motivos personales que impulsaron a los protagonistas a hacer lo que hicieron. Quizás con ello intento aunar en mis años otoñales dos pasiones de juventud: la historia reciente de la antropología española y el método biográfico.

A diferencia de lo que se ha denominado el «realismo etnográfico» (Terradas, 1993), en el que el etnógrafo es una especie de máquina bien engrasada de observación, sin sentimientos ni emociones⁴. Yo, en este texto, partiré precisamente de la posición contraria; lo que me interesa es lo que el etnógrafo siente, vive y no quiere ni puede (ni debe) evitar; aquellas vivencias más íntimas que le atraviesan antes, durante y después del trabajo de campo, pues también estas son parte, y no menos substantiva, del proceso investigador.

1 Agradezco a Verónica Anzil, Stanley Brandes, William A. Christian y James W. Fernández los comentarios y amables críticas que han realizado al presente texto. He procurado modificar todo lo que una y otros me han sugerido. Mi colega portugués Antonio F. Medeiros tuvo la gentileza de enviarme una muy sólida entrevista realizada a Bill Christian, aun no publicada. Cuando la recibí, mi artículo ya estaba finalizado y como ya era bastante más extenso de lo que los amables editores del volumen —Carmen Castilla y Oscar Salguero— nos habían solicitado, no me atreví a alargarlo aún más para no abusar de su buena voluntad.

2 La primera parte del título me la sugirió mi buen colega de departamento Jordi Moreras.

3 Principalmente en Prat (1991 y 1992).

4 «Así la educación del etnógrafo, sus relaciones vividas, estados de ánimo, motivos no conscientes, conflictos morales, procesos y problemas de creatividad y comunicación, responsabilidades políticas, etc., todo eso queda al margen de los significados que las etnografías adquieren por ellas mismas y entre ellas mismas. Es este significado propio de la 'labor' etnográfica el que hace de la Antropología una ciencia y una tradición humanística a la vez». (Terradas, 1993: 119–120)

Insisto; en mi opinión, que no pretendo en absoluto que sea compartida, la incorporación en los textos etnográficos o antropológicos de los aspectos personales vividos en las observaciones y experiencias participantes es algo consubstancial y no pueden quedar en el olvido.

La opción escogida me ha llevado a privilegiar un determinado tipo de documentos: los personales, ejemplificados en libros de memorias, autobiografías intelectuales, libros de homenaje, discursos de *honoris causa* o pronunciados en otros eventos académicos, necrológicas y entrevistas diversas realizadas sobre los protagonistas en cuestión. Son estas mismas características las que han funcionado como una especie de selección natural, ya que, así como algunos/as han sido prolíficos a la hora de dar información sobre sus andanzas en el campo, otros las han silenciado por considerarlas una excrecencia en su labor científica. Esta doble actitud ha sido de vital importancia en mi propio trabajo, pues ha reducido drásticamente el corpus a analizar. Obviamente, los que nada cuentan o lo hacen circunstancialmente han sido eliminados de mi muestra.

En este artículo de homenaje a Rafael Briones Gómez, voy a centrarme únicamente en aquellos antropólogos/as extranjeros que, a finales de los años cuarenta y primeros cincuenta, eligieron España para realizar sus etnografías. Trataré con cierto detalle los dos pioneros: el norteamericano George M. Foster y el inglés Julian Pitt-Rivers, ambos muy vinculados con otro pionero, don Julio Caro Baroja⁵.

Posteriormente, y ya en la década de los sesenta y setenta, llegaría una segunda oleada bastante más numerosa —unos 65, según antiguos cálculos— integrada por ingleses, norteamericanos, franceses, holandeses y algún latinoamericano, de los que he seleccionado una pequeña muestra a partir de los criterios ya reseñados. Estos han escrito, reflexionado y publicado sobre sus experiencias de campo. Sus nombres son James W. Fernández, Stanley H. Brandes, William A. Christian y Ruth Behar. Inicialmente, pensaba completar la muestra con otros autores —Michael Kenny, Joseph Aceves, Susan Tax Freeman, Davydd Greenwood y William Kavanagh— sobre quienes también dispongo de algunos datos. Sin embargo, la extensión del texto y lo más fragmentario de la información recogida me hizo desistir de esta primera intención.

Los pioneros

George M. Foster (1913–2006) fue el primer antropólogo norteamericano que hizo trabajo de campo en el Estado español. Él mismo cuenta en un escrito titulado *Recollections of Julio Caro Baroja and Julian Pitt-Rivers* (2004), redactado a sus 91 años y que seguiré de cerca, cómo llegó a España. A mediados de 1948, vivía con su esposa, Mary LeCron Foster, y sus dos hijos, Jeremy y Melissa, en Washington D. C. Dirigía la *Smithsonian Institution (of Social Anthropology)*, que le había llevado a viajar por Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil y Venezuela, países en los que había observado la profunda huella dejada por la conquista española iniciada en 1492.

⁵ Al trío habría que añadir otro personaje, Gerald Brenan —don Gernaldo, según la gente de la Alpujarra— que, sin ser etnógrafo ni historiador, publicó dos obras clave: *South from Granada* (1957) y *El laberinto español* (1943).

También había sido profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en México, al tiempo que realizaba su trabajo de campo en Tzintzuntzan⁶.

Con el fin de comparar lo observado en Latinoamérica con la cultura española «original» —*with the acculturation model in mind*—, decide viajar a Andalucía y Extremadura, supuestas patrias de los primeros conquistadores de México. Además, y después de dos años absorbido por tareas administrativas, estaba ansioso por volver al campo.

Ya en España, entra en contacto con Julio Caro Baroja, director del Museo del Pueblo Español, quien le recibe con el abrigo puesto, puesto que en noviembre el frío era intenso en el Museo. Foster pronto se da cuenta de que Julio Caro poseía un conocimiento extraordinario tanto de la bibliografía como de la etnografía sobre España. Además, «Julio listened gravely, nodded his head and offered his help in a formal fashion» (Foster, 2004: 52).

Este último, en *Los Baroja (memorias familiares)*, lo cuenta a su manera: «Venía él [Foster] con la idea de llevar adelante un estudio comparado de la cultura popular de España y América española, empresa difícil y larga» (Caro, 1978: 420).

A su vez, Honorio Velasco (2014: 152), buen conocedor de estos pasos iniciales sobre la Antropología en España, escribe:

La intención primera [de Foster] era realizar etnografía con el fin de proceder luego a comparar los datos, mostrando la posible semejanza entre comunidades del Nuevo mundo y del Viejo mundo, y determinar así la procedencia de pautas culturales.

La primera intención del norteamericano era la de seleccionar una comunidad concreta donde asentarse y realizar su trabajo de campo (como ya había hecho en Tzintzuntzan). Pero después de trabajar durante meses en el Archivo de Indias de Sevilla y constatar los orígenes tan variados de los conquistadores y los misioneros, decidió abandonar su idea de la comunidad «ideal» donde asentarse y, en su lugar, emprender una amplia prospección por todo el país (con la excepción de Cataluña), acompañado por Julio Caro Baroja. Así pues, comenzaron a viajar con un coche súper lujoso —una «rubia», un «haiga»⁷— por toda la geografía española. En este *survey approach*, Foster, ayudado por Julio Caro, se familiariza con la literatura existente, y el resultado fue su artículo pionero titulado «Report on an ethnological reconnaissance of Spain», publicado en *American Anthropologist* de julio-septiembre de 1951.

La tesis del artículo —que después acabará de cristalizar en su libro *Culture and Conquest: America's Spanish heritage* (1960)— era mostrar, como ya se ha dicho, la influencia o huella de la cultura (o culturas) española(s) sobre la América indígena. Para comprobar su tesis, Foster contaba con una gran abundancia de fuentes escritas («an unparalleled mine of historical information»), con las observaciones cualitativas *in situ*, sin descuidar los análisis cuantitativos. Todo ello con el fin de delimitar las áreas de influencia de lo que define como «aculturación». Por aculturación, Foster entiende tanto el proceso como el resultado del contacto entre culturas e insiste en que la transferencia de rasgos de la cultura dominante —a la que posteriormente denominará con el concepto más preciso de «cultura de conquista»— a la dominada o nativa

⁶ Véase, la clásica monografía sobre Tzintzuntzan (1967), *Tzintzuntzan. Mexican peasants in a changing world*, Little Brown and Company (Inc.), Boston, 1967.

⁷ Foster menciona un Chevrolet Sedán, mientras que Honorio Velasco, que parece bien informado, habla de un Pontiac. En cualquier caso, coches que en la mísera España rural de 1959 debían causar sensación.

puede realizarse a través de dos grandes canales: los oficiales de la iglesia y de las instituciones estatales o, de manera más informal, a través de los comportamientos de los conquistadores, que podían ser variados y específicos, según sus orígenes regionales.

Años antes, Malinowski había enfatizado el carácter agresivo de cualquier conquista —personificado por los mismos conquistadores, los colonizadores, los misioneros y los administradores gubernamentales— y también Foster considerará que el fuerte se impone al débil, en una especie de darwinismo social, a través del control militar y político que persigue quebrar las formas tradicionales y grupales de las organizaciones nativas.

En septiembre de 1950 y después de un año justo de trabajo de campo en España, los Foster regresaban a New York con un abundante material de campo, entrevistas transcritas y fotografías que sirvieron a George Foster para elaborar su *Culture and Conquest*, publicada en 1960 y traducida al castellano en México dos años después. En la introducción y los dos primeros capítulos titulados *Contemporary Hispanic American Culture: the product of acculturation* y *The concept of 'Conquest culture'*, sintetiza su orientación teórica muy similar a la del artículo de 1957, aunque aquí enfatiza la carga política de la «aculturación» ya percibida como cultura de conquista⁸.

En el capítulo xxxi de *Los Baroja, memorias familiares* titulado «Nuevos vínculos», lo dedica don Julio a George Foster y a Julian Pitt-Rivers. Del primero dice: «Nuestra colaboración primera fue meramente contractual. A la amistad llegamos después, paso a paso...» (*op. cit.*: 420).

Continúa con una frase famosa que he visto reproducida en muchas ocasiones: «Creo que nunca he sacado más a mi pobre profesión que cuando trabajé con Foster. Y el dinero me vino como dado por la Providencia para pagar los gastos de la enfermedad de mi madre» (*op. cit.*: 420).

Tampoco faltan las notas de humor, como cuando don Julio cuenta que en un Viernes Santo de la Semana Santa andaluza unos cofrades, después de las procesiones pertinentes, los animan a visitar un burdel... Petición que ambos, medio escandalizados, rechazan.

Ya en EE. UU., Foster le invitó a trabajar en la *Smithsonian Institution* y a asistir a un macro congreso de la triple A (*American Anthropological Association*) en Chicago, donde Caro Baroja pudo conocer a lo más granado de la Antropología norteamericana. También cuando ya estaba de catedrático en Berkeley lo invitó a visitarle, invitación que con su educación habitual don Julio declinó.

⁸ Stanley Brandes recoge en su artículo sobre Foster en el *Diccionario histórico de la antropología española* (1994: 327–329) los artículos del autor sobre España. Son los siguientes: «Report on an ethnological reconnaissance of Spain», *AA*, LIII (1951), 311–325; «The significance to anthropological studies of the places of origin of Spanish emigrants to the New World», *Acculturation in the Americas. Proceedings and selected papers of the XXIX International Congress of Americanists* (Chicago: University of Chicago Press, 1952a); «The feixes of Ibiza», *The Geographical Review*, XLII (1952b), 227–237; «Cofradía and compadrazgo in Spain and Spanish America», *Southwestern Journal of Anthropology*, IX, (1953), 1–28; «The fire walkers of San Pedro Manrique», *JAF*, LXVI (1955), 201–217; *Cultura y conquista: la herencia española de América* (Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, 1962); «Humoral pathology in Spain and Spanish America», *Homenaje a Julio Caro Baroja* (Madrid, 1978), 357–370; «On the origin of humoral medicine in Latin America», *Medical Anthropology Quarterly*, I (1987), 355–393.

Julian Pitt-Rivers (1919–2001)

En el tercer viaje —en noviembre de 1949—, Foster y Caro Baroja viajaron a Grazalema, donde Julian Pitt-Rivers, por aquel entonces un doctorando de Oxford, realizaba su trabajo de campo de cara a elaborar su tesis doctoral. Julian vivía con su mujer Pauline, a unos cuantos kilómetros del pueblo, en una finca construida en la ribera del Gaidovar.

En *Los Baroja*, Julio Caro describe la primera impresión que les causó la pareja:

Pocas veces puede encontrarse un matrimonio más lleno de perfección física que el que entonces formaban Julian y Pauline Pitt-Rivers [...] Julian y Pauline eran además de guapos, inteligentes y finos. ¿Qué más podíamos pedir? (1978: 421).

No menos admiración fue la que la pareja causó en Foster (2004: 54):

The Pitt-Rivers were a striking couple: he tall, handsome, with an open face and an easy manner in meeting people; she, an exceptionally attractive young woman [...] that seemed almost unreal in its perfection.

Foster comenta que don Julio quedó absolutamente fascinado por los encantos de Pauline y que el paraje donde vivían era también muy hermoso. En esta primera cita, los cuatro conversaron largamente. Julian, según cuenta Foster, les habló de sus experiencias militares durante la segunda guerra mundial en la que había servido en un destacamento de élite —los Dragones Reales— que combatía en los desiertos del norte de África. En este primer encuentro, establecen el marco de una inicial amistad, que, en el caso de Julio y Julian, se convertirá en un vínculo íntimo y sólido que durará toda la vida⁹.

Honorio Velasco (2015) da pistas sobre algunas de las peculiaridades del trío profesional que acababa de formarse. Foster tenía treinta y seis años; Julio, treinta y cinco; y Julian, treinta. George Foster dirigía el instituto de investigación de una prestigiosa institución estadounidense; Julian estaba realizando su tesis doctoral en Oxford (financiado por su rica y aristocrática familia) y Julio era el director de un museo en España. A nivel teórico, cada uno pertenecía a tradiciones distintas: la norteamericana, iniciada por Boas y transmitida por Kroeber a Foster, y la inglesa de Evans-Pritchard, el maestro de Pitt-Rivers en Oxford. Menos definido era el papel de Julio Caro, ya que, en España, en 1949, sencillamente no había escuelas de antropología.

Estas primeras pinceladas generales son ampliadas por Françoise Pitt-Rivers, la tercera esposa de Julian¹⁰, que sintetiza así la historia de su marido y que voy a seguir casi al pie de la letra. Julian era el segundo hijo de una familia aristocrática. Admiraba a su bisabuelo, el general Pitt-Rivers, pionero de la arqueología científica además de antropólogo, que había fundado en Oxford un museo que lleva su nombre. También el padre de Julian, el capitán George Pitt-Rivers, fue antropólogo y había escrito un libro —*The clash of cultures*— de tinte darwiniano, eugenista, antisemítico y próximo al nazismo con el que su hijo discrepaba totalmente. Después de estudiar en Eton y cursar estudios de literatura en Francia, estalló la segunda guerra mundial

⁹ Véase la correspondencia entre ambos, editada por Honorio Velasco y Carmen Caro (2015) en la bibliografía.

¹⁰ Julian Pitt-Rivers se casó tres veces: con Pauline, inglesa; con Margarita Larios Fernández de Villavicencio —Margot—, española; y con Françoise Pitt-Rivers, francesa. Joan M. Thomas, un buen amigo de historia contemporánea, me explicó la historia de Margot, exesposa de Miguel Primo de Rivera, hermano del fundador de la Falange española.

en la que se enroló como voluntario en el destacamento de élite ya mencionado. A punto de finalizar la contienda bélica, fue nombrado preceptor del joven rey de Irak, Faisal II, que entonces tenía once años y recibía una esmerada educación anglófila. Allí, en la corte hachemita, el joven aristócrata vive las barreras o choques culturales que van mucho más allá de las diferencias lingüísticas. Será esta constatación vivida en Irak, en carne y mente propias, la que le conducirá a Oxford para estudiar antropología¹¹. Según Françoise, su viuda, Julian se había sincerado con Jean Guiart, en 1980, diciéndole lo siguiente: «Mi padre era antropólogo, y su abuelo también. Y en el momento de alcanzar la edad de la madurez, yo no había decidido en cuanto a mi futuro más que una sola cosa: que no lo sería» (Velasco, 2015: 21).

A pesar de ello, regresa a Oxford y una de sus discípulas —Mary Douglas— glosa la excepcionalidad del personaje: «It was partly because of this striking good look, partly his elegance [...] and partly because of his princely good manners» (Douglas, 2004: 43).

A diferencia de otros estudiantes agresivos,—«he was always gentle»—, y con su extraordinario *personal charme* parecía seducir al personal, pero a quienes no sedujo fue a sus profesores, pues cuando solicitó hacer su trabajo de campo en la Provenza francesa, el «no» fue rotundo. Solo después de un tira y afloja en el que parece que influyó el romanticismo arabista de Evans-Pritchard, se le permitió ir a Andalucía. Menos fortuna tuvo Mary Douglas, que quería trabajar en Italia y los profesores de Oxford, casi todos africanistas como el ya mencionado Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Godfrey Lienhardt y los que vendrían después —Bohannon, Middleton, Goody— la enviaron a África, pues «Academically speaking, Africa was on our doorstep but Spain was remote» (*op. cit.* 44).

Cuando Julio Caro regresa a Grazalema en 1951 (su madre había muerto en 1950), Julian y Pauline se habían separado y él andaba trabajando en su futura monografía.

Una vez presentada su tesis sobre Grazalema, fue rápidamente transformada en libro que publicó el editor Weidenfeld con el título clásico *The people of the Sierra* (1954), dedicado a «Julio Caro Baroja, como testimonio de admiración y agradecimiento» (dedicatoria que don Julio consideró siempre como uno de los mayores honores recibidos en su vida). *The people of the Sierra* contaba con un notable prólogo de E. E. Evans-Pritchard, y la monografía fue reseñada con muy buenas críticas por Michael Kenny, Gerald Brenan, George Foster y por el mismo Julio Caro Baroja, entre otros. En 1971 fue traducida al castellano y publicada en Grijalbo con el título *Los hombres de la Sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo de Andalucía*. En un currículum preparado por el mismo autor (Pitt-Rivers en Velasco, 2004) figura la aclaración: «Publicada sin la aprobación del autor»¹².

¹¹ El día 27 de enero de 1982, el profesor Pitt-Rivers, que no me conocía de nada, tuvo la gentileza de concederme una entrevista en su piso parisino, de alto *standing*, en la *rue de l'Université*, y me invitó a comer previamente. Yo jamás bebo alcohol al mediodía, pero aquel día sí lo hice, con un vino blanco delicioso. También hago siempre —incluso en condiciones difíciles— una pequeña siesta regeneradora, que tampoco pude hacer por no atreverme a pedir una cama o sofá. La alianza de Baco y Morfeo me sumieron en un sopor somnoliento con toques de ebriedad que no era precisamente el estado idóneo para entrevistar a nadie. Por suerte, llevaba un pulcro y amplio cuestionario. Julian, con su aplomo y cortesía habituales, me lo pidió y él mismo se hacía las preguntas que yo había preparado, y con un tono distinto las contestaba de forma un tanto teatralizada. Transcrita ya la entrevista, del francés al catalán, ambos modificamos pequeños detalles de cara a su publicación en la revista *Ciència* (1982). Posteriormente, en Tarragona, y ya en perfecto estado mental, la ampliamos para *El Folk-lore Andaluz* (1989).

¹² Al autor ni le gustó el título —desaparecía la palabra *people* del original— y también se suprimía, por poco comercial, la mayor parte de la discusión teórica inicial, quedando el libro como un texto puramente descriptivo.

De todas formas, este primer estudio de comunidad sobre un pueblo andaluz fue ampliamente celebrado tanto en Estados Unidos como en España. Así, Foster invitó a Julian a viajar a Berkeley y Sol Tax hizo lo propio desde la Universidad de Chicago, en la que también estaba Redfield, quien consideró que el libro reforzaba su línea de estudio sobre los *peasants* y lo acogió amistosamente.

En España, a una primera evaluación positiva de Isidoro Moreno (1971) siguió otra más crítica del mismo autor (1975), y un artículo de Ginés Serrán Pagán (1980) que constituía un ataque frontal y, en mi opinión, notablemente injusto, a su obra. Joan Frigolé, por su parte, se ha referido a *The people of the Sierra* en tres ocasiones —1973, 1980 y 1989— para ilustrar problemas de teoría, mientras que Enrique Luque (1981) compara la monografía de Pitt-Rivers con otros seis textos sobre Andalucía, incluida su propia monografía de comunidad¹³. Las referencias positivas sobre la obra pionera de Pitt-Rivers son muy abundantes y recuerdo una serie de autores como Susan Tax, Henk Driessen, William Douglas, William Kavanagh y muy especialmente a Stanley Brandes, que citaré más adelante.

A nivel institucional, en la *Primera reunión de antropólogos españoles*, celebrada en 1973 en Sevilla, se organizó una visita a Grazalema que «quería tener el carácter de sencillo homenaje al profesor Julian Pitt-Rivers, pionero de los estudios antropológicos en comunidades rurales españolas» (Jiménez, 1975: 33). Para redactar estas páginas, yo mismo he leído por enésima vez la excelente versión castellana de Honorio Velasco de 1989, y pienso, o mejor continúo pensando, que se trata de una monografía de comunidad redonda y, en mi opinión, lo mejor que escribió Julian a lo largo de su vida.

A modo de valoración final, recurro de nuevo a Honorio Velasco (2004) que en su libro *in honorem* a Julian Pitt-Rivers titulado *La Antropología como pasión y como práctica* escribe:

La bibliografía de Julian Pitt-Rivers es un recuento de sus pasiones. Es el resultado de sus trabajos de campo entre gentes distintas en Andalucía, Francia, Chiapas y los Andes, pero también el resultado de acontecimientos biográficos, de los encuentros y de vinculaciones con personas, el rey Faisal, Evans-Pritchard, Steiner, Carande, Caro Baroja, Foster, Dumont, Peristiany, Lévi-Strauss, las gentes que le acogieron en la Ribera de Gaidovar, los de Fons, sus amigos toreros...

Y continúa:

Los asuntos que encontró en el 'People' de Grazalema luego se convirtieron en obsesiones: la hospitalidad, el honor y la vergüenza, el compadrazgo, la amistad, la gracia. [...] Asimismo, su peculiar sensibilidad hacia las posiciones ambiguas —forasteros, mendigos, personas sagradas (Velasco, 2004: 12).

¹³ Véase «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural» (1973), aunque no cita explícitamente a Pitt-Rivers; *El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en Antropologia. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibérica* (1980) y «Aproximación histórico-teórica a 'The people of the Sierra', de Pitt-Rivers» (1989). Los textos de Isidoro mencionados son «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones» (1971) y «La investigación antropológica en España» (1975); y el de E. Luque «Perspectivas antropológicas sobre Andalucía» (1981).

La segunda oleada

A los pioneros —Foster y Pitt-Rivers— les siguieron muchos otros. En 1986, preparé un proyecto institucional para el Comité conjunto hispano-americano que titulé: «Bibliografía escrita por antropólogos norteamericanos sobre España» (libros, artículos, tesis doctorales microfilmadas). En la memoria solicitaba 700 000 pesetas para comprar, fotocopiar o microfilmear todos los materiales etnográficos y antropológicos sobre España, escritos normalmente en inglés. El objetivo prioritario de esta compra masiva consistía en montar una biblioteca-archivo especializada en el Departamento de la URV con todos aquellos materiales que o bien se hallaban dispersos en sitios variados o, más sencillamente, no se encontraban en ninguna parte. Obviamente, Internet no existía en aquel momento. El argumento principal que desarrollé era que el desconocimiento de esta producción dificultaba el buen conocimiento de la antropología en y sobre España.

El catálogo de autores que habían realizado investigación antropológica en nuestro país desde los años sesenta hasta los primeros ochenta era el siguiente (por orden alfabético): J. Aceves, P. Adams, F. E. Aguilera, R. A. Barret, S. H. Brandes, R. Behar, Hans y Judith Buechler, John and Mary Corbin, N. Cood, George and Jane Collier, W. A. Christian, S. M. Digiacomio, T. Divale, W. A. Douglas, J. W. Fernández, G. M. Foster, J. Fribourg (francesa), D. Gilmore, D. D. Greenwood, D. D. Gregory, G. Guideras, E. C. Hansen, S. Harding, A. Iszaevich, M. L. Kaprow, W. Kavanagh, M. Kenny, M. Knipmeyer, R. Lellep, G. McCall, G. W. McDonogh, M. F. McLane, J. Masur, D. Meertens, J. R. Mintz, K. Moore, D. Mulcahy, M. D. Murphy, D. Nash, G. de la Peña (mexicano), O. Pi-Sunyer, I. Press, Richard y Sally Price, B. B. Quintana, M. R. Redcliff, M. Stancliff, J. M. Taggart, M. Tamanoi, S. Tax Freeman y K. Woolard.

La contestación del Comité conjunto fue amable —encontraban el proyecto interesante—, pero lo denegaban aduciendo la prioridad de otras solicitudes¹⁴.

Son muchos y muchas las autoras que en las introducciones o prólogos de sus libros y artículos apuntan o describen vivencias o anécdotas personales de forma más o menos circunstancial. Pero, como ya he señalado repetidamente, no es este tipo de información lo que me ha interesado, sino aquellos textos específicos en los que autores y autoras hacen de sus reflexiones y vivencias sobre el trabajo de campo el objetivo prioritario. La muestra que voy a tener en cuenta ya la he mencionado antes: James W. Fernández, Stanley H. Brandes, William A. Christian y Ruth Behar, los cuales han escrito y hablado (o las dos cosas) de forma específica sobre sus experiencias de campo.

No pretendo en absoluto que los dos investigadores ya tratados y los cuatro que ahora voy a abordar constituyan una muestra exhaustiva del objeto de estudio que me preocupa, pero sí creo que por lo menos constituyen un corpus limitado, pero plenamente significativo, de mis actuales intereses.

¹⁴ De todas formas, el esfuerzo realizado tampoco cayó en saco roto y lo aprovechamos para la publicación colectiva «Trenta anys de literatura etnogràfica sobre Espanya», en un volumen de *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (1985-1986), pero publicado en 1987.

James W. Fernández (1930)

James W. Fernández, conocido por colegas y amigos como Jim, fue investido, al igual que Stanley H. Brandes, como doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional a Distancia (UNED) en noviembre de 2015. Honorio Velasco y Julián López fueron sus padrinos respectivos.

En las páginas publicadas por la UNED con este motivo, figuran las biografías sintéticas de ambos. James W. Fernández nació en Chicago, en 1930, y se casó con Renate Lellep, con la que tuvo tres hijos (dos varones y una muchacha). Por su primer apellido, no es difícil inferir su ascendencia española (o latinoamericana). En efecto, su abuelo, Francisco Fernández Fernández, fue un asturiano de Sandiche (en Candamo) que emigró —como tantos otros asturianos—, a los EE. UU., en los ochenta del siglo XIX, a hacer las Américas¹⁵.

Jim estudió en Amherst College y se graduó en Antropología en la Universidad de Northwestern. Como profesor, impartió docencia en Smith College, en Dartmouth College y, posteriormente, en Princeton, donde fue director del Departamento de Antropología, vinculado al famoso Instituto de Estudios Avanzados, para pasar, posteriormente, (en 1986) a la Universidad de Chicago, en cuyo departamento figura como profesor emérito.

Según Honorio Velasco (2015), su padrino y gran conocedor de su obra, Jim vino a España en 1955 con una modesta beca para hacer un trabajo de archivo sobre las colonias de Guinea Española y Marruecos, y una prospección de trabajo de campo en África ecuatorial, que eventualmente realizó. En esta estancia desarrolló un afecto hacia la vida peninsular que explica tal vez su retorno en plan etnográfico. El mismo protagonista explica su dedicación africanista:

Mi primer y más fuerte pasión en aquellos años tempranos era África, y después del bachillerato fui en 1952 a estudiar en el primer Centro Universitario de Estudios Africanos, bajo la dirección del gran antropólogo y africanista Melville Herskovits. En las dos décadas siguientes, mi esposa Renate y yo fuimos a hacer trabajo de campo en Gabón, Camerún y Guinea Española, Río Muni, de 1958 a 1960, entre los Fang; a Sudáfrica entre los Zulu, en 1965, y a África del oeste, la costa de Guinea, Ghana y Costa de Marfil, entre los Ewe y Fanti, en 1966. (Fernández, 2016: 20)

De entre los numerosos textos publicados en esta época, brilla con luz propia la monografía titulada *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa* (1982), una tesis espléndida sobre este culto religioso africano auspiciada por M. Herskovits¹⁶, que fue galardonada en 1983 con el premio que lleva el mismo nombre de su director y mentor.

En una de sus campañas africanas, concretamente, en Togo en 1966, uno de sus hijos, Lucas, de dos añitos, «se enfermó de un malestar gastrointestinal galvánico con una deshidratación aguda y muy peligrosa, que no podíamos controlar» (Fernández, 2016: 16). Los Fernández-Lellep estaban muy lejos de cualquier centro donde pudieran atender al pequeño en condiciones y el episodio, que es calificado de «espantoso», fue el detonante de un cambio de rumbo geográfico definitivo y la búsqueda de otras latitudes para la práctica de la etnografía, pues «Si íbamos a llevar a nuestros hijos con nosotros al campo [cosa que parece que era su clara

¹⁵ Véase López Álvarez (2000) en la bibliografía general.

¹⁶ Su famoso manual *El hombre y sus obras*, publicado en 1948 y traducido por Fondo de Cultura Económico en México en 1952, fue uno de los primeros manuales que la gente de mi generación leímos y estudiamos.

intención] debíamos escoger un campo menos amenazante para ellos. Escogimos Asturias» (Fernández, 2016: 23).

Fue así como, en 1965, después de la negativa de su esposa de viajar con los niños a Sudáfrica, decidieron regresar al país de su abuelo, el asturiano emigrado en el siglo XIX, y concretamente se instalaron en el Concejo del Alto Aller, en Felechosa y El Pino. Según H. Velasco, el mencionado Concejo en aquel momento mostraba las dos caras contrapuestas de los verdes pastos y las negruras de la mina (Velasco, 2015: 10). Allí, Renate Lellep escribió un libro de antropología biocultural en el que se analiza el problema del bocio en la población rural, muy extendido por la falta de sal yodada. Leí el libro, titulado *A simple matter of salt. An ethnography of nutritional deficiency in Spain* (1990) por imperativo categórico de Josep M.^a Comelles, que me lo recomendó vivamente, y realmente no me arrepentí de haberlo hecho.

Mientras, «Jaime, el de Renata», como así era conocido en el pueblo (él mismo irónicamente se autodefine como «nuestro héroe»), reflexionaba y comenzaba a publicar sobre la complejidad y diversidad de la vida asturiana. Para él, «la vida entre vidas es una constante negociación de estas diversidades» (Fernández, 2016: 16).

Honorio Velasco detalla minuciosamente estas múltiples diversidades:

... la etnografía que realiza el profesor Fernández [es] fruto de[l] deambular por montes, por romerías, por minas, por regatas, por establos, por calles de Oviedo, por el parque de Berlín, por bares, por los bosques... haciendo no solo trabajo de campo, haciendo convivencia. (Velasco, 2006: 16)

La insistencia en el análisis de «todas» esas múltiples situaciones y la aproximación con empatía y simpatía a la realidad asturiana son glosadas, de nuevo por el profesor Velasco, con estas palabras precisas:

... atento observador de los cambios y de las crisis, el desmantelamiento de la industria minera y el proceso de reindustrialización, la crisis de la cultura y la revitalización de la lengua asturiana, la patrimonialización de la cultura tradicional y la intensificación de los usos turísticos del campo, las revitalizaciones enlazadas con los procesos identitarios, las nuevas manifestaciones del celtismo y la relevancia de fenómenos concretos como la dinamización de los productos de la tierra (p. e. el queso gamonedo) en los procesos de globalización (2015: 12).

En resumen, para James Fernández, Asturias es una comunidad imaginada (a lo B. Anderson, 1997) y a las preguntas de un periodista sobre ¿qué es la realidad asturiana? contestó: «la realidad asturiana es una realidad de realidades en dinámica interacción» (Fernández, 2016: 26).

En 1972-73, la familia se traslada a Cangas de Onís, y también por estas fechas comienza a publicar sobre Asturias. Su primer artículo, «La misión de la metáfora en la cultura expresiva» (1974), publicado en *Current Anthropology*, es considerado un texto seminal en el ámbito de la antropología cognitiva. Le seguirían otros como «El escenario de la romería asturiana» (1976), «Poesía en moción» (1976) —después retraducido como «Poesía que mueve»—, hasta once textos escritos entre 1974 y 1998 y recogidos en un volumen titulado *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*, presentado y preparado por Honorio Velasco en una muy cuidada edición de la UNED (2006).

En el dominio del *tropo* sintetiza su mundo etnográfico y teórico, este último no siempre fácil de penetrar o descifrar por los que, como yo, no somos expertos en el tema. Sí lo es su prologuista y editor, que lo sintetiza de esta forma:

...en el nivel del pensamiento teórico fue elaborando el pronominalismo y la no figura del incoado, la teoría de los tropos, los giros y procedimientos de la imaginación social y moral, las condiciones de la comprensión recíproca, el enlazamiento de los tiempos, las fronteras de lo poético, los contenidos de la sabiduría periférica y el proyecto humanizador en la Antropología. Todo un ejercicio de magisterio y estímulo intelectual. (Velasco, 2015: 12)

El mismo profesor Fernández también explica en el prólogo del libro¹⁷ al que nos estamos refiriendo que intenta realizar una antropología que tome en consideración la «poesía» que se halla en el corazón de la condición humana en tanto que condición social, con la ventaja de que Asturias es la tierra ideal para ello pues «me he dado cuenta de que tanto el aire como la tierra de allí [Asturias] se encuentran impregnados de poesía en el sentido amplio de la palabra» (Fernández, 2006: 37-38).

Sus traductores al castellano han sido profesionales de lujo —Alberto López, María Cátedra, Mercedes Gutiérrez y Honorio M. Velasco— y su papel en el mundo antropológico español es más que considerable. Ha dado conferencias y seminarios en las Universidades de Barcelona, Madrid, Santiago, San Sebastián y Granada. Ha participado en varios congresos de la FAAEE¹⁸ y envió alumnas suyas, algunas tan notables como Begoña Aretxaga, Ruth Behar, Peter Sahlins y Joseba Zulaika, entre otros, a hacer sus tesis doctorales a España (casi siempre, en las comunidades del norte). Asimismo, recibió con generosidad a los profesionales de nuestro país que viajaron a sus universidades de referencia: Princeton y Chicago. Todos recuerdan su acogida amable y generosa.

Stanley H. Brandes (1942)

Como en el caso del protagonista anterior —James W. Fernández—, Stanley H. Brandes fue también investido como *honoris causa* por la UNED. En la publicación correspondiente figura también un buen extracto de su biografía.

Nacido en 1942, en New York, se graduó en Historia en la Universidad de Chicago, en 1964, y se doctoró siete años después en la Universidad de California, en Berkeley. Su tesis, como veremos pronto, versó sobre Becedas, un pueblo abulense. El primer puesto académico que ocupó fue en Michigan y desde 1974 hasta la actualidad ha estado adscrito al Departamento de Antropología de Berkeley, del que fue director durante años y en el que ocupa el rango de profesor Robert H. Lowie. Al igual que su mentor y amigo George Foster, sus trabajos de campo han sido fundamentalmente en México (Michoacán y Ciudad de México) y España.

¹⁷ El autor considera que sus textos son deudores en la época africana de Malinowski, Ruth Benedict, E. E. Evans-Pritchard, Marcel Griaule, Clyde Kluckhohn y Melville Herskovits, y posteriormente cita a Frans Boas, Paul Radin, Edward Sapir, A. L. Kroeber, Ruth Benedict y a Roman Jacobson y Claude Lévi-Strauss (introducción de *En el dominio del tropo*).

¹⁸ Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, que actualmente se llama ASAAE (Asociación de Antropología del Estado Español).

Stanley ha reflexionado ampliamente sobre su labor como antropólogo en: «Sex roles and Anthropological research in rural Andalusia» (1987), «España como objeto de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España» (1991), «Los días y las épocas del antropólogo» (1997) y, finalmente, «Las cosas que llevábamos» (2015), su discurso de investidura. En este último comentaba:

En marzo de 1969, hace cuarenta y seis años [hoy, marzo de 2020, serían ya más de cincuenta años], llegué por primera vez a España para desarrollar trabajo de campo antropológico. De todas mis empresas intelectuales, aquí y en otros lugares, ha sido esta práctica, la observación directa y de primera mano y la convivencia con un pueblo, lo que ha resultado profesionalmente más fructífero y personalmente más satisfactorio para mí (Brandes, 2015: 18).

Al igual que Jim Fernández, Stanley constata las ventajas de un norteamericano que para vivir en España no precisaba de visado ni de otros permisos especiales. En su discurso, Stanley cuenta el caso de un soldado estadounidense —un tal O'Brien— que detalla lo que se llevó a Vietnam. Nuestro protagonista no se fija tanto en los objetos que el investigador acarrea en su mochila o en sus maletas, sino más bien en lo que ha incorporado consciente o inconscientemente, y que transporta en su mente: los paradigmas teóricos de moda, los prejuicios sociales y las predilecciones políticas del momento y, por supuesto, su propia historia personal. Todo ello condicionará el resultado de sus investigaciones. Gráficamente, comenta que dichos aspectos, pocas veces asumidos o conscientes, «Pueden a la vez alentar y desmoralizar, iluminar y engañar, centrar nuestra atención en algunos fenómenos y volvernos ciegos ante otros» (Brandes, 2015: 19) y finaliza con la pregunta del millón: «Las cosas que llevábamos, nuestras múltiples identidades y experiencias vitales ¿iluminan o entorpecen en última instancia nuestra búsqueda etnográfica?» (Brandes, 2015: 34).

Pero veamos ya cómo cuenta su primera experiencia de campo en Becedas (Ávila) que, siguiendo la costumbre de la época, rebautiza como Navanogal. Brandes llegaba al pueblo siguiendo las orientaciones de su director, George Foster, y los buenos consejos del amigo de aquel, Julio Caro Baroja, a quien Stanley visitó antes de iniciar su investigación.

Julián López, su padrino en la ceremonia del *honoris causa*, señala que Becedas era ya su quinto ámbito vital: New York (donde nació), Chicago (donde estudió y se graduó), San Francisco/Berkeley (donde se doctoró) y Tzintzuntzan (la comunidad purépecha mexicana ya estudiada por Foster, donde realizó su primera experiencia de terreno). En Berkeley, cuna de las protestas juveniles contra la guerra de Vietnam en las que Stanley participó activamente, le vino a la mente la idea de venir a España, como una especie de rito de purificación, pues «procuraba buscar un sitio remoto y alejado de la guerra sucia, donde la gente viviera una vida tradicional y pudiera olvidarse de la política norteamericana» (Brandes, 1991: 238). Pero, ¿por qué España? Brandes nos da la pista cuando rememora la influencia que sobre él ejerció la monografía de Pitt-Rivers. Aunque la cita es larga, no me resisto a copiarla *ipsisima verba*:

Cuando leí por primera vez *Un pueblo de la Sierra*, en 1961, era un impresionante estudiante universitario trasplantado de una metrópolis, New York, a otra, Chicago. 'Un pueblo de la Sierra' sin duda un libro brillante e innovador, es lo que me llevó a hacerme antropólogo y desarrollar mi investigación en la España rural. [...] Me sedujeron, más que ninguna otra cosa, el romanticismo y el —a mi juicio— exotismo de las descripciones etnográficas de Pitt-Rivers.

No hablaba todavía ni una palabra de español y sin embargo me atraían aquellos pobladores de la Sierra [...] aquellos andaluces, obsesionados y motivados por las cuestiones de honor, y andaluzas, dominadas por el recato y por el temor de ser deshonradas. (Brandes, 2015: 21-22)

Pero no fue a Andalucía esta primera vez, y sí a Castilla. Como ya se ha dicho, aterrizó en Becedas en 1969, con apenas 26 años, casado y con una bebé de cinco meses. Hablaba el castellano mal, según él mismo cuenta, y decidió hacer una monografía de comunidad, pues este era el modelo analítico hegemónico por aquel entonces. López (2015: 11) lo define bien en pocas palabras: «Se consideraba el pueblo como centro de estudio en tanto que entidad económica, social y emocional con un sistema cerrado y límites bien definidos en relación a personas y los territorios».

Becedas, como aldea «atrasada» que era, sin agua corriente, con un único teléfono disponible, con las labores del campo sin ningún tipo de mecanización, con una economía comunal por lo que respecta a prados y pastos, cumplía con todos los requisitos y «si yo buscaba al otro —nos dirá Stanley—, vivía sin duda allí: Becedas lo era» (Brandes, 2017: 12). La aldea, como muchas otras seleccionadas por antropólogos foráneos, pero también los de aquí¹⁹, cumplía con todos los requisitos del estereotipo ya que confirmaba: «...la muy arraigada y antigua visión de comunidades rurales como muestras vivientes de sociedades pre-modernas, dotadas de culturas autónomas y puras» (Brandes, 2017: 12).

En Becedas/Navanogal aplica la aproximación que George Foster calificaba de *vacuum cleaner approach* (aproximación tipo aspirador), mediante la cual todo debe ser recopilado con el máximo detalle posible²⁰.

Como en el pueblo nadie sabía lo que era la etnografía o la antropología, él se presentaba como un «costumbrista» deseoso de enseñar a los jóvenes de su país cómo se vivía en un pueblo español. A su pesar, la gente de la aldea —que los había bautizado como «los franceses» aunque, obviamente, hablaban inglés— más bien pensaba, como en el caso de Julian Pitt-Rivers, que era un espía. Hasta que alguien tuvo la brillante idea de preguntarse: ¿qué interés podía tener un espía norteamericano que vivía con su familia —y sí, era preguntón, pero parecía inofensivo— en Becedas? ¿Qué quería o podría averiguar de interés para la CIA o la DEA?

Cuarenta y pico años después de la publicación en inglés de *Migration, kinship and community. Tradition and transition in a Spanish village* (1975), Mercedes Gutiérrez lo tradujo al castellano con el título de *Migración, parentesco y comunidad. Tradición y cambio social en un pueblo castellano* (2017). En el prólogo, el profesor Brandes reflexiona y enjuicia críticamente su trabajo en Becedas. Entre otras cosas, se dio cuenta de que Becedas, a diferencia de lo que se predicaba en el modelo funcionalista hegemónico, no era un universo cerrado, sino que incluía Madrid y otras ciudades de la geografía española a las que los habitantes del pueblo habían

19 Véase mi texto «Los estudios de comunidad» (1992), en el que presento las diez primeras monografías sobre España y que son las de Julian Pitt-Rivers (1954); Michael Kenny (1961); Carmelo Lisón (1966); José M. Arguedas (1968); Susan Tax Freeman (1970); William A. Douglas (1970); Joseph B. Aceves (1971); Carmelo Lisón (1971, sobre Galicia); William A. Christian (1972); e Isidoro Moreno (1972).

20 De esta forma «en mi cuaderno entraron apodos, maneras de saludar, ritos religiosos, la recogida del heno, costumbres de noviazgo y boda, normas de beber y los demás aspectos de la cultura que yo consideraba merecedores de estudio» (Brandes, 1991: 238). En sus etnografías, Stanley se sirvió repetidamente de la fotografía para explicar las realidades. Véanse en la bibliografía general: 1996 y 1998, con Jesús de Miguel.

emigrado y cómo estas migraciones tenían unas repercusiones de primer orden en la vida colectiva local:

Comencé a comprender elementos básicos de la sociedad y cultura solo después de medio año de residencia [...] Mi experiencia haciendo trabajo de campo en Becedas me enseñó también la importancia del azar para abrir nuevos caminos de investigación. (Brandes, 2017: 13)

Asimismo, comenta que los últimos años en los que vivió allí coincidieron con el final del franquismo²¹. En la aldea se habían fusilado a 19 vecinos durante la guerra, pero él jamás preguntó por el tema y evitó hablar de las cuestiones políticas vinculadas con la Guerra Civil o con la política en general. Quizá por ello, evitó el trato con la comandancia de la guardia civil y también con el colegio de monjas de la localidad, así como con todo el personal de carrera —médico, secretario, cura, practicante y también una familia de gitanos— por considerar que eran poco representativos de la comunidad de labradores, que era la que a él le interesaba... Dio, en definitiva, una visión amable y edulcorada de un pueblo pobre que vivía bajo un régimen autoritario falto de los más elementales derechos democráticos y «al hacer esto, yo era en gran parte creador de la propia realidad cultural» (Brandes, 1991: 240). Stanley dejó huella en Becedas, comunidad que le nombró «hijo adoptivo» de la misma hace años.

El segundo trabajo de campo sí lo realizó en Andalucía, y más concretamente, en Cazorla (rebautizada como Monteros en las publicaciones), pequeña ciudad de la provincia de Jaén. Comenta que antes de ir leyó todo lo que pudo sobre la zona (etnografía, fotografías...) y se empapó de literatura «mediterránea»: *Zorba el griego*, de Nikos Kazantzakis; *Cristo se paró en Éboli*, de Carlo Levi; la trilogía de Lorca, *Yerma*, *Bodas de sangre* y *La casa de Bernarda Alba*...

Asimismo, se preguntaba: «¿puede un varón hacer trabajo de campo con hombres y mujeres indistintamente en un pueblo andaluz?» Instalados los cuatro (él, Judy, su mujer, y las dos niñas) en Cazorla, la importancia de la cuestión del sexo (hoy seguramente hablaríamos de género) se le hizo patente de inmediato. De entrada, le indicaron que «la casa es para los varones el lugar para comer y dormir» (López, 2015: 15) y quien permanecía allí más tiempo del considerado pertinente, se cuestionaba su identidad sexual. De ahí que, en buena medida, su investigación se realizara en los bares, el espacio público preferido por los hombres, y una buena muestra de ello lo constituye su libro pionero: *Metaphors of masculinity. Sex and status in Andalusian folklore*, publicado en 1980 y traducido al castellano en 1991²². La información sobre las mujeres como esposas, hijas y hermanas la obtuvo, fundamentalmente, de su propia mujer y de sus hijas, pues el mismo contexto convirtió en necesariamente superficiales las aproximaciones al género femenino. En tres ocasiones distintas hace referencia a un mismo caso paradigmático: una viuda alegre, joven, guapa y coqueta llamada Rosa (Brandes, 1991) en un caso, Clara, en otro (López, 2015), y sin nombre en una tercera ocasión, muy amiga de su esposa, se le ofreció para contarle su vida, ofrecimiento que él nunca aceptó para no comprometer su rol profesional²³.

21 Son varios los autores que se resisten a hablar del franquismo por temor a las represalias. Recuerdo los casos de Aceves y Kavanagh, además de Brandes y Behar, que veremos pronto.

22 En «The study of male folklore in Andalusia», el primer capítulo de *Metaphors of masculinity*, lo explica con detalle.

23 No soy psicoanalista, pero infero que, al tratar el tema en tres ocasiones, la carga o deseo libidinal para entrevistar a la viuda debía ser muy intensa.

En 1966, John Peristiany editó el *reading* traducido al castellano como *El concepto del honor en la sociedad mediterránea* (1968), que rápidamente se convirtió en un tema estrella en la bibliografía de ingleses y estadounidenses²⁴. El mismo Stanley reconoce que él interpretó algunas conductas de varones y mujeres andaluzas aplicando el cliché tan en boga del honor masculino y la vergüenza femenina. Asimismo, revisó ambos conceptos en un libro coordinado por David Gilmore y titulado *Honour and shame and the unity of the Mediterranean* (1987).

Además de la trilogía sexo/género/status, en la obra de Stanley se apunta otro concepto: el de la etnicidad, y más concretamente, el de la pertenencia a la comunidad judía (aspecto este que volveremos a encontrar en Ruth Behar). Basándose en un artículo de Julian Pitt-Rivers, «The Stranger, the Guest and the Hostile Host» (1963, traducido al castellano como «La ley de la hospitalidad», 1973), Stanley nos cuenta la entrada de un antropólogo —en este caso, él mismo en Monteros/Cazorla— de la siguiente manera:

Llegas a una comunidad sin conocer a nadie. Te abraza la comunidad. Te ofrece conocimiento, comida, bebida, y amistad. En suma, te convierte en huésped. Al mismo tiempo, para ser aceptado, tienes que demostrar que eres un buen huésped; es decir, has de adaptarte a las normas de la comunidad. (Brandes, 2004: 151)

Puesto que Brandes conocía el intenso antisemitismo histórico de la península ibérica, en Becedas no dio ninguna pista al respecto. Se limitó a confesar que no era católico, pero asistía a misa con normalidad²⁵. En cambio, en Cazorla reveló su identidad étnico-religiosa a un comerciante con la familia del cual había establecido —o eso creía— una buena amistad. Cuando ya estaba a punto de finalizar su estancia en la localidad, el comerciante pretendió comprarle el coche —un Seiscientos—, mientras que Stanley prefería venderlo a algún desconocido porque el coche en cuestión sufría muchas averías, por lo que lo consideraba peligroso y no fiable. Por ello, no llegaban a un acuerdo y el comerciante, enfurecido, le espetó:

«Se entiende» —dijo—, «lo llevas en la sangre. Tú eres igual que toda tu gente. Sois unos interesados y no lo podéis controlar. Es tu sangre que no me permite comprar el coche» [y] citó el antiguo estereotipo del judío interesado [...] me tomó como el mayor ejemplo del carácter nefasto de mi raza (Brandes, 2004: 157).

La reacción de Stanley fue un repentino odio hacia aquel sujeto, que de anfitrión hospitalario se había convertido en anfitrión hostil, en la terminología de Pitt-Rivers: «Me sentí simbólicamente violado, vulnerable, enfadado. Me arrepentí de la decisión de hacer trabajo de campo en Andalucía de haber formado una amistad con Marcos, de llevar a mis hijas a un lugar como éste...» (Brandes, 2004: 158).

En otro orden de cosas, y ya para ir concluyendo, Brandes es un hábil escritor que ha publicado en las revistas más prestigiosas de EE. UU.: *Anthropological Quarterly*, *American Ethnologist*, *Current Anthropology*, *Ethnology*, *American Anthropologist* y que, como asegura su

24 Solo para citar la bibliografía primera y más conocida: J. Pitt-Rivers (ed., 1963) *Mediterranean countryman. Essais in the social anthropology of the Mediterranean*; J. G. Peristiany (ed., 1968) *El concepto de honor en la sociedad mediterránea (Honour and shame. The values of Mediterranean)*; J. G. Peristiany (ed., 1976) *Mediterranean family structures*; J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany (eds., 1992) *Honour and grace in anthropology (Honor y gracia, en la versión española de 1993)*.

25 Véase Brandes (2004), donde explica el significado de la oración Kol Nidré, que se recita en Yom Kippur (o día del perdón). Su finalidad es resolver problemas generados por el conflicto de identidades religiosas enfrentadas.

entrevistador Sergio López (AIBR, 2004), es «una persona cálida, cercana, amante de la buena charla y con un inagotable sentido del buen humor», valoraciones que suscribimos todos aquellos que lo hemos tratado de cerca.

Como conclusión, unas últimas reflexiones de Stanley H. Brandes: «...la etnografía es el producto de unos procesos selectivos no sólo en cuanto a la investigación, sino también a la hora de la redacción» (Brandes, 1991: 243), para añadir poco después: «Una etnografía no representa la verdad. Una etnografía es el pensamiento del autor sobre un pueblo o una gente durante un momento determinado: he aquí su validez» (Brandes, 1991: 245).

William A. Christian (1944)

Antropólogo e historiador *freelance*, nacido en los EE. UU., aunque pasa temporadas largas en la isla de Gran Canaria desde hace muchos años. Sus inicios en la antropología fueron bastante atípicos, como también lo ha sido su itinerario profesional, viviendo siempre de becas o cursos de diversas universidades, pero sin optar a una plaza fija como docente.

Él mismo cuenta en una entrevista (Clua *et alii*, 2014, que será mi fuente principal de información) que estudió un primer ciclo universitario en Harvard, que aunaba la historia y la literatura de Francia. Con dicha formación, emprendió una investigación, convertida luego en tesina, sobre las islas francesas de Saint-Pierre y Miquelon, situadas frente a la costa canadiense de Terranova. Allí ya lo pasó muy bien. En sus palabras: «Bailaban mucho. A mí me gustaba mucho el ambiente y me gustaba mucho bailar» (Clua *et alii*, 2014:110). Para nuestro protagonista, esta afirmación no es en absoluto gratuita (como podría parecer en otros casos). Para Bill Christian el trabajo de campo es el contexto idóneo que le permite conocer gente y entablar relaciones de amistad duradera con ellos/as. Lo cuenta gráficamente en la entrevista de *Periferia*:

...mi interés viene por una parte de la curiosidad histórica, pero sobre todo del hecho de tener un pretexto para conocer gente. Este es realmente el por qué he seguido haciendo estas cosas: es un excelente pretexto para entrar en contacto con gente que no habría conocido y que me encanta conocer (Clua *et alii*, 2014: 111).

Finalizada su estancia en Saint-Pierre y Miquelon, obtiene una beca de un año en Cambridge para estudiar historia y antropología, y la aprovecha para escribir su libro *Divided Island: faction and unity on Saint-Pierre*, publicado por Harvard University Press, en 1969.

Cursa los estudios de doctorado en Sociología y Antropología con Eric Wolf, por aquel entonces profesor en Michigan. Lo describe como un hombre agudo, de mirada amplia, y comprometido políticamente; un ejemplo de antropólogo volcado hacia la gente más desfavorecida²⁶.

Valora muy positivamente a su profesor y mentor en Harvard, Laurence Wylie, autor de *Village in the Vaucuse: An Account of life in a French village* (1957), a quien define como «un hombre tierno, humano, que hacía amigos; a la gente que estudiaba no los trataba como a insectos, sino que empatizaba con ellos» (Clua *et alii*, 2014: 113).

Estando vinculado a la Universidad de Michigan, que califica como un buen sitio para estudiar antropología, elabora su tesis doctoral sobre un valle de Cantabria que tituló *Person and God in a Spanish valley* (1972). Los prolegómenos de esta nueva historia los cuenta el mis-

26 Recuérdese que uno de sus libros más conocidos es el titulado *Europa y la gente sin historia* (1987).

mo Bill y también Carmelo Lisón, prologuista de la versión castellana (1978). Comencemos con este último:

En el verano de 1965, procedente de Dax, entra a pie en España, camino de Santiago, el peregrino William A. Christian Jr. Lleva en el bolsillo como guía espiritual *The Bible of Spain*, del inefable andariego Borrow, espíritu afín, con el que sin duda rima en su ávida apetencia de experiencias místico-esotéricas (Lisón, 1978: 11).

Y continúa: «Alto, delgaducho, bohemio, siempre irónico y excelente observador de paisajes, situaciones y personas, llama a las puertas de asilos, conventos, prioratos, monasterios y casas parroquiales» (*op. cit.*: 11).

Después de encontrar a «abades retozones», monjas de la caridad, sacerdotes y mendigos del Camino, llega a Santiago y con el ósculo ritual al santo, da por finalizada su romería. Hasta aquí Carmelo Lisón.

El mismo Bill Christian recuerda con cariño a las gentes de las fondas y de los sitios donde dormía, y sus ganas de hablar: «Y como yo siempre tengo ganas de hablar, me sentí incluso más a gusto que en Francia» (Clua *et alii*, 2014: 113). A medida que recorría el camino, iba aprendiendo el español. También en su peregrinaje por el norte, desde los Pirineos hasta Galicia, pudo observar la intensa devoción a María, ausente en su educación protestante. Le fascinaron los relatos y las leyendas de origen sobre apariciones y hallazgos de las imágenes milagrosas que se veneraban en los santuarios. Estos eran percibidos por los aldeanos como espacios para vincularse con los santos, y especialmente con la Virgen; es decir, «centros de intercambio donde se pagan las deudas a lo divino» (Lisón, 1978: 14). Sobre el tema, y después de visitar un número abrumador de santuarios españoles, escribió un artículo seminal: «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad media hasta nuestros días» (1976), que deslumbró a todas aquellas personas que, como yo, nos hemos interesado por este tipo de temáticas. La lectura «De los santos a María» fue texto de cabecera obligado durante años y años, y lectura obligatoria para mis alumnos de la asignatura Religión y visión del mundo.

Cuando atravesaba Cantabria, observó el altísimo nivel de religiosidad de las aldeas santanderinas y así, en 1968 y pensando en su tesis doctoral, escogió el pueblo de San Sebastián de Garabandal, lugar del que se decía que la Virgen y San Miguel se habían aparecido a principios de los años sesenta. Permaneció dos años completos en el Valle de Nansa, entre 1968 y 1972, y en ese último año presentó su tesis doctoral en Michigan. *Person and God in a Spanish valley* fue traducido al castellano por Enrique Luque, con un nuevo título impuesto por la editorial, que pasó a ser *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español* (1978).

De los escritos y conversaciones con Bill Christian parecen deducirse dos motivos por los cuales se interesó pronto por la temática religiosa. Por una parte, la herencia de su padre, protestante y profesor de estudios religiosos en Yale, y también de su madre, simpatizante e interesada por *The Society of Friends*, es decir, los cuáqueros, a cuyas ceremonias la había acompañado en diversas ocasiones. También cita la cuestión de que para alguien educado en un clima protestante «el catolicismo era para mí como la religión en Nueva Guinea, es decir que tenía un halo exótico atrayente» (Clua *et alii*, 2014: 211). También aclara lo que él piensa con respecto

de los seres sobrenaturales²⁷. Con su actitud hacia el más allá me identifico totalmente. Por lo que respecta al más acá, su actitud era distinta y muy entregada:

Al principio se me veía como visitante o como escritor. Pero a medida que participé más y más en las realidades de su vida cotidiana jugando en grupo a los juegos de los adolescentes en la tarde del domingo en San Sebastián, segando la hierba y guardando los animales con los vaqueiros, acompañando a familias en las peregrinaciones a santuarios, sentándome en los portales y hablando con los viejos, yendo a bailes, se me fue considerando cada vez más como individuo y precisamente por esto daban cada vez menos importancia a lo que yo hacía. Por mi parte, me sentía más a mis anchas. Los pueblos en los que viví me adoptaron y me trataron con gran cordialidad y generosidad. (Lisón, 1978: 14-15)

Al ser preguntado por las entrevistadoras por la España de los años sesenta, contesta que le recuerda Transilvania, región que acababa de visitar, por su gente tierna y acogedora. Cuando se le pregunta, nuevamente, por sus contactos con antropólogos durante su trabajo de campo en el Valle de Nansa contesta sencillamente que nunca supo de ellos y añade en su orientación característica: «mi grupo de referencia nunca han sido los antropólogos; han sido las personas con quienes estudié» (2014: 114). De todas formas, sí acabó conociendo antropólogos y antropólogas a partir del círculo de Lisón: Teresa San Román, Ramón Valdés (quien le invitó a dar clases en la Autónoma de Barcelona) y María Cátedra, de quien tradujo al inglés *La muerte y otros mundos* (1988), con un nuevo título *This World, Other Worlds: sickness, suicide, death and the afterlife among the Vaqueiros de Alzada of Spain* (1992).

En 1996, publicó *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, traducido rápidamente al castellano como *Las visiones de Ezkioga. La segunda república y el reino de Cristo* (1997). El libro sirvió de guion a una película de Manuel Gutiérrez Aragón, titulada *Visionarios*, con la particularidad de que el director y la productora, para ahorrarse los derechos de autor, no citaron para nada la espléndida monografía de Christian. Para más inri, los actores principales la habían leído, pero tenían prohibido hablar de ello. Bill (2014: 115) cuenta: «Fui al estreno de la película con mi hija, en San Sebastián: añadieron sexo y violencia, claro. Recuerdo que para mí fue un choque ver que era en color...».

Quizá un aspecto positivo del *film* fue conocer a la familia del maestro republicano que en la película —pero no en la realidad— es asesinado por el pueblo conservador...

En otro orden de cosas, durante diez años y por un período de tres semanas cada año, estudió la casa de una pareja anciana de Wisconsin, que le contaron su vida a través de los objetos que había en el domicilio. El marido murió, pero él ha seguido visitando a la viuda, que le considera como un hijo.

27 Bill Christian (1978: 16) finaliza su prólogo a *Religiosidad popular* con las palabras siguientes: «Debo hacer a mis lectores, como hice a la gente del valle, una declaración sobre mis creencias en materia religiosa. Medio congregacionista, medio cuáquero, yo diría que en los momentos de dificultades y de soledad, como los aldeanos, vuelvo mi mirada a mis amigos para solicitar ayuda. Y si me faltan, a diferencia de los aldeanos, miro hacia mi interior en lugar de a seres sagrados. Comencé el estudio con pocas ideas fijas, antes bien, abierto a la posibilidad de la validez de las creencias de los otros. Creo que he heredado esta mezcla de comprensión y de objetividad de mi padre, que es un estudioso de la religión. Mi interés estriba en comprender lo que hace la gente. La religión es una de las cosas que hace la gente, para algunos la más importante. En el caso de una comunidad católica española, he tratado de entender el sentido y la razón de sus relaciones con seres sobrenaturales»..

Fanático de la fotografía, principalmente de las fotografías antiguas, en 1977, en una fiesta en Pontevedra conoció a Cristina García Rodero, gran fotógrafa y *freelance* como él. Después de visitar su archivo particular —que parece que es fabuloso— propuso al Centro Getty de California montar un archivo con las fotografías de García Rodero. Durante un año revisó 200 000 de las que seleccionó 6000, que fueron catalogadas por él y la misma Cristina²⁸.

William Christian ha sido siempre un investigador original y a quien parece que le sobran los recursos. Al ser interrogado por las alumnas de Montserrat Clua (2014: 117) sobre los estudios sobre religión a los que ha dedicado tantas energías²⁹ contesta:

Pero también conviene estudiar la religión de los no creyentes. Puede haber un 30 o 40 % de gente que afirma no creer en nada, pero hay que ver qué hay en sus vidas que cumple ese papel que la religión ha cumplido en la vida de los que creen. Aquí se esconde algo muy interesante sin tocar, nadie le ha prestado mucha atención.

Partidario de una antropología humanista, le preocupan poco las distinciones académicas entre historia, sociología y antropología, y pone como ejemplo sus propias colaboraciones con departamentos universitarios. Así, en Berkeley estuvo en el Departamento de Historia Moderna; en Santa Bárbara, en el de Religión, y en la Autónoma de Barcelona, con la que colabora desde 1995, en el de Antropología. Lo que le atrae de esta última disciplina es, sin duda, el contacto directo con las personas.

En su afán de independencia, ha practicado siempre la condición de *freelance*, y en sus palabras «he vivido sin problemas gracias a las becas». Su balance final de la vida como investigador de campo es que «ha sido un buen pretexto para conocer el mundo y conocer personas» (Clua *et alii*, 2014: 120-121), y lo sintetiza diciendo que en los ocho o diez sitios en los que ha trabajado tiene amigos íntimos y que es esto lo que le da fuerza.

En 2017, Bill fue nombrado «hijo adoptivo» de Tudanca, el pueblo cántabro donde residió a finales de los años 60 para realizar su trabajo de campo.

A la última pregunta de si cambiaría algo en su vida contesta: «Tal vez hubiese escrito algún libro menos y habría tenido algún hijo más» (Clua *et alii*, 2014: 121).

Así de encantador es William Christian Jr.

28 Gracias a él, invitamos a Cristina García Rodero a Tarragona. No recuerdo si a finales de los ochenta o a primeros de los noventa, pero sí recuerdo la pasión con la que Cristina explicó su mundo, el de la fotografía.

29 Al final de su prólogo a *Religiosidad popular* (1978) Carmelo Lisón escribe: «En sus investigaciones hispano-religiosas, ha visitado más de quinientos santuarios, ha participado en cincuenta romerías y ha consumido miles de horas en archivos. Nadie como él conoce el tema; los antropólogos y lectores españoles estamos en deuda con Bill Christian» (1978: 12). Realmente, la obra de Christian es muy extensa y de una calidad indiscutible. Algunos títulos imprescindibles: *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain* y *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, ambos de Princeton University Press, publicados en 1981 y traducidos por la Editorial Nerea. También *Moving crucifixes in modern Spain*, Princeton University Press, 1991; el ya citado *Visionaries*, y su traducción española, y más recientemente *The Stranger, the Tears, the Photograph, the Touch; Divine presence in Spain and Western Europe 1500 – 1960*. Central European University Press, Budapest-New York, 2017.

Ruth Behar (1950)

El día 7 de septiembre de 2011, en el contexto del XII Congreso estatal de la FAAEE celebrado en la ciudad de León, tuve el placer de escuchar la conferencia plenaria de Ruth Behar, titulada «De estos que no os olvidan»³⁰. Behar, inmigrante cubana y descendiente de judíos españoles (seguramente procedentes de Béjar), es profesora en la Universidad de Michigan. Su parlamento fue espléndido, narrado con profesionalidad, gracia y sentido del humor, y todos y todas las presentes salimos con un agradable sabor de boca, admirando la capacidad de comunicación de la conferenciante. Aquí utilizaré fundamentalmente el texto escrito «De estos que no os olvidan» y recurriré a otros dos textos anteriores —1986 y, principalmente, 1994— para complementar ciertas informaciones.

Según la misma protagonista cuenta, la joven Ruth fue a la universidad para formarse como poeta y novelista, pero en el último año cambió de opinión y se orientó hacia la antropología; para ello, solicitó el ingreso en la Escuela de Posgrado de Princeton. Allí, James Fernández se convirtió en su profesor y tutor. Jim, que por aquel entonces ya trabajaba en Asturias, había enviado a varios de sus alumnos a hacer trabajo de campo en el norte de España —Joseba Zuleika al País Vasco y John Holmquist a Santander— y a ella le propuso ir a Santa María del Monte, en León. La propuesta tenía lugar en 1978; ella tenía veintiún años y sí quería ir a España, pero llevándose a su novio, David, de quien estaba enamorada. El profesor Fernández se opuso a ello; pensó que este amor juvenil la distraería de su objetivo etnográfico, pero ella se puso férrea y se plantó, ratificándose en que o marchaba con el novio, o no marchaba. Su mentor terminó cediendo, pero le exigió que con la gente del pueblo simularan estar casados, pues en una aldea rural leonesa en 1978 «vivir en pecado» constituía una pésima entrada en la vida social... Tampoco dijo a sus padres que viajaría con David, muchacho que, al no ser judío, había sido rotundamente rechazado por su progenitor.

Con un toque de ironía, cuenta que, en el aeropuerto de New York, a donde sus padres la habían acompañado, David estaba escondido y no salió de su escondrijo hasta que aquellos se fueron, pero «Tan pronto como estuvimos solos, caímos en los brazos del otro y yo lloré como una huérfana» (Behar, 2011: 272). Después de dormir en Madrid, se dirigieron a León, donde Jim y Renate los esperaban para acompañarlos a Santa María del Monte. Cuando se despidieron comentó: «No tuve oportunidad de preguntarle ‘Y ahora, ¿qué hago?’» (Behar, 2011: 273).

Ya en la casa donde se hospedarían, Hilaria, la esposa de Balbino —el matrimonio que los había acogido—, les enseñó su habitación y con una chispa maliciosa en los ojos, preguntó: «¿Lleváis mucho tiempo casados?» Por el contexto, parece que la pregunta no esperaba mucha aclaración... En la mencionada habitación, se notaba un cierto calorcito. Al preguntar de dónde procedía, la casera contestó: «Los cerdos; viven debajo de vosotros». «Ahora» —comenta un poco más adelante— «yo era una ‘marrana’, una judía oculta viviendo encima de los cerdos» (Behar, 2011: 276). Como en el caso de Stanley Brandes, tampoco Ruth reveló su identidad familiar y grupal... Además, entre divertida y culpable, confiesa que descolgaba el crucifijo que estaba en la cabecera de la cama cuando se acostaban...

Las notas etnográficas que recogió en el primer verano, siguiendo su vocación natural, estaban llenas de poesía y encanto, pero el informe que redactó no gustó al tribunal. Criticaban

³⁰ Véase Behar (2011) en la bibliografía general.

que «...mi trabajo carecía de rigor académico. No entendía los conceptos teóricos. [...] era incapaz de ser enseñada», según las expresiones utilizadas. Se salvó de la quema gracias a la defensa que de ella realizó Jim Fernández. Cuando volvió a Santa María aplicó escrupulosamente los conceptos y la metodología antropológica, y dejó de lado cualquier veleidad lírico-poética. Así, durante 1980 y 1981, «...escribí exclusivamente acerca de la propiedad de la tierra, la herencia y los documentos históricos que estaba encontrando en el pueblo y en la región: sólo [sic] lo que era relevante para mi disertación» (Behar, 2011: 277).

En esta segunda ocasión, triunfó totalmente y el comité recomendó la publicación inmediata del libro *The presence of the past in a Spanish village, Santa María del Monte* (1986), cosa que se materializó en la prestigiosa Princeton University Press. Jim, sin embargo, amante de la «poesía» en sentido amplio, le comentó que añoraba el estilo más florido y delicado de sus primeras notas.

A la joven antropóloga urbanita, le chocó la dureza del trabajo de los aldeanos de Santa María, dureza que describe con una precisión admirable en esta larga cita:

Semana tras semana Balbino tenía que cargar toda la mierda (todos defecaban en el corral, entre el heno) acumulada en su carro de madera, uncía a la Linda y la Mariposa [las dos vacas del matrimonio] para transportarlo e ir a depositar la apestosa porquería a los campos. Esta no era la única forma brutal de trabajo que hacía la gente de Santa María. Cortaban el heno a mano con la guadaña. Araban el terreno rocoso con su par de vacas uncidas. Recogían patatas hasta que les dolían los riñones y las manos les sangraban. Irrigaban sus campos, arrancando matas del suelo con las azadas y mojóndose tanto que luego sentían los huesos hechos puré. Cosechaban el trigo y el centeno prácticamente a mano, las pajas formando una nube sobre sus cabezas y el polvo metiéndose en sus ojos, gargantas, narices y en cada poro de su piel. Mataban a sus propios cerdos, gallinas, conejos y ovejas y hacían salchichas y guisos. Producían mantequilla con la leche de sus vacas y jabón con la grasa de sus ovejas. Asaban y enlataban pimientos cultivados en sus jardines. Cocían los tomates que plantaban y hacían salsa. Hacían mermelada de sus ciruelas. Trenzaban ajos y cebollas. Y depositaban cuidadosamente la cosecha de manzanas y patatas de cada año en una bodega fría y oscura para poder tener qué comer durante los doce meses hasta la siguiente cosecha (Behar, 2011: 281-282).

Y estas rutinas de autosuficiencia³¹ y supervivencia se repetían un día tras otro, y un año tras otro, pues, como decían los labriegos «la tierra es muy señorita». Vivían a unos 90 km del mar Cantábrico, pero eran muy pocos los que lo habían visto alguna vez. Un trabajo duro para unos ingresos miserables que explicaban la oleada de migración hacia el exterior —buscando latitudes más favorables—, que ya estaba en marcha.

Ruth Behar confiesa su absoluta incapacidad para las tareas del campo, su alergia a los árboles, al polen y a la ambrosía, y el horror que vivía frente a las matanzas rutinarias de gallinas, cerdos o conejos (ella criaba sus propias gallinas); pero, a pesar de ello, recibió un trato cordial y hospitalario por parte de sus convecinos. Los conoció en su totalidad y recuerda sus nombres tan inusuales como poéticos: Venerable, Vitaliano, Laúptico, Felicísimo, Dionisio, Apolonia, Bonifacia, Justa, Saturnino; los de dos discapacitados, Nicanora y Aladino, y también los nombres de las vacas, la Linda y la Mariposa, ya citadas. De los vecinos recibían

³¹ Balbino, refiriéndose a ello, cuenta: «...esto es lo más pobre de España. Aquí, cada uno es su propio dueño. Aquí, uno tendrá dos vacas y otro tres y otro cuatro, pero más o menos cada uno tiene lo suyo» (2011: 284).

los tomates de sus huertos y otros productos del campo, y ella enfatiza sus recuerdos bañados de amabilidad y generosidad.

The presence of the past in a Spanish village es, como indica su título, una monografía de comunidad trabajada con documentación histórica; aquella documentación que se guardaba en las casas del pueblo, fundamentalmente referida a testamentos, herencias y contratos familiares. Lo que se ha denominado *literature peasant, kitchen documents* o también *family papers*. De forma parecida, rastreó las Actas del Concejo, un concejo con una fuerte tradición comunal de aprovechamiento de bosques y pastos. Lo comenta así: «The approach is at once anthropological and historical, for I study the present in the perspective of the long past, and the past in the perspective of the present» (Behar, 1986: 6).

En su texto se enfatiza el sentimiento de solidaridad intergrupual y también una conciencia colectiva fuertemente conservadora y tradicionalista. En un momento en el que la mayoría de antropólogos se interesaban por el cambio social, Behar se centra, por el contrario, en la continuidad cultural no entendida como inmovilismo, puesto que «...on the contrary, the people of Santa María continually recast the forms of the present in the idiom of their historical moment» (Behar, 1986: 14)

La autora divide su monografía en cinco partes³² y las críticas de Richard Herr, Gary McDonogh, Peter Shalins, James Amelang (en el *New York Times Book Review*) fueron todas muy favorables. Josep Ramón Llobera glosó su capacidad narrativa y el halo de romanticismo que envuelve su texto...

Ocho años después de la publicación sobre Santa María del Monte, en un libro de homenaje a Carmelo Lisón coordinado por Ricardo Sanmartín (1994), Ruth Behar colaboró con un artículo que tituló «La presencia del pasado en un pueblo español: autocríticas y reflexiones»³³, aunque estas últimas, según dice, no deben ser entendidas necesariamente como un *mea culpa*:

Propongo que sea una meditación de las condiciones bajo las cuales llegamos a saber —y no saber— lo que sabemos. Por entonces sabía muchas cosas que, sin embargo, no me permitía saber, cosas que deliberadamente mantuve en la zona periférica de mi campo de visión. Quiero ahora recuperar esas ignorancias sancionadas (Behar, 1994: 254).

Estas ambivalencias se centran en primer lugar en la separación que estableció (quizás sería más preciso afirmar que fue obligada a establecer) entre el trabajo y su vida. Su voz personal quedó silenciada por la voz antropológica y concluye pensando que, en el momento en que ahora escribe, no aceptaría esta tajante distinción.

En segundo lugar, descubre que el esfuerzo que guía el libro para recuperar el pasado colectivo de los aldeanos de Santa María, en realidad estaba vinculado con su interés —no manifiesto— por o para rescatar su propio pasado personal. En efecto, el libro está dedicado a

³² La primera, titulada *Portrait of a landscape and of people*, es introductoria; la segunda, tercera y cuarta constituyen el corazón del libro y están dedicadas al análisis de la familia en sentido amplio, de la comunidad y sus formas organizativas, enfatizando el tratamiento de los derechos comunales (parte cuarta), mientras que la quinta es una revisión global de lo escrito y analizado.

³³ Ricardo Sanmartín (ed., 1994) *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid: CIS.

sus cuatro abuelos —de los cuales explica trazos de su historia personal— todos ellos/as procedentes de la diáspora judía por el mundo.

Reconoce también que esta búsqueda de sus orígenes quedó consciente o inconscientemente plasmada en su interés explícito por las historias de los viejos del lugar, con respecto de los cuales adoptaba, confiesa, el papel de una nieta deseosa de que le contaran las historias del pasado. Lo que ella denomina «los escombros del pasado» estaba estrictamente relacionado con la generación de los mayores, nunca con la de los más jóvenes, de los que se desinteresó. Además:

Si la persona que soy ahora estuviera escribiendo su libro, pienso que haría un esfuerzo más consciente y explícito para presentar el acto de narrar historias como forma de conocimiento y escritura. [...] En mi presente trabajo encuentro que uso con mayor frecuencia narraciones combinadas, que crean una fusión entre la voz etnográfica, la voz reflexiva y la voz feminista (Behar, 1994: 258)

En cambio, ella, en su libro, para privilegiar la voz etnográfica tuvo que silenciar sus preocupaciones existenciales. También le incomoda pensar en los silencios que guardó sobre dos grandes temáticas: la del franquismo y la de la religión católica, temas ambos que le provocaban rechazo. A modo de conclusión, confesará:

Mi libro, sea lo que sea, permanece como retrato parcial (en ambas acepciones de la palabra) de esa gente que se adhirió a un estilo de vida rural. [...] También permanece como la sombra del retrato de una antropóloga que pensó que era importante escuchar lo que esa gente quería contar (Behar, 1994: 266).

Y, con cierta nostalgia, finalizó así su conferencia plenaria en León: «Mirando atrás, creo que fue una suerte que el primer lugar al que fui en mis viajes como antropóloga fuera este pueblo al pie de la Cordillera Cantábrica que mi profesor eligió para mí» (Behar, 2011: 290).

Y recordando las cartas que de los aldeanos recibía y que siempre finalizaban con «un fuerte abrazo de estos que no os olvidan», concluye: «Nunca podré olvidarlos. Nunca olvidaré Santa María. Fue un lugar de mi juventud en donde el amor de desconocidos me dio comodidad y esperanza cuando no podía ir a casa» (Behar, 2011: 291).

A modo de conclusión

Creo que una buena forma para sintetizar y concluir las páginas anteriores puede ser la selección de una pequeña muestra de algunas de las frases más significativas de los autores (y autora) reseñados. Seguiré con el mismo orden en el que han sido presentados.

George M. Foster nos cuenta:

In October 1948, I spent three weeks in Spain, making official contacts for the proposed research. [...] The greater part of the work, however, was carried out from September 1950. During this time, I had the good fortune to be associated with the Spanish ethnographer, Dr. Julio Caro Baroja, then Director of the Museo del Pueblo Español

Y finaliza el epígrafe con el siguiente elogio:

All Spaniards with whom I had contact, in official positions, as private scholars, or as field informants, showed the courtesy and friendship for which Spain is famous, and which makes working in Spain one of the most pleasant experiences an anthropologist can have (Foster, 1960: VI–VII).

Será el gran conocedor de este período histórico que me ha ocupado, Honorio M. Velasco, quien nos presenta algunas facetas de su amigo Julian Pitt-Rivers con las palabras siguientes:

Muchos de los que convivimos con él en el campo (en los distintos campos) hemos coincidido hablando de Julian que le veíamos allí «como en su salsa». Es una forma de decir que se le notaba apasionado y con un especial dominio de las prácticas etnográficas. No escribió sobre ello, salvo las notas que aparecen en el epílogo a la edición española de *Un pueblo de la sierra* de 1989. En realidad, se limita a enumerar sus elementos de registro de datos. De la agudeza de su observación, de la intensidad de su participación y de sus habilidades como conversador no dice nada, aunque es lo que se adivina en toda su obra. Supongo que los que hemos trabajado en comunidades rurales estamos en disposición de valorarlo por semejanza y por contraste con la labor propia. Si bien estoy convencido de que no le hubiera importado nada —antes, al contrario— atribuir a sus informantes las virtudes de su etnografía. En muchos sentidos, como reconoció, para él España y Andalucía fue su reino de Jauja (p. 256, *Un pueblo de la sierra*), ese en el que, no sin ambigüedades y contradicciones, se produce «el intento de hacer que la realidad se corresponda con las metas que ambicionamos en nuestra vida». (Velasco, 2004: 14-15).

James W. Fernández es contundente con algunas de sus afirmaciones. Así, «... cada sociedad y su cultura es una organización de diversidad, y el papel fundamental de la antropología o sociología [...] es estudiar y entender cómo se organiza esa diversidad» (Fernández, 2016: 16).

Para ello, se precisa de la etnografía que es definida como una práctica que implica una «...vida investigadora entre vidas indígenas, aprendiendo a vivir y viviendo las organizaciones creadas por la cultura de ellos, es decir, la cultura de sus informantes vecinos» (Fernández, 2016: 18).

A pesar del carácter social de la tarea del etnógrafo, «As Hannah Arendt has argued, man in his search for objective reality, always end up 'confronting himself alone'» (1982: XX).

Una última sentencia que se corresponde con la tesis de este artículo podría ser: «La antropología que no reconoce sus circunstancias es una antropología distanciada, si no falsificada, por la razón pura» (Fernández, 2006: 97, en nota).

La edición castellana de *Migración, parentesco y comunidad. Tradición y cambio social en un pueblo castellano* en 2017 obligó a su autor, Stanley Brandes, a volver sobre la etnografía realizada entre 1969 y 1973, y así nos dirá en el nuevo prólogo:

Dado las épocas pasadas desde entonces, no es de extrañar que para mí, releer el texto implicara revivir una parte de mi juventud. De hecho, cada obra etnográfica viene siendo —hasta cierto punto— una historia de vida para el investigador o investigadora que lo escribe (Brandes, 2017: 11).

E insiste en la misma línea un poco después, refiriéndose a su estancia de campo en Becedas:

Esta historia es, por una parte, una historia del lugar y de los vecinos que fueron objeto del estudio. Por otra parte, es una historia personal, que recapitula en detalle determinados aspectos de la vida cotidiana que el investigador compartió por un período largo con sus informantes y amistades (Brandes, 2017: 11).

William A. Christian Jr., Bill dice de sí mismo al principio de la entrevista realizada por M. Clua y sus alumnas (2014: 109): «Me definiría como Antropólogo-Historiador, Historiador-Antropólogo, algo entre las dos cosas. Pero, ante todo, me definiría, más que nada, como una persona con curiosidad por la naturaleza humana».

Poco después se refiere a una forma un tanto peculiar de entender el trabajo de campo: «...lo que yo hago es, básicamente, ir a conocer gente y hacer amigos, y pasarlo bien con ellos. Y luego inventarme algo para publicar... [se ríe]» (Clua *et alii*, 2014: 113).

Pero su concepción de lo que debe hacer el antropólogo deja poco margen a la frivolidad. Ya casi al final de la entrevista, comenta:

...la oferta laboral para los antropólogos es como profesores de Antropología, cuando su utilidad es mucho más grande: la de entender el mundo. Los antropólogos son cada vez más necesarios en un mundo donde hay culturas que están entrando en contacto y no saben comunicarse o entenderse (Clua *et alii*, 2014: 119).

Ruth Behar, después de señalar su incapacidad para las tareas del campo, se pregunta: «Así es que, ¿para qué servía? Daba a la gente de Santa María mi respeto. Ese era mi propósito allí. Otorgarles el respeto que nadie les había dado, el respeto que no se daban a sí mismos con la confianza que deberían» (Behar, 2011: 288).

¿Y cómo hacerlo? «Todo lo que podía hacer por ellos era escribir sus historias y sacar sus fotografías. Las únicas herramientas que sabía cómo empuñar eran mi pluma, mi máquina de escribir y mi cámara» (*op. cit.*: 288)

En definitiva:

Al mostrar un interés por las viejas maneras y aliarme con la generación de los mayores mediante el rol de la compasiva nieta-antropóloga, le otorgué una cierta validez e importancia al ámbito de lo tradicional en Santa María, en el momento en que se estaba despreciando ideológicamente [...] aumentó la autoconfianza de la gente y les hizo sentir que si no tenían otra cosa, al menos tenían historia (Behar, 1994: 264).

Bibliografía general

- ACEVES, Joseph (1987). «Fieldworker and friend. Michael Kenny remembered». *Anthropological Quarterly*, 60(4): 194-195.
- (2011). «Reflexiones de un pionero», en Luis DÍAZ VIANA, Óscar FERNÁNDEZ ÁLVAREZ y Pedro TOMÉ MARTÍN (coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*, León: Universidad de León, pp. 65-74.
- (2015). «Prefacio», en Luis DÍAZ VIANA y Susana ASENSIO (eds.), *El Pinar. Factores sociales relacionados con el desarrollo rural en un pueblo español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 31-32.
- ACEVES, Kathryn (2015). «Un americano en El Pinar», en Luis DÍAZ VIANA y Susana ASENSIO (eds.), *El Pinar. Factores sociales relacionados con el desarrollo rural en un pueblo español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 23-25.
- BEHAR, Ruth (1986). *The presence of the past in a Spanish Village*. Princeton: Princeton University Press.
- (1994). «La presencia del pasado en un pueblo español: autocríticas y reflexiones», en Ricardo SANMARTÍN (coord.), *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid: CIS, pp. 253-267.
- (2011). «De estos que no os olvidan», en Luis DÍAZ VIANA, Óscar FERNÁNDEZ ÁLVAREZ y Pedro TOMÉ MARTÍN (coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: Universidad de León, pp. 271-291.
- BRANDES, Stanley (1980). *Metaphors of masculinity. Sex and status in Andalusian Folklore*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- (1987). «Sex roles and anthropological research in rural Andalusia». *Women Studies*, 13: 357-372.
- (1991). «España como objeto de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España», en María CÁTEDRA (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar, pp. 231-249.
- (1994). «Foster, George M.», en Carmen ORTIZ y Luis Ángel SÁNCHEZ GÓMEZ (eds.), *Diccionario Histórico de la Antropología Española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 327-329.
- (1996). «La fotografía etnográfica como medio de comunicación», en José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA (coord.), *Las diferentes caras de España. Perspectivas de antropólogos extranjeros y españoles*. A Coruña: Universidad da Coruña, pp. 55-88.
- (1997). «Los días y las épocas del antropólogo», en Luis DÍAZ VIANA (coord.), *Cultura, tradición y cambio. Una mirada sobre las miradas*. Madrid: Fundación Navapalos-Universidad de Valladolid, pp. 31-49.
- (2004). «Acerca de anfitriones y de huéspedes: la oración judía en España», en Honorio VELASCO (coord.), *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 151-159.
- (2015). *Las cosas que llevábamos*. Discurso del Doctor *Honoris Causa* en Filosofía. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 22 de enero de 2015.

- BRANDES, Stanley (2017). *Migración, parentesco y comunidad. Tradición y cambio social en un pueblo castellano* (ed. original 1975). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- y DE MIGUEL, Jesús (1998). «Fotoperiodismo y etnografía: el caso de W. Eugene Smith y su proyecto sobre Deleitosa». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo III, cuaderno segundo.
- BUXÓ, María Jesús y KAPROW, Miryam (1993). «The anthropologies of Spain from the native and stranger's point of view». 92º *Congreso de la American Anthropological Association*, Washington.
- CHRISTIAN, William (1981) *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- (1981) *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- (1991) *Moving crucifixes in modern Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- (1996) *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ (Las visiones de Ezkioga. La segunda república y el reino de Cristo, 1997)*. California: University of California Press.
- (2017) *The Stranger, the Tears, the Photograph, the Touch; Divine presence in Spain and Western Europe 1500-1960*. Budapest-New York: Central European University Press.
- CLUA, Montserrat et alii (2014). «Antropología con ojos freelance: entrevista a William A. Christian». *Perifèria*, 19: 108–121.
- COHEN, Lucy (2011). «Evocación. Aportaciones de Michael Kenny al desarrollo de la antropología en España», en Luis DÍAZ VIANA, Óscar FERNÁNDEZ ÁLVAREZ y Pedro TOMÉ MARTÍN (coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: Universidad de León, pp. 23-24.
- DÍAZ VIANA, Luis (2015). «Escribir contra el olvido. Joseph Aceves y su compromiso con la lucidez en antropología», en Joseph Buenaventura Aceves, *El Pinar. Factores sociales relacionados con el desarrollo rural en un pueblo español* (edición de Luis DÍAZ VIANA y Susana ASENSIO). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 9–21.
- DÍAZ VIANA, Luis; Fernández Álvarez, Óscar y Tomé Martín, Pedro (2011). (coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: FAAEE, Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny», Universidad de León.
- DOUGLAS, Mary (2004). «Remembering Julian Pitt-Rivers. A personal note», en Honorio VELASCO (coord.), *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 43–47.
- DURÁN, José Antonio (s/f). *Antropología al desnudo: William A. Christian*. Blog La cueva de Zaratustra.
- FERNÁNDEZ, James W. (1982). *Bwiti. An Ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- (1999). «La antropología y el proyecto humanizador: meditaciones 'extramuros' sobre el 'momento milenio', sus compromisos y sus desafíos: un ensayo». *AGORA: Papeles de filosofía*, 18(2): 5–14.
- (2006). *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*. Madrid: UNED Ediciones.

- FERNÁNDEZ, James W. (2015). *Biografía*. Acto de investidura *honoris causa* de James W. Fernández. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 22 de enero de 2015.
- (2015). *Cuando el mapa se vuelve territorio. Sobre la cuerda y el acuerdo intercultural y mundial*. Discurso del doctorado *honoris causa*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 22 de enero de 2015.
- (2016). «Una vida entre vidas. Diversidad y realidad en la etnografía de Asturias», en James W. FERNÁNDEZ, María CÁTEDRA, y José Luis GARCÍA, *Los inicios de la antropología en Asturias. Tres testimonios autobiográficos*. Gijón: Muséu del Pueblu d'Asturies, pp. 15–43.
- FOSTER, George M. (1951). «Report on an ethnological reconnaissance of Spain». *American Anthropologist*, 53(3): 311–325.
- (1960). *Culture and conquest: America's Spanish heritage*. Viking Fund Publications in Anthropology, 27, New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- (1972). *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio* (ed. original 1967). México: Fondo de Cultura Económica.
- (2004). «Recollections of Julio Caro Baroja and Julian Pitt-Rivers», en Honorio VELASCO (coord.), *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 49–66.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2007). «La historia soplada: Julian Pitt-Rivers», en José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD (ed.), *Las palabras y las culturas. Catorce diálogos humanísticos en clave antropológica*. Granada: Universidad de Granada, Universidad de Sevilla, pp. 121–133.
- LELLEP FERNÁNDEZ, Renate (1990). *A simple matter of salt. An ethnography of nutritional deficiency in Spain*. Los Ángeles, Oxford: University of California Press.
- LISÓN, Carmelo (1978). «Prólogo», en William A. Christian Jr. *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Tecnos, pp. 11-12.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco (2000). «Cartas desde América. La emigración de asturianos a través de la correspondencia - 1864-1925». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LV (I): 81–119.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián (2015). «*Laudatio* de Stanley Brandes, Acto de investidura del doctor *honoris causa*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 22 de enero de 2015.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Sergio (2004). «Entrevista a Stanley Brandes», *AIBR*, 38, noviembre-diciembre.
- KAVANAGH, William (1996). «La 'aventura' de la antropología», en José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA (coord.), *Las diferentes caras de España. Perspectivas de antropólogos extranjeros y españoles*. A Coruña: Universidad da Coruña, pp. 43–53.
- (2011). «Dos países, tres décadas: reflexiones sobre mi trabajo de campo en España y Portugal», en Luis DÍAZ VIANA, Óscar FERNÁNDEZ ÁLVAREZ y Pedro TOMÉ MARTÍN (coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: Universidad de León, pp. 81–101.

- KAVANAGH, William (2015). *Recordando a William Kavanagh. Pioneros sin fronteras de la Antropología española*. Jornada de la Facultad de Humanidades y CC. Comunicación y la Universidad CEU San Pablo, Madrid, 29 de mayo de 2015.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Ángel (1998). «Tzintzuntzan. Treinta años después, entrevista a George Foster». *Quaderns de l'ICA*, 12 (hivern): 107-115.
- MEDEIROS, Antonio (2019). «Los caminos de William Christian (Itineraries of William Christian). Entrevista». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nº 20, pp. 253-289.
- MORENO, Isidoro (1986). «Fieldwork in Southern Europe and scientific colonization: the case of Andalusia». *13.º Congreso Europeo de Sociología Rural*, Braga, pp. 196-197.
- PITT-RIVERS, Julian (1954). *The people of the Sierra*. Londres: Weindenfeld and Nicolson.
- (1971). *Los hombres de la Sierra. Ensayo sociológico de un pueblo de Andalucía*. Barcelona: Grijalbo.
- (1973). *Tres ensayos de antropología estructural*. Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- (1989). *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Traducción de Honorio Velasco. Madrid: Alianza Universidad.
- (2004). «Curriculum Vitae», en Honorio VELASCO (coord.), *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 17-32.
- PRAT, Joan (1982). «Entrevista amb Julian Pitt-Rivers». *Ciència. Revista Catalana de Ciència i Tecnologia*, 18 (julio-agosto): 46-53.
- (1989). «Entrevista con Julian Pitt-Rivers». *El Folk-Lore Andaluz*, I: 21-38.
- (1991). «Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio en la antropología social española», en María CÁTEDRA (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar, pp. 45-68.
- (1992). «Las monografías o estudios de comunidad», en *Antropología y Etnografía. Las ciencias sociales en España*. Madrid: Editorial Complutense, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid, pp. 22-43.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (1989). *Homenaje andaluz a Julian Pitt-Rivers. El folklore Andaluz 3 y 4*. Sevilla: Fundación Machado.
- TAX DE FREEMAN, Susan (2011). «Recursos y temática para el trabajo de campo en España, 1962-1990», en Luis DÍAZ VIANA, Óscar FERNÁNDEZ ÁLVAREZ y Pedro TOMÉ MARTÍN (coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: Universidad de León, pp. 51-64.
- TERRADAS, Ignasi (1993). «Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw K. Malinowski», en Joan BESTARD (coord.) *Después de Malinowski*. VI Congreso de Antropología, Tenerife, pp. 117-145.
- VELASCO, Honorio (1994). «Pitt-Rivers, Julian», en Carmen ORTIZ y Luis Ángel SÁNCHEZ GÓMEZ (eds.), *Diccionario Histórico de la Antropología Española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 560-568.
- (2004). *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- VELASCO, Honorio (2006). «Presentación» y «Edición», en James W. FERNÁNDEZ, *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*. Madrid: UNED Ediciones.
- (2015). «Laudatio» de James W. Fernández, Acto de investidura del doctor *honoris causa*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 22 de enero de 2015.
- y CARO, Carmen (2015). (eds.) *De Julian a Julio y de Julio a Julian: correspondencia entre Julio Caro Baroja y Julian Pitt-Rivers (1949-1991)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Entrevista amb Julian Pitt-Rivers

Als anys quaranta, alguns professionals van iniciar un nou camí en l'antropologia. En lloc dels temes tradicionals, més o menys centrats en l'exotisme, varen triar la mateixa societat moderna com a camp d'estudi. Entre ells, es troba Julian Pitt-Rivers (Londres, 1919), que va estudiar antropologia social a Oxford sota la direcció d'E. E. Evans-Pritchard i es va doctorar a la mateixa universitat l'any 1953. Pitt-Rivers va fer treballs de camp a Andalusia (1949-1952), el sud-oest de França (1953-1956), Mèxic (1960-1962) i els Andes. Actualment és catedràtic d'etnologia religiosa a l'École Pratique des Hautes Études (Vème Section) de París.

L'interès de la seva trajectòria científica fa que sigui avui a les pàgines de *(ciència) Revista Catalana de ciència i tecnologia*. L'entrevista va ser realitzada per Joan Prat, antropòleg i membre de la redacció de la revista, el 27 de gener del 1982 a París.

(CIÈNCIA): *Professor Pitt-Rivers, si us sembla bé, podríem començar parlant del vostre itinerari antropològic, els vostres estudis, investigacions...*

J. PITT-RIVERS: El meu itinerari antropològic no és pas dels més clàssics. Vaig retornar a Oxford per ser antropòleg, després de la guerra i després d'una estada de dos anys a Bagdad. Havia estat nomenat preceptor del rei Faisal de l'Iraq —el petit rei Faisal, aquest xicot deliciós—, que va acabar de forma tràgica a la revolució de 1958 en el seu país. Jo formava part de la cort reial amb els deures d'ensenyant i de preceptor a tots els nivells. Una de les primeres coses que vaig fer en arribar va consistir a reduir les hores d'educació europea i augmentar les d'educació en la seva cultura natal, car el rei havia estat educat per una *gouvernante* anglesa i el seu anglès era gairebé millor que el seu àrab. Si bé a la cort reial de Bagdad es parlava l'anglès —tots els polítics el parlaven més o menys bé—, al cap d'un temps vaig adonar-me que el fet d'intercanviar paraules en una mateixa llengua —l'anglès— no pressuposava pas la comprensió de la cultura, car les diferències culturals van molt més lluny que les diferències de llenguatge. El problema de les diferències culturals, que va arrelar en el meu esperit en aquesta època de preceptor, va ser el que va fer decidir-me a estudiar antropologia.

Així doncs, vaig retornar a la Universitat d'Oxford per ser antropòleg. A Oxford vaig estar-m'hi el temps necessari per fer els estudis introductoris i tot seguit me'n vaig anar a An-

dalusia a fer treball de camp. O sigui, tenia molt poc entrenament formal abans d'anar al lloc on investigar. Però durant un trimestre retornava a Oxford i això em permetia, en certa manera, adquirir un suplement d'educació antropològica. Ben mirat, no penso pas que això fos negatiu, car, en ser el treball de camp una mena de diàleg constant entre la cultura que s'estudia i la pròpia cultura, el fet de poder parlar d'aquestes coses, almenys una vegada l'any, penso que era millor que restar aïllat durant dos o tres anys seguits en el terreny.

Bé, el cap d'antropologia a Oxford d'aquesta època era Evans-Pritchard. Però ell no em va dirigir pas la tesi. Primer ho va fer Meyer Fortes i com que aquest va haver de marxar per una investigació que feia, es va fer càrrec de la direcció Franz Steiner, que, malgrat ser poc conegut, era un home d'una cultura immensa, d'uns coneixements extraordinaris i, per a mi, el director perfecte dels meus estudis. Amb tot, la meua educació com a antropòleg depenia, sobretot, d'Evans-Pritchard, de Meyer Fortes i de Max Gluckman, els tres grans personatges de l'Oxford d'aquesta època pel que fa a l'antropologia social. Hi havia, també, i no va deixar d'influir-me, Louis Dumont, que era lector de sociologia hindú i jo hi tenia una bona amistat. Era més jove que els altres i tenia una mena de comprensió més aguda envers els meus problemes, car ell mateix, en tant que etnòleg, entenia que no tota l'antropologia havia de limitar-se, necessàriament, a l'estudi de les cultures anomenades *primitives*. De fet, a Oxford, pràcticament tots els estudiants de llicenciatura o doctorat no estudiaven altra cosa que l'Àfrica, i uns pocs la Indonèsia o la Polinèsia. Per ells, ser antropòleg era, en primer lloc, ser africanista. Evans-Pritchard, Fortes i Gluckman eren, tots tres, africanistes. Jo, en canvi, havia decidit que no volia treballar a l'Àfrica, i sobretot, que volia treballar a Europa, car em deia que si l'antropologia, en tant que ciència, val alguna cosa, havia de ser també vàlida per estudiar Europa, o bé els països àrabs, on jo ja tenia una experiència que, si bé no era una experiència de treball de camp, era el que m'havia llançat a fer antropologia.

(CIÈNCIA): *I és així com vau anar a raure a Andalusia? Però per què Andalusia?*

J. PITT-RIVERS: Anem per parts. Jo, en primer lloc, vaig proposar als meus professors d'anar a fer treball de camp a la Provença i tots tres s'hi van oposar formalment. A cap dels tres no els va agradar la idea de treballar a Europa. Van dir-me —ja que jo insistia que volia treballar en un país europeu— que, en tot cas, calia que treballés com un vertader antropòleg, com si fos a l'Àfrica, i que havia d'aprendre la llengua de la gent senzilla amb què hauria de mantenir els contactes més estrets i perllongats. «Si no ho feu així —em deien— l'únic que fareu és donar concepcions de la classe dominant i, per tant, no entendreu res de la societat i de la cultura que anireu a estudiar». Com que jo parlava força bé el francès, perquè abans de la guerra havia estudiat dos o tres anys a França, això va ser motiu suficient per prohibir-me tirar endavant aquesta investigació. En fi, ells no es van adonar de la importància de la llengua provençal o occitana i que jo podia, perfectament, aprendre una llengua estrangera del tot... Va ser així com vaig decidir-me que treballaria a Espanya. Per fer aquesta elecció tenia una raó suplementària, car durant el període en què havia viscut a Bagdad m'havia interessat molt pel problema de les influències àrabs sobre la cultura europea, i pensava que, des de l'edat mitjana, les influències àrabs sobre Europa eren molt més importants del que habitualment reconeixien els europeus. Jo, en aquesta època, tenia un cert romanticisme arabitzant i és això el que em va fer decidir per Andalusia, on pensava trobar els punts de contacte entre la civilització islàmica i l'europea. En

realitat, al cap de poc temps vaig comprendre que, independentment de l'arquitectura, era una de les regions menys arabitzades d'Espanya i que el romanticisme àrab a l'entorn d'Andalusia és, poc més o menys, una fantasia de turistes. No cal insistir gaire en aquest punt; és ben sabut que els pobladors d'Andalusia són, en la seva major part, els descendents de colonitzadors vinguts de l'extrem nord de la península Ibèrica.

Amb tot, això va ser suficient per elegir Andalusia. El problema que se'm presentava era saber si seria possible o no treballar en un país que vivia sota una dictadura desaprovada en general pels meus compatriotes i en una època en què encara no feia deu anys que s'havia acabat la guerra civil. Com que la possibilitat que em prohibissin treballar i m'expulssessin del país no era pas remota, m'havia preparat l'alternativa de fer treball de camp al País Basc francès, on, a més de no tenir problemes policíacs, hi havia una llengua ben diferent, una cultura ben diferent, i per tant era un indret ben pròxim a l'ideal que em recomanaven els meus professors.

De fet, vaig trobar-me que l'Espanya d'aquesta època, malgrat la dictadura de Franco, era un país on es podia parlar amb una gran llibertat i franquesa, i que als espanyols —malgrat que no sempre diuen la veritat— els agrada expressar les seves opinions amb llibertat. Recordo, especialment, que la nit de la meua arribada a Madrid, un ferroviari, en trobar el meu espanyol insuficient (tot el meu espanyol consistia en set lliçons de la Berlitz), m'explicava amb gestos extraordinàriament gràfics i al carrer el que ell pensava de Franco: que calia tallar-li el coll. Tot això em va animar molt, ja que era evident que no tindria gaires problemes. Vaig practicar l'espanyol amb els primers amics que vaig tenir a Sevilla —estudiants de l'Institut Britànic— i quan parlava suficient per defensar-me al carrer, vaig plantejar-me la qüestió d'on anar. Els treballs etnogràfics d'aquesta època consistien, fonamentalment, en estudis de comunitat. Aquesta és una bonica tradició que ens ha valgut des de Malinowski molts bons treballs i, sobretot, ha estat la base de l'evolució del que ha vingut després. Els britànics havien inventat les tècniques d'estudi de comunitat, però cal veure que no havien pas estat els únics a adonar-se de la utilitat d'aquest mètode, car al mateix temps, o fins i tot abans, Marcel Mauss havia comprès perfectament que el problema de l'etnografia consistia en la reconstrucció de totalitats, de totalitats d'individus, de totalitats de comunitats i de totalitats de cultures. No obstant això, havien estat els britànics els que, després d'elaborar les tècniques, les havien posades en pràctica per poder reconstruir totes les dimensions humanes en l'individu, al si d'una cultura concreta. No hi havia, doncs, raons per no escollir una comunitat. El problema era més aviat: quina? On anar?

En un col·loqui francoespanyol sobre la «Supervivència de la montaña» vaig explicar algunes de les raons que em van portar a Grazalema. Però n'hi havia d'altres. Mentre estudiava a Oxford m'havia interessat pel problema de les societats africanes que, com els nuers, estudiats per Evans-Pritchard, no tenien aparell d'Estat, ni autoritat política en la manera com l'entenen a Europa. I, de retruc, això m'havia fet interessar pel fenomen anarquista. En efecte, jo sabia que Andalusia era, entre altres coses, la terra de l'anarquisme agrari de finals de segle passat i volia analitzar quina era la realitat de l'anarquisme, fenomen de rebel·lió política, però també, i sobretot, cultural.

Durant els dos mesos que vaig passar a Sevilla havia parlat de l'anarquisme agrari andalús amb un cert nombre de gent i, a més, vaig tenir l'immens honor de ser presentat a don Ramón Carande, el gran historiador. Aquest em va rebre amb una extraordinària cordialitat,

sobretot tenint en compte que jo era un estudiant estranger que parlava malament l'espanyol, i durant dues hores em va parlar dels anarquistes. A més, em va deixar el llibre de Díaz del Moral, que, en aquell temps, era introbable. Després de llegir bé el llibre vaig iniciar un seguit de viatges per Sevilla, Còrdova, Màlaga, en fi, per tot Andalusia. Cap al final de la meua estada, vaig fer un viatge a Ronda, passant per la Serranía de Ronda, per veure els diferents pobles. Aquests tenien l'avantatge de ser molt més petits que la major part de les viles pageses de la plana i, per tant, era possible de conèixer tothom al cap d'un temps (cosa impensable en una ciutat agrària de 10, 15 o 20.000 habitants), i aquesta raó tècnica em va fer decidir per Grazalema. He d'afegir, finalment, que l'indret m'havia agradat i els seus habitants m'havien rebut especialment bé, com he explicat en altres ocasions. Després d'estar-me tres anys a Grazalema vaig escriure el meu primer llibre, *The People of the Sierra*.

(CIÈNCIA): *En el vostre llibre parleu que les relacions entre les classes socials andaluses es fonamenten en valors igualitaris («egalitarian values»). Aquesta afirmació, en una societat tan estratificada com és l'andalusa, ha provocat tota mena de crítiques a l'entorn del vostre treball. Què en penseu ara, gairebé trenta anys després de la publicació del llibre?*

J. PITT-RIVERS: En efecte, sí, se m'ha dirigit un cert nombre de crítiques bo i acusat-me d'haver amagat les diferències de classe de la societat andalusa. Bé, això no és cert. L'únic que és veritat és que no vaig insistir-hi gaire per una sèrie de raons. En primer lloc, quan vaig interessar-me pels anarquistes andalusos recollint informacions de vells anarquistes, en cap moment no pensava publicar-les a l'època en què vaig publicar el llibre (1954). Si ho hagués fet, m'haurien acusat de ser un indesitjable, la qual cosa m'hauria impedit retornar a Grazalema per continuar el meu estudi. Per altra banda, hauria causat problemes a persones —extraordinàriament amables i generoses— envers les quals jo no sentia més que gratitud. Jo havia concebut la meua investigació en dues parts. La primera, sobre l'estructura social, que és la que vaig publicar, i la segona, sobre la religió popular i l'anarquisme, que són, en la meua opinió, inseparables. Aquest segon llibre no va ser mai escrit, ja que després del meu treball a Andalusia vaig ser nomenat professor als Estats Units i vaig haver de fer altres coses. En cap moment no vaig negar l'existència d'anarquistes a la serra de Ronda i la seva importància, malgrat que certs col·legues historiadors hagin escrit el contrari. De fet, això ho vaig escriure en el meu llibre i ho vaig repetir cinc vegades, però sembla que per algú tan apassionat com alguns dels meus crítics, cinc vegades no són suficients, i que com que no vaig escriure «que morí Franco» havia de ser forçosament el seu col·laborador.

Si llegiu el llibre amb atenció veureu que hi apareix gent molt pobra i gent molt rica, que hi ha diferències de mitjans econòmics i de prestigi més que considerables. També veureu que uns i altres porten una vida molt diferent, sobretot a les grans ciutats, car, en efecte, entre els habitants de Grazalema d'aquesta època que hi vivien tot l'any —no parlo ara dels estiuiejants— no hi havia ningú que tingués molta riquesa. La gent de la Sierra no són pas rics com la gent de la plana, i totes les famílies que havien acumulat una certa riquesa havien marxat a la plana. Què hi havien de fer, a l'hivern, a Grazalema? El clima és molt més dur que a Jerez o a Sevilla, per exemple. Els meus amics de la plana tampoc no entenien que jo hi restés i em repetien constantment: «¿No te aburres?», com si estigués boig. Penso, per altra banda, que les diferències

de classe són subratllades a cada pàgina del meu llibre. A més, tothom sap que Andalusia és la terra dels latifundis, dels *señoritos*...

Però, per sobre de tot, el que més va desagradar va ser que jo parlés en el meu llibre d'un cert esperit igualitari. En cap moment jo no he dit que a la societat andalusa la riquesa estigui repartida igualitàriament: jo parlava de la ideologia, i si vaig insistir sobre aquest esperit igualitari era perquè a Andalusia les desigualtats no són pas acceptades pel poble en general, i els anarquistes en són la millor prova. No s'accepta com a cosa normal que la riquesa estigui dividida tan exageradament entre pobres i rics. I aquesta manca d'acceptació es tradueix, com ja he dit, en la ideologia anarquista, per una banda i, per l'altra, en el tracte. A Andalusia, el respecte pels valors de classe adscrits és molt inferior que, per exemple, a Anglaterra. Jo, que pertanyo a l'Anglaterra del sud, que és força diferent a l'Anglaterra industrial del nord, havia observat que, a la meua pròpia societat, les diferències de classe eren considerades com una cosa normal, i el respecte de classe, sobretot envers els *gentlemen*, un fet. En canvi, a Andalusia no ho vaig pas trobar. La llibertat de paraula, les crítiques, fins i tot obertes cap als poderosos, el tracte, etc., eren aspectes que em van colpir, car indicaven que no s'accepta dòcilment la inferioritat en el pla humà: que existeix un orgull personal que es manifesta de forma ben diferent a les classes modestes angleses, que accepten una estructura de classe on cadascú coneix la seva posició. El que he anat dient fa pensar en la noció de «patronatge», és a dir, en una relació de reciprocitat entre persones d'estatus desigual i poder desigual que, malgrat les diferències funcionals, estableixen una relació humana, un lligam mitjançant el qual se sotmeten mútuament a la voluntat de l'altre. El que és important en el patronatge, que s'expressa mitjançant l'idioma del parentiu espiritual, és precisament aquesta mena de pla alternatiu en el qual es pot mantenir unes relacions humanes que, fins a cert punt, ignoren les relacions materials oposades. És aquesta valoració humana, independent de l'estatus social, el que m'ha permès parlar d'igualitarisme, i és en aquest sentit que he parlat del fet que els andalusos són igualitaris de sentiment, car estan disposats a rebel·lar-se contra un sistema social que consideren injust, i, semblantment, a viure amb tant d'orgull personal com si les diferències de classe i de poder no existissin. O sigui, a Andalusia no hi ha una justificació moral de la desigualtat, contràriament a l'Anglaterra del sud.

(CIÈNCIA): *Professor Pitt-Rivers, ¿què us sembla si encetem el tema del Mediterrani, l'interès pel qual és ben patent a la vostra obra?*

J. PITT-RIVERS: Quan vaig acabar el treball a Andalusia, vaig preparar un projecte de recerca sobre el Mediterrani que vaig presentar a la Ford Foundation. Si bé, d'entrada, els de la Fundació Ford em van encoratjar, quan els vaig explicar que tenia la intenció de fer una mena d'estudi comparatiu de diferents països de la Mediterrània, des del punt de vista del mar, i que pensava tenir el meu quarter general de direcció en un vaixell que visitaria els diferents ports on jo, per dir-ho així, hauria col·locat els meus peons, es van fer enrere. Sens dubte, van concloure que el que jo volia era que em paguessin unes vacances permanents per les platges de la Mediterrània i que s'arriscaven a finançar el *modus vivendi* d'una mena de *playboy* que es dedicaria a anar de Saint-Tropez, a la Costa Brava, a la Costa Brava. En fi, que em van dir que no.

Com que no podia treballar a la Mediterrània, com era el meu desig, vaig acceptar un contracte de la Universitat de Chicago i, influït pels meus col·legues americans, vaig acabar interessant-me per Mèxic... Però voleu que us ho expliqui, això?

(CIÈNCIA): *Si us sembla bé, podríem continuar amb el tema del Mediterrani. Què és, des de la perspectiva de l'antropologia social, la Mediterrània? Es pot parlar d'una homogeneïtat cultural del món mediterrani?*

J. PITT-RIVERS: El Mediterrani, què és el Mediterrani? No és gens senzill definir-ho en poques paraules. La Mediterrània és una regió centrada al voltant d'aquest mar, que ha estat la via de comunicació, i per aquesta raó hi ha una certa, no m'atreuria a dir *homogeneïtat*, però sí una certa història comuna, uns contactes, una unitat de fets, encara que no necessàriament de cultures. Penseu que quan es coneixen els veïns es poden adoptar dues actituds: o bé apropiarse elements de la seva cultura o bé rebutjar-los per marcar millor les diferències. Així, no es pot parlar d'una unitat mediterrània, sinó de fets, d'història... i, evidentment, de l'Imperi romà, que va fundar les nostres institucions, a més de transmetre'ns la cultura hel·lènica, però que cada poble ha reprès independentment. Hi ha, doncs, una mena de cultura *great tradition* («gran tradició»), per emprar les paraules de Redfield, que domina aquesta regió des de fa més de dos mil anys. Si jo, en certa manera, m'he fet el campió dels estudis mediterranis és perquè des de la meua estada a Andalusia vaig adonar-me d'aquesta gran qüestió, que no penso pas que estigui resolta... El mot *Mediterrani* ha estat i és per mi molt vaporós i estic molt lluny de defensar la concepció d'una àrea cultural, segons les regles de l'antropologia cultural americana. Això, per mi, no tindria cap sentit... El Mediterrani és una concepció heurística...

(CIÈNCIA): *Podríeu precisar un xic més? Pel que fa a les estructures, quins serien els aspectes culturals que mostrarien, o no, una certa especificitat cultural? L'ecologia, la tecnologia, la família i el parentiu, les estructures de propietat i de poder polític, les religions monoteistes...*

J. PITT-RIVERS: Comencem, doncs, per la geografia. Pel que fa a aquest aspecte, la diversitat és extrema. Diferències climàtiques acusades, sòls diferenciats, deserts, etc. El que és més important, des del punt de vista de la comparació, és que, àdhuc en regions molt diferents entre si, s'hi pot trobar, fins a cert punt, una cultura homogènia, és a dir, que la determinació de la cultura tal com Malinowski la imaginava, caldria posar-la entre parèntesis. Pel que fa a la tecnologia, seria el contrari. Les invencions tecnològiques es propaguen molt ràpidament, sempre que les condicions agrícoles i ecològiques ho permetin. Els prehistoriadors saben amb quina rapidesa les varietats del gra o bé les tècniques del carro van estendre's per la Mediterrània. Per altra banda, les influències externes, vingudes de l'Àsia central, de la Xina, han estat notables en diferents tecnologies.

En parlar de la família i el parentiu, tornem a trobar-hi una mena d'unitat, ben entès, una unitat de base que, si bé no exclou certes diferències, és molt remarcable. I això per una bona raó. El parentiu es fonamenta sobre concepcions de base a l'entorn de la naturalesa de les relacions socials i aquestes interaccions imposen una conducta comuna. Seria semblant al que passa en el marc de les relacions internacionals quan, per exemple, un país adopta una política d'autosuficiència i posa barreres duaneres, i els altres estan, més o menys, obligats a seguir-lo en els intercanvis que puguin mantenir-hi. Per altra banda, aquesta unitat de base ha estat assenyalada per diferents autors com, per exemple, Germaine Tillion, que considera que la política matrimonial endogàmica és vàlida per a tot el món antic. Jo estaria lluny d'una afirmació tan general, perquè fins en el món antic mediterrani hi ha diferències notables. Ara bé, el que em

sembla exclòs del Mediterrani és, sobretot, la noció d'intercanvi de dones com a sistema, en la manera en què Levi-Strauss ho ha examinat en el seu llibre *Les structures élémentaires de la parenté*. És en aquest sentit que es pot parlar d'unitat de base. Però, dins d'aquesta unitat hi ha una remarcable complexitat, car independentment de les diferències actuals a les societats urbanes modernes, les tradicions antigues ja les posen en relleu. Només cal comparar les estructures familiars de les tribus de beduïns de l'Àfrica del Nord o de l'Orient Mitjà i les de la família jueva o les europees. El parentiu grec es diferencia de l'italià o l'espanyol. Ara bé, el cas més notable de diferenciació serien els països balcànics, que malgrat que ocupen poc tros de la Mediterrània, presenten unes estructures de família que no tenen res a veure amb aquest fons comú del qual parlava. Allà hi ha tribus exogàmiques, i no només exogàmiques pel que fa al matrimoni (com ha mostrat Eugene Hammel a *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*), sinó exogàmiques pel que fa al parentiu espiritual. Refusen la política de nomenar els padrins dins la família i van a buscar-los fora del clan, la qual cosa presenta un contrast notable amb la resta de països mediterranis, on hi ha sempre la possibilitat de nomenar-los dins o fora del propi grup familiar.

Pel que fa a l'estructura de propietat de la terra i la seva transmissió, això depèn, per una banda, de les condicions ecològiques i, per l'altra, de l'economia agrària, i tant en això com en els drets hereditaris hi ha diferències remarcables segons els contextos. En canvi, les estructures polítiques revelen, potser per la relació estreta que mantenen amb l'estructura familiar o de parentiu, que, de fet, és el nivell essencial de conducta, una certa similitud. Per exemple, la noció de solidaritat familiar és primordial a la Mediterrània i, en canvi, ho és molt menys al nord d'Europa. Hi ha certes conductes lligades a aquesta solidaritat familiar que a l'Europa del nord es considerarien escandaloses i que, en canvi, a la Mediterrània són percebudes com un fet natural. Hi ha un llibre de Banfield que va publicar-se fa uns vint-i-cinc anys i que era il·lustratiu perquè contrastava els costums mediterranis i els costums anglosaxons. En aquest llibre, Banfield parlava d'*amoral familism* («familisme amoral»), neologisme bàrbar, com si hi hagués alguna cosa anormal en la idea que els parents han de defensar per damunt de tot els interessos de la pròpia família. Per una altra banda, la solidaritat de la família mediterrània, fins i tot on hi ha un sistema tribal, continua essent un fet essencial, la qual cosa fomenta l'existència del que habitualment anomenem *nepotisme*, que, ben entès, no és tampoc exclusiu de la Mediterrània. En relació amb el monoteisme, no sé fins a quin punt se'n pot parlar pel que fa al Mediterrani i en un sentit antropològic, si exceptuem Israel. Fins i tot l'islam, amb el seu primer principi, «No hi ha més Déu que Al·là, i Mahoma el seu profeta», sembla reconèixer com a pràctica costumària, com a religió popular, un seguit de fenòmens que desdibuixen el monoteisme formal emparat en una religió d'élite. I no parlem pas del cristianisme mediterrani, que admet una munió de cultes a representants de la divinitat que fan difícil poder parlar de monoteisme estricte. Molts pobles dits monoteistes accepten representacions diverses de la divinitat i en el moment en què es concep Déu com una abstracció de la qualitat divina més que com el bon Déu de la barba blanca de la imatgeria religiosa, la distinció entre la unitat i la multiplicitat de la divinitat es raona d'una altra manera. Això és el que han fet Evans-Pritchard i, sobretot, G. Lienhardt en el seu llibre *Divinity and the Experience*, que em sembla correcte des de la perspectiva teòrica.

(CIÈNCIA): *Professor Pitt-Rivers, al llarg de les vostres investigacions heu estudiat amb insistència el paper que ocupen els valors —com per exemple l'honor i la vergonya— dins les configuracions ideològiques del Mediterrani. Podríeu sintetitzar quina és la vostra opinió?*

J. PITT-RIVERS: El tema de l'honor, tal com es dona a la Mediterrània, recolza en una gran unitat de premisses. Almenys aquesta era la reflexió de base de la reunió que vam tenir amb Peristiany fa més de vint anys i que aquest va agrupar en el llibre *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Realment parlàvem del mateix, ja fos del Magreb, d'Espanya o de Grècia... Crec que l'honor es relaciona, en part fonamental, amb l'estructura familiar i amb la noció de relació entre els dos sexes. De fet, aquestes relacions estan dominades pel concepte de l'honor i la vergonya, que tradueixen la conformitat o disconformitat amb un ideal de comportament entre els dos sexes. Ara bé, penso que cal assenyalar un seguit de coses, en primer lloc, el fet que l'honor és una concepció etnogràfica extraordinàriament ambigua. És un ideal, però al mateix temps, una realització i, malgrat que juga un paper important en la xarxa de relacions socials, és constantment contradictori si el prenem al peu de la lletra, i això per un seguit de raons que he intentat explicar en els meus escrits. Per altra banda, una de les funcions primordials de l'honor és relacionar l'ideal i la pràctica, el passat i el present, l'individu i la col·lectivitat, la puresa i la força bruta. Per totes aquestes raons, la relació de l'honor amb la religió és important, malgrat que, també aquí, hi hagi contradiccions constants... Podria acabar dient que l'honor està entre Déu i els homes, car Déu és la font última de l'honor. Penso que el vell refrany castellà «Dios los cría y ellos se juntan» condensa el problema de l'honor, car si bé emana de Déu, aquest després se'n despreocupa... Hi ha també conductes que ignoren el que és honorable —malgrat que tothom es proclami el més honorable de tots— i, des de la perspectiva teòrica, cal no oblidar que és el mateix període de la literatura espanyola el que forneix el teatre de l'honor, per una banda, i la novel·la picaresca, per altra. La novel·la picaresca, en efecte, és una literatura antihonor que ridiculitza la concepció d'aquest. Només cal llegir el *Lazarillo de Tormes* per observar la ferocitat amb què es ridiculitza...

(CIÈNCIA): *Perdoneu, però ¿tot això de l'honor no és una cosa passada de moda, arcaïtzant? A Espanya, per exemple, els únics que parlen públicament de l'honor són els ultres i els militars, i entre aquests darrers, no són pas sempre els militars demòcrates els que més en parlen...*

J. PITT-RIVERS: Que si l'honor ha passat de moda? Ho sembla. Fa deu o dotze anys, un sociòleg americà, Peter Berger, va escriure un article que es titulava «On the Obsolescence of the Concept of Honor» en el qual suggeria el que vós dieu: que aquest és un concepte passat de moda. Al final del seu article, però, sospita que això tornarà... Jo no hi estic pas totalment d'acord, perquè penso que no és la noció de l'honor com a cosa viscuda la que ha passat de moda, sinó la terminologia: aquesta sí que és arcaica, car beu de les actituds solemnes del teatre de l'honor... però, per altra banda, quan examinem de prop la qüestió, trobem que (fins i tot el mot, que s'estila poc a la conversa quotidiana) és utilitzat en contextos podríem dir-ne *sagrats*. Per exemple: en el discurs del president Nixon a la nació americana per anunciar la retirada de les tropes americanes del Vietnam, va fer servir la paraula *honor* tretze vegades. I això em sembla molt, en un discurs d'home polític. I la raó és, evidentment, que el fet de declarar-se vençuts per un petit poble sense tecnologia i amb un armament molt inferior no era pas gaire honorable. La

insistència sobre l'honor nacional era una forma de fer empassar la píndola. A més, el mot té una importància en el credo americà, car les últimes paraules de la declaració d'independència, «and our sacred honor», tots els escolars dels Estats Units se les aprenen de memòria. És la utilització del mot a la conversa quotidiana, el que ha passat de moda, car sembla pompós i ridícul, però, en canvi, es conserva en els discursos solemnes.

Quan examinem els comportaments de cada dia, ens trobem el que jo anomenaria la *dialèctica de l'honor* en nombroses ocasions. Quan una persona és humiliada, reacciona i es defensa. Quan algú fa alguna cosa criticable o considerada immoral, mira d'amagar-ho per conservar la seva respectabilitat, o sigui, l'ideal del seu honor personal. Així, doncs, hi insisteixo, l'aparent decadència del sentiment de l'honor es més una qüestió d'estil verbal que de fons.

L'home d'honor és, moltes vegades, i com he intentat explicar en els meus escrits, aquell que no accepta l'autoritat de l'Estat. I és això el que assimila l'aristocràcia amb els elements marginals de la societat, i sobretot amb els elements dels medis criminals, que tenen un sentiment de l'honor molt més acusat del que es podria pensar. Us posaré un exemple que he emprat altres vegades per expressar l'estratègia quotidiana de l'honor. L'escena té lloc en un autobús de Londres on, a un xicot, a un *teddy boy*, algú li trepitja el peu. El xicot no diu res, car és home d'honor i no pot admetre que algú li hagi fet mal perquè això seria humiliar-se. Però, en baixar de l'autobús, dona una puntada de peu al que l'ha ofès. O sigui, no revela que ha estat tocat si no és en l'acte que restableix el seu honor. Si he escollit aquest exemple és per mostrar que els mecanismes poden existir perfectament i amb independència del vocabulari pompós del teatre, el que cal és trobar aquest nou vocabulari.

Hi ha, en fi, un altre aspecte que cal tenir en compte. Em refereixo al gran canvi dels costums i sobretot dels costums sexuals, la qual cosa implica una redefinició de l'honor, car la idea clàssica que «el honor es de vidrio», en el sentit de relacionar-lo amb l'himen, amb la virginitat, ja no funciona gens. La noia que es confessa verge a vint-i-cinc anys confessa més aviat un deshonor que aquella altra que ha estat desflorada als disset o divuit anys... Aquests canvis de conducta i de mentalitat obliguen a redefinir l'honor i els mecanismes mitjançant els quals s'expressa. Penso que aquest nou llenguatge està punt de reaparèixer o potser ja ha reaparegut, encara que amb connotacions diferents a les d'abans.

(CIÈNCIA): *El vostre darrer llibre porta un títol de ressonàncies bíbliques, The Fate of Shechem (El destí de Siquem). Podríeu explicar-nos de quan data el vostre interès per la Bíblia i quines són les actituds que un antropòleg pot prendre envers aquest llibre considerat sagrat per tanta gent?*

J. PITT-RIVERS: Quan jo era petit vaig ser molt de temps devot i em vaig proposar una empresa que considerava absolutament necessària per a la meua salvació: llegir totes i cadascuna de les pàgines de la Bíblia. Vaig començar pel principi i, quan encara no havia acabat el llibre del Gènesi, ja havia topat amb tot un cúmul de dificultats difícils de resoldre. En primer lloc, tenia problemes de vocabulari —no sabia, per exemple què era una *puta* o una *concubina*— i els meus mestres semblaven incapaçs d'explicar-m'ho. A més, les històries que llegia, ultra semblar-me inversemblants, ho eren tot menys edificants: pràctiques d'incest, fratricidi, filicidi, préstec de l'esposa, poligàmia, homosexualitat, prostitució... No eren, en efecte, les històries morals que

jo mésperava, i si la meua fe no va naufragar immediatament, suposo que va ser perquè estava convençut del caràcter sagrat de la Bíblia.

Aquesta primera actitud de reverència vaig substituir-la més tard per una actitud de respecte. ¿Per què aquesta actitud de respecte? Doncs bé, en primer lloc, la Bíblia és el document més important de la religió cristiana que domina la nostra civilització i l'idioma de la Bíblia és emprat arreu, pels creients i els incrèduls. Per altra banda, la Bíblia és un desafiament per a l'etnòleg, car ¿com pot pretendre donar una explicació dels mites de creació africans o bé del Popol-Vuh si es considera incapaç de desxifrar aquell document, és a dir el Gènesi, que és l'equivalent a la seva pròpia cultura? Em sembla que si l'antropòleg social ha d'estudiar les altres cultures és, fet i fet, dins la perspectiva d'un retorn cap a la seva pròpia cultura. Si no tenim respecte per la nostra cultura, ¿com podrem entendre les altres?

(CIÈNCIA): *Lévi-Strauss, però, tot i ser el pare dels moderns estudis de mitologia, ha refusat sempre l'anàlisi de la Bíblia...*

J. PITT-RIVERS: En efecte, una de les raons per les quals vaig interessar-me per aquest tema va ser, precisament, per assajar d'elaborar una tècnica d'anàlisi de la Bíblia que no fos massa contradictòria amb el que ens ha ensenyat aquest gran etnòleg, aquest gran expert de la mitologia que és Claude Lévi-Strauss. Les raons per les quals Lévi-Strauss ha refusat sempre aplicar el seu mètode estructuralista a la interpretació de documents que no són típics de les societats primitives i sense escriptura són ben clares, car ell s'interessa pel que anomena el *pensament salvatge* i no pas del pensament domesticat per la ciència i l'escriptura. Així, mentre ell s'ha interessat sempre o gairebé sempre per societats extraordinàriament primitives, jo, en canvi, m'he interessat sempre per comunitats amb una història complexa, que posseeixen una sofisticació de tècniques, de pensament, etc., i que des de fa molts segles són societats complexes. Quan hi reflexiono, veig que el meu treball de camp entre pobles realment primitius es limita a un sol dia que vaig passar a la jungla del nord-est del Perú, a Santa Maria de Nieva, entre uns indis considerats reductors de cranis, que, per altra banda, eren una gent encantadora i em van acollir tan bé que... Però tornem a la relació entre els treballs de Lévi-Strauss i els meus. A més de la diferència de materials, jo, malgrat que soc força heretge, pertanyo pel meu origen a l'escola d'antropologia social britànica i, malgrat haver estat influït pels col·legues americans i francesos, continuo partint de la base de l'antropologia social britànica, que s'interessa pel que la gent fa —allò que es pot observar—, mentre que l'interès primordial de Lévi-Strauss és, en canvi, el que la gent pensa. És evident que no podem pas estudiar una cosa sense l'altra, i Lévi-Strauss ha sabut conjugar admirablement aquests dos aspectes de la realitat. L'èmfasi, però, és diferent. Lévi-Strauss s'interessa per la conducta en la mesura que aquesta il·lustra el pensament de la gent, però, en canvi, s'interessa poc, penso, per aquella mena de conductes i costums irreflexius que la gent és incapaç d'explicar-se. En canvi, jo vull explicar el que la gent fa, i si no saben què fan ni per què ho fan, molt millor, perquè resulta molt més fascinant.

És per això que Lévi-Strauss s'interessa enormement per la mitologia, però, en canvi, té una actitud que alguns autors han considerat equívoca quan es tracta del ritual. Per mi, és a l'inrevés; el ritual és la font del meu interès, car el ritu és el que la gent fa. I m'interesso no només pels rituals religiosos, aquells que ja tenen una explicació exegètica especialitzada que depèn d'una tradició de pensament religiós reconegut, sinó pels altres rituals, aquells que no tenen exegesi.

(CIÈNCIA): *I és així com us heu interessat pels aspectes rituals de la corrida de toros moderna...*

J. PITT-RIVERS: Exactament. La cosa més fascinant per mi és, com deia, l'anàlisi d'aquells rituals que no tenen cap mena d'exegesi. I penso que a la societat moderna, d'aquests, n'hi ha molts. Quan jo estudiava, m'havien explicat que nosaltres, els «civilitzats», en tant que racionals, no teníem rituals; que nosaltres només teníem cerimònies, car el ritu s'associava a la màgia i era un fet de la societat primitiva. Aquesta concepció és ben poc convincent —a més que això de pretendre'ns racionals és una pretensió ben vana—, perquè d'aquesta manera refusen conèixer la veritable naturalesa de moltes accions, de molts costums que pertanyen al «pensament salvatge» de la nostra societat i que pretenem explicar en funció de pseudoexplicacions de caràcter científic, mèdic...

L'exemple de la corrida, el sacrifici del toro tal com es dona a la cursa de braus moderna, penso que pot il·lustrar la meua perspectiva. En primer lloc, no es reconeix que sigui un sacrifici. Fins i tot molts afeccionats s'escandalitzaran d'aquesta idea... Reconixeran que és un bonic espectacle —i no pas un esport, com pensen els meus compatriotes—, però si els suggeriu que és un veritable sacrifici ho negaran bo i dient que el sacrifici és sempre religiós i que la cursa de braus no ho és pas. Doncs bé, jo penso que aquest darrer punt de vista és insostenible. Quan se sacrificava un toro fa dos mil anys —els que pertanyien a la religió de Mitra— segons unes normes rituals estrictes, això sí que era un sacrifici, mentre que quan ara es fa el mateix, no ho és? O bé: si el sacrifici de Mitra, en comptes de realitzar-se amb un públic restringit i a les cavernes, s'hagués realitzat a plena llum del dia i davant de 24.000 persones, com és el cas de la cursa de braus, hauria deixat d'ésser un sacrifici? Per què? Per què un sí i l'altre no?

El fet que no se sàpiga a qui se sacrifica i que no es reconegui com un acte religiós —la religió és alguna cosa molt més extensiva que el culte— no vol dir pas que no pertanyi a l'idioma o l'esfera de la religió, i la meua anàlisi parteix d'aquest sacrifici ritual modern per penetrar en el món dels símbols, perquè tots els sacrificis són simbòlics.

(CIÈNCIA): *Professor Pitt-Rivers, ¿no us sembla curiós, ja per acabar, que des de fa vint o vint-i-cinc anys, aquesta antropologia del Mediterrani l'hàgiu impulsada i desenvolupada els antropòlegs anglosaxons? ¿No implica això un cert, podríem dir-ne, colonialisme cultural?*

J. PITT-RIVERS: Us contestaré amb una altra pregunta: on eren, fa vint o vint-i-cinc anys, els sociòlegs o antropòlegs socials i culturals alemanys, italians o espanyols? Senzillament, no n'hi havia. Hi havia folkloristes, algunes vegades excel·lents, però ningú que hagués estudiat antropologia social. Els primers que van fer antropologia social a la península Ibèrica van aprendre la professió a Mèxic, com per exemple Claudi Esteva Fabregat (en un medi molt influït per l'antropologia cultural americana), o bé a Oxford, com Carmelo Lisón Tolosana o el portuguès José Cutilleiro. I quan n'hi ha hagut, bé que n'han fet.

Que per què els anglesos? Doncs perquè eren els que hi havia, però com ja us he explicat, jo, que vaig ser dels pioners, vaig tenir moltes dificultats. Si hagués demanat una beca, segur que no me l'haurien concedida, perquè ningú no donava beques per treballar a Europa. Quan, per exemple, vaig enllestir el meu llibre *The People of the Sierra*, Evans-Pritchard va fer una recomanació a la Clarendon Press, una de les editorials més prestigioses, perquè me'l publicuessin. Jo

pensava que, en ser qui era Evans-Pritchard, me'l publicarien automàticament. De cap manera. Van contestar-me dient que ells consideraven que no era pas tasca de l'antropòleg barrejar-se en els afers d'Europa. Que els antropòlegs havien de dedicar-se a l'Àfrica, a la Melanèsia, als salvatges... però que era inadmissible que un antropòleg fiqués el nas en els afers de gent seriosa... i que, per tant, no hi havia raons per publicar-lo. Evidentment, els de la Clarendon Press oblidaven que els fundadors de l'antropologia britànica —James George Frazer, Jane Harrison, Gilbert Murray, i una llarga llista— eren classicistes, però havien estudiat els grecs i els romans antics i, per tant, no s'havien posat en afers moderns. Així doncs, va ser contra vent i marea que vaig fer treball de camp a Espanya. Els que van seguir, Kenny a Espanya, Campbell a Grècia, cap d'ells no va tenir cap mena d'ajut. El primer que va tenir-ne va ser Sterling, però aquest havia anat a Turquia, i Turquia, als ulls dels tradicionalistes, ja era una altra cosa.

Després dels anglesos van venir els americans, Susan Tax de Freeman, etc., no cal que els esmenti perquè els coneixeu com jo. Molts dels americans que han vingut a la Mediterrània són d'origen mediterrani, grecs de tercera generació americana, italians o espanyols, que han vingut a retrobar les seves arrels, car és sobretot a la tercera generació que es pren consciència d'això i es busquen les arrels pròpies.

Diré, per acabar, que estic content de veure que hi ha espanyols que treballen a Espanya, però penso que els perills de l'antropologia d'un mateix no són pas negligibles i és una llàstima que els espanyols —no sé si per raons econòmiques— hagin treballat tan poc fora d'Espanya. I és per aquesta raó que penso que, almenys, cal formar-se fora, per poder retornar a la terra natal amb una visió d'antropòleg, que no sigui la visió ingènua d'aquells que mai no han deixat el seu bressol cultural.

A Ramón Valdés, *in memoriam*

I. Cuando Verena Stolcke, y, poco después, Aurelio Díaz me invitaron a participar en este acto de homenaje y memoria a Ramón Valdés del Toro pensé, en primer lugar, que prepararía algo sobre el papel de Ramón en los inicios de la antropología española.

Comencé a escribirlo, pero resultaba un texto demasiado erudito, aburrido y difícil de digerir. En esta situación de *stand by* agradecí un correo electrónico de Verena en el que se nos instaba a «intervenir a vuestro aire en torno a vuestros recuerdos personales del magisterio y de la obra de Ramón». Respiré aliviado ya que esto me resultaba mucho más cómodo y gratificante. En las líneas que siguen no he dedicado mucho esfuerzo a disimular el tono coloquial que tuvo la intervención oral.

II. La primera vez que supe de la existencia de un núcleo de gente que se dedicaba a la antropología en la Universidad Autónoma de Barcelona fue a través de Aurora González. Debía ser en 1972, 1973 o quizás en el 74. Recuerdo que Aurora vino al Centro de Etnología Peninsular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas —el *Consell* de la calle Egipcíacas— y nos contó que en la Autónoma había un pequeño núcleo de profesionales de la antropología liderado por Ramón Valdés que se había formado en etnología y antropología en Alemania. Como Aurora es una buena conversadora, se refirió amplio y tendido a lo que hacían y pensaban hacer. En este primer encuentro, también estaban Jesús Contreras y, quizás, Joan Frigolé o Ignasi Terradas.

En 1974, el Dr. Claudi Esteve, de quien yo era becario FPI y me dirigía la tesis, me llamó a su despacho para comunicarme que en setiembre de 1975 se iniciaba un curso de Introducción a la Antropología Cultural en las dependencias universitarias de Tarragona, que había sido asignado a Joan Frigolé. Pero como Joan estaba a punto de irse a Murcia para iniciar su trabajo de campo en Calasparra, en la Vega Alta del Segura, había pensado en mí para sustituirle. El plan era claro: Josefina Roma, Jesús Contreras y M.^a Jesús Buxó darían clases en Barcelona, yo en Tarragona y, poco después, Dolors Comas d'Argemir fue enviada a Lleida. Recuérdese que Tarragona y Lleida eran colonias de la Universidad de Barcelona, mientras que Girona lo era de la Autónoma. Asumido el encargo, comencé a preparar febrilmente la asignatura con un intercambio continuo de fichas con Jesús Contreras, quien estaba en la misma tesitura. Mane-

jábamos los típicos manuales de la época publicados por el Fondo de Cultura Económica de México: Melville J. Herskovits (*El hombre y sus obras*, 1973), Harry L. Shapiro (*Hombre, cultura y sociedad*, 1975), John Beattie (*Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*, 1972), Ralph Linton (*Estudio del hombre*, 1972), George P. Murdock (*Nuestros contemporáneos primitivos*, 1975) y Godfrey Lienhardt (*Antropología social*, 1966) y *Antropología* (C. Kluckhohn, 1970). Otros textos consultados y también publicados por editoriales latinoamericanas fueron: *El hombre y la cultura* (Ruth Benedict, 1967), *La sociedad primitiva* (Robert Lowie, 1972), *Introducción a la Antropología* (R. L. Beals y H. Hoiyer, 1974), *Antropología estructural* (C. Lévi-Strauss, 1973) etc. A mediados de los setenta, algunos de estos textos estaban ya muy caducos y trabajarlos era un palo considerable.

En estas circunstancias, alguien (no recuerdo quién), me habló de las *Unidades didácticas de la UNED*, preparadas por Ramón y recién publicadas en 1974. Primero a través de fotocopias y después ya con los seis ejemplares publicados (y que no fue fácil conseguir) la panorámica cambió radicalmente pues la lectura de las cuatro primeras unidades escritas por Ramón (y también la quinta, firmada por Rogelio Rubio) fue una auténtica bocanada de aire fresco. En efecto, los textos eran (son) magníficos; la teoría estaba puesta al día y los ejemplos etnográficos muy bien seleccionados. Por si fuera poco, estaban tan bien escritos que resultaban un lujo en el panorama de literatura gris al que uno estaba acostumbrado (traducciones poco cuidadas y escaso nivel literario de muchos antropólogos/as).

III. En el año 1975, el Dr. Esteva nos encargó a Jesús Contreras y a mí que preparáramos una nueva asignatura —Etnología de la península ibérica—, que creo que ya impartía Josefina Roma en Barcelona. Jesús convenció al Dr. Esteva de que para programar la asignatura en condiciones, convenía que hiciéramos un viaje de prospección por toda la Península —España y Portugal— para recoger información bibliográfica y conocer *in situ* el estado de la cuestión. Parece que sus argumentos fueron tan convincentes que Claudio Esteva accedió a financiar el viaje de un mes con esta finalidad. Acabado el curso, y durante los 30 días de julio, viajamos con un viejo Seat 127 de mi propiedad que se calentaba extraordinariamente. La única forma de enfriarlo era poniendo la calefacción y así viajamos por los Monegros, Tierra de Campos y otras zonas con una clara predilección por comarcas deprimidas y que olían a pobreza y subdesarrollo, como el Valle de Baztán, Los Ancares con sus pallozas y las Hurdes, y todo el recorrido con un calor espantoso y la calefacción a tope... Durante el periplo visitamos al Padre Barandiarán, en Ataun; a José María Satrústegui, también cura, en Oyartzun; a Julio Caro Baroja, en Itzea; y ya por otras latitudes, a Isidoro Moreno y Salvador Rodríguez Becerra en Sevilla; y finalizamos el viaje en Calasparra, donde Joan Frigolé andaba peleándose con el «Llevarse a la novia» y con el «Ser cacique y ser hombre», entre otros notables artículos gestados en la Vega Alta del Segura.

Posiblemente, algún lector se habrá preguntado: ¿qué tienen que ver las batallitas que este nos cuenta ahora con el hilo argumental inicial? Pues sí, tienen relación, aunque sea indirecta. Recuérdese que estábamos preparando un programa de Etnología de la península ibérica y no sé si el curso 1976-1977 ya había empezado o no, cuando Carmelo Lisón editó *Temas de Antropología Española* (1976), en una colección de Akal que él mismo dirigía.

Recibimos el texto, fraguado en Puertomarín en 1974, como agua de mayo y recuerdo haber leído con pasión algunos de los magníficos artículos del libro: «Notas sobre la 'envidia': los 'ojos malos' entre los Vaqueiros de Alzada», de María Cátedra; «De los santos a María: Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», de Bill Christian, para mí un texto de cabecera y, también, «Amigos y enemigos: Manipulaciones y estrategias en la dinámica conflictiva de un pueblo andaluz», de Enrique Luque, un artículo pionero en la antropología política, o «El buen nombre del gitano» de Teresa San Román. Pero la joya de la corona de *Temas de Antropología Española* era, indudablemente «Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur», en el que Ramón sintetizaba su trabajo de campo en Tapia de Casariego (Asturias) entre 1959–1967.

Del largo artículo yo resaltaría el epígrafe «La unidad doméstica de producción» en el que Ramón se sirve del modelo de Sahlins y lo aplica a sus materiales (véase «El modo de producción doméstico: la estructura de la subproducción», capítulo segundo de *Stone Age Economics* (1974), traducido al castellano por Akal —*La economía de la Edad de Piedra* (1977)— de la serie de Antropología social dirigida, como ya se ha dicho, por Carmelo Lisón).

En realidad, Ramón ya había desarrollado *in extenso* el modelo de Marshall Sahlins en el volumen 2.º de las Unidades de la UNED, pero, al aplicarlo ahora sobre los grupos familiares campesinos de Asturias, el resultado era fascinante, tanto en el fondo como en la forma. Yo lo he citado tantas veces —en clases, en conferencias, en charlas informales— principalmente aquello del calendario del hambre y las fiestas repartidas cada cuarenta días, que creo que debería haber pagado «derechos de autor» o «royalties» a Cristina Gázquez o a María Valdés por la apropiación tan repetida de las ideas y argumentos de su marido y padre, respectivamente. Leído o releído ahora, «Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur» continúa teniendo la enjundia y la fuerza de los clásicos, y en este sentido no debe extrañar que fuera seleccionado por Jesús Contreras para integrar uno de los grandes apartados del libro *Antropología de los Pueblos de España*, concretamente el titulado «Estrategias de producción: Ecología, tecnología, trabajo», publicado por Taurus en 1991.

IV. En la segunda mitad de los años setenta, «los de Tarragona» (Juanjo Pujadas, Josep M.^a Comelles, Dolors Comas d'Argemir y yo mismo) visitamos a Ramón en su piso de Sant Cugat. No recuerdo muy bien el motivo de la visita (seguramente una visita de cortesía para conocerlo), pero sí un par de detalles que me quedaron grabados. El primero fue que Ramón nos trató como colegas y para nosotros, que procedíamos de una estructura vasallática en la que resultaba meridianamente claro quién era el catedrático y quiénes los vasallos (hoy diríamos los «pringaos»), pues la experiencia resultó muy sorprendente y gratificante. El segundo recuerdo se relaciona con un perrito que, por aquel entonces, convivía con la familia Valdés-Gázquez. Pues bien, Maqui (que así se llamaba el can) se encaprichó con mi pierna y quería montárselo con ella con encendida pasión...

Seguramente, fue durante esta visita que invitamos a Ramón a dar una conferencia en Tarragona. El día fijado cayó una lluvia torrencial, pero Ramón llegó creo recordar que en un Seat 1430 (¿o un 124?) y acompañado por Cristina. Nos habló de milenarismo y la exposición estaba tan bien construida y fue presentada de forma tan magistral que nos dejó a todos —pro-

fesores y alumnos— boquiabiertos y entusiasmados a pesar de la tromba de agua que continuaba cayendo en el exterior.

Seguramente, aquello fue el inicio de una «hermosa amistad», ya que la relación con Ramón se tornó muy fluida. Formó parte del tribunal de tesis doctoral de Dolors Comas (en mi opinión la mejor que se gestó en Tarragona en aquellos años) y tanto Dolors como Ramón estuvieron brillantes. Poco después, nos ofreció colaborar en *Las Razas Humanas*, cuatro gruesos volúmenes encargados por José M.^a Gallach —el señor Gallach como le llamábamos todos— a Ramón y publicados, en 1981, por la Compañía Internacional Editora. A mí me encargó la parte titulada *A orillas del Índico* (El sudeste asiático, la India y El jainismo) y, a pesar de que soy plenamente consciente de que mis textos no pasarán a la historia, sí que puedo alegar en mi favor que fui de los primeros en entregarlos y también en cobrar mis buenos dineritos, que buena falta me hacían...

En 1984, se convocaron las llamadas Pruebas de Idoneidad (un programa parecido a las actuales acreditaciones) para estabilizar a los profesores no numerarios (los famosos PNN), que éramos la mayoría. Con la excepción de Josefina Roma, Enrique Luque, José Luis García, Honorio Velasco, Ubaldo Martínez e Isidoro Moreno, entre los que recuerdo y que ya eran profesores adjuntos, la gran mayoría éramos PNN. Así, por ejemplo, Teresa San Román, Teresa del Valle, Joan Frigolé, Jesús Contreras, María Cátedra, Pepa Cucó, Aurora González, Salvador Rodríguez Becerra y los cuatro de Tarragona (Oriol Romaní aún no había desembarcado). Ramón fue el presidente del tribunal en el que yo quedé en la franja media-baja, con un 6 y pico. Por filtraciones sé que cuando valoraban mi currículum, uno de los miembros del tribunal comentó: «este Prat ha publicado mucho», a lo que otro contestó contundente: «¡demasiado!». Obviamente el comentario no me entusiasmó, pero como era cierto, me ayudó a ser más comedido a la hora de programar las publicaciones futuras.

Al cabo de unos años, en noviembre de 1990, tuve la suerte de que Ramón me tocara como miembro del tribunal en la oposición a cátedra. Preparé los ejercicios lo mejor que pude y, además de presentarme, en solitario, el tribunal fue de lujo: M.^a Jesús Buxó y Joan Frigolé, la presidenta y el secretario designados por el departamento y los tres vocales, Ramón, Teresa San Román y Honorio Velasco, que me trataron con gran gentileza.

También participé como miembro de la comisión en un par de tesis dirigidas por Ramón. La primera, de Montse Xutglà (1992) sobre Folguerolas, era monstruosamente larga (7 u 8 volúmenes, de los que conservo 4), pero que al director le seducía por la minuciosa etnografía que había desarrollado; la segunda, de Montse Clua, una excelente tesis, continuadora de la tesina, sobre las teorías del nacionalismo en general y de las aportaciones antropológicas sobre el tema, en particular.

V. Para concluir. El día 31 de octubre de 2011, leí en *La Vanguardia* un artículo de Xavier Antich titulado «*Encara queden Mestres?*» en el que glosaba la figura de Ramón Valls Plana, profesor de filosofía en la UB y gran conocedor de Hegel que falleció en agosto (un mes después de nuestro Ramón) y la Universidad de Barcelona había organizado un acto de homenaje en su honor.

La lectura del artículo de Antich me recordó muchas de las características del magisterio de Ramón Valdés y algunas de las ideas que vienen a continuación se las debo a él.

La idea de fondo es bien simple: en las facultades universitarias hay centenares (o miles) de profesores, pero los maestros, los auténticos maestros, se dan con cuentagotas. ¿Qué es lo que define a un maestro? Por supuesto, el rigor y la potencia intelectual, la imaginación creadora, el estímulo para provocar en los demás lecturas, pensamientos y reflexiones, la pasión en la transmisión de los conocimientos y una extraña condición que se denomina integridad. Ramón Valdés del Toro poseía todas estas cualidades sin ningún género de duda. En efecto, y como señala Aurora González en el libro de homenaje —*Abriendo surcos en la arena*— preparado junto con José Luis Molina, Ramón Valdés fue un catedrático que, a diferencia de la mayoría, no ejercía de tal. Pero, quizás por esto mismo fue una figura indiscutida e indiscutible en la antropología española y catalana, con un carisma indudable y, en fin, un maestro excepcional de los que no abundan. Ciertamente son pocos, pero tienen la ventaja, como ya intuía Aurelio Díaz en la sentida carta que nos envió a raíz del fallecimiento de Ramón, de que nunca mueren, porque a pesar de su desaparición física, perduran en nuestro recuerdo y en nuestra memoria.

A Claudi Esteva-Fabregat, *in memoriam*

Elogi del candidat

Rector Magnífic,
Il·lustres autoritats acadèmiques,
Familiars del Dr. Esteva,
Col·legues, amigues i amics,

Aquesta serà una *laudatio* a dues mans (o a dues veus), ja que la durem a terme dos deixebles de Claudi Esteva que pertanyem a dues generacions diferents. Jo mateix, que soc de la generació més vella, em centraré en els seus aspectes de docent i mestre, mentre que el Dr. Àngel Martínez, el copadrí més jove, emfasitzarà la seva figura com a investigador i pensador.

Iniciaré aquest elogi de Claudi Esteva Fabregat —el Dr. Esteva, com sempre el vam anomenar els seus deixebles catalans— amb unes breus pinzellades biogràfiques.

El Dr. Esteva va néixer a Marsella l'any 1918, però es va criar al barri de Sants de Barcelona. Va participar en la Guerra Civil espanyola de 1936 en el bàndol republicà i la victòria franquista el va portar al camí de l'exili. Després d'una estada dura de cent dies en un camp de concentració del sud de França, es va embarcar (o el van embarcar) al vaixell *Sinaia* cap a Mèxic. Allí va sobreviure amb diverses activitats laborals, entre les quals destaca la de jugador i després entrenador de l'equip de futbol del Puebla.

Es va formar com a antropòleg a l'Escuela Nacional de Antropología e Historia de Mèxic, on el 1955 va obtenir el títol de mestre en Ciències Antropològiques. Immediatament fou nomenat professor de Cultura i Personalitat, i secretari d'un nucli psicoanalític dirigit per Erich Fromm, que llavors vivia a Mèxic convidat per un nucli de psiquiatres del país.

L'any 1956 es va produir la tornada a Espanya, més concretament a Madrid, on el Dr. Esteva va trobar un panorama intel·lectual desolador. És un fet ben sabut que els règims feixistes no són amics de les ciències socials, i la poca sociologia i antropologia tolerades pel franquisme estaven en mans d'eclesiàstics afins al nacionalcatolicisme. L'excepció era Julio Caro Baroja, historiador i etnòleg-antropòleg, allunyat, però, del món universitari.

Amb la intenció d'accedir a la universitat espanyola, en un temps rècord va fer la llicenciatura i el doctorat al Departament d'Història d'Amèrica de la Complutense de Madrid, en el qual va ser durant uns anys professor encarregat de curs amb un sou misèrrim.

Casat i amb criatures, va sobreviure a Madrid fent enquestes per als ministeris, redactant informes que implicaven treball de camp a Sayago (província de Zamora) o entre els fang i els bubis, ètnies de l'antiga colònia africana de la Guinea espanyola. Els informes eren lliurats a organismes oficials. L'any 1965 fou nomenat director del Museu Nacional d'Etnologia de Madrid, en substitució de Caro Baroja, que havia dimitit del càrrec, que d'altra banda no comportava cap mena de retribució econòmica.

Allí va fundar l'Escuela de Estudios Antropológicos, la primera institució d'antropologia cultural pròpiament dita que va existir a l'Estat espanyol. El pla d'estudis estava inspirat en el model mexicà, que al seu torn seguia els patrons del nord-americà, hegemònic en aquell moment. Així, els estudiants rebien formació teòrica en quatre grans branques —antropologia física, arqueologia, lingüística i etnologia—, a més de participar en unes pràctiques intensives de treball de camp realitzades durant l'estiu a l'Alt Aragó. Aquests alumnes diplomats a l'Escola de Estudios Antropológicos foren després els primers catedràtics d'Antropologia a les universitats de Madrid i Sevilla i menys a la de Barcelona.

Malgrat l'èxit de l'Escola, basat en la professionalitat i el carisma del Dr. Esteva, l'any 1968 es convocava una plaça de professor agregat a la Universitat de Barcelona (recordeu que l'agregat era el pas previ de la càtedra) que ell guanyà, i tot seguit es va traslladar amb la família cap a la ciutat comtal. Aquest serà el moment que la gent de la meva generació —els que voregem els setanta anys per dalt o per baix— el coneixem.

En efecte, recordo que quan estava a cinquè curs de carrera —especialitat Filosofia— alguns companys, entre els quals Joan Frigolé i Jesús Contreras, em van parlar d'un nou professor que acabava d'arribar de Madrid i feia una assignatura nova, Introducció a l'Antropologia Cultural, a la qual, gràcies al recentment estrenat Pla Maluquer, ens podíem matricular sense problema.

Així ho vaig fer i al cap d'unes poques classes impartides a les vuit del matí en una Aula Magna de la Central plena de gom a gom, vaig tenir la certesa absoluta que allò era el meu fort i que jo també volia ser antropòleg. Un deixeble seu de Madrid, el catedràtic Manuel Gutiérrez Estévez, i el col·lega Josep Maria Comelles han descrit l'impacte que ens van causar les classes del Dr. Esteva. El primer ho va relatar amb aquestes paraules:

Fue mi primer profesor de antropología, y recordaré siempre con extraordinario afecto y simpatía la capacidad que tenía para hacernos imaginar sitios muy lejanos. Empezaba a hablar de los indios de las praderas, y todos teníamos la sensación de estar allí. No solamente de estar allí, sino de estar *entonces*, cuando había indios [...] Hablaba de tal forma que nos hacía sentir el temor de los *hopi* ante los ataques de los *comanches*; nos daba una visión muy plástica, que no solo excitaba nuestra imaginación juvenil sino que nos estimulaba hacia la teoría. (AIBR, 2003, núm. 29)

El segon, el Dr. Comelles, també es refereix a l'«ensoñación comanche» explicada pel Dr. Esteva com en cinemascop.

D'aquesta manera, doncs, descobríem l'antropologia de la mà ferma i del carisma del mestre. En efecte, la disciplina ens ajudava a mirar el món d'una manera diferent de l'habitual. D'entrada, representava una glopada d'aire fresc que obria les portes a la diversitat. Tot el que havíem estudiat fins aquell moment estava vinculat a la civilització occidental d'arrels greco-romanes i judeocristianes. L'antropologia, en canvi, ens brindava la possibilitat d'entendre les diverses cultures i civilitzacions que poblen la Terra. Semblantment, comprendre i assumir que els marges de pedra seca construïts pels pagesos del poble on havíem nascut eren cultura i no només ho eren la «Simfonia del Nou Món» de Dvorák o la pintura del Greco va ser en aquells moments un descobriment de primer ordre. També ens van causar un fort impacte un seguit de conceptes explicats amb passió per Claudi Esteva, per exemple, *cultura, relativisme cultural, enculturació, etnocentrisme, socialització, ethos, visió del món*, etc. Enfront dels fonamentalismes i dels dogmatismes d'aquella època, l'antropologia ens permetia acceptar i valorar positivament la diferència i fer nostre aquell principi elemental però sistemàticament conculcat que l'Home és un, però les maneres de ser home o dona són variades i múltiples.

Els primers deixebles del Dr. Esteva a Barcelona procedien de diferents especialitats. Per il·lustrar-ho podem recórrer a l'exemple dels cinc primers antropòlegs tarragonins: Joan Josep Pujadas, que venia de la lingüística; Dolors Comas d'Argemir, de la història antiga; Josep M. Comelles, de la medicina i la psicologia; Oriol Romaní, de la història de l'art, i jo mateix, que soc el més vell del grup, de la filosofia. Gairebé tots vam tenir beques FPI (formació de personal investigador) i vam passar a col·laborar en les tasques del Centre d'Etnologia Peninsular, del CSIC, institució de la qual s'havia fet càrrec el Dr. Esteva. Ell va esdevenir el nostre tutor, director de tesi i qui ens va introduir en el treball de camp a l'Alt Aragó, a la Garrotxa i, els més afortunats, al Perú, a Chinchero, un poble prop de Cusco. A diferència d'altres catedràtics del moment, partidaris de l'*orden y mando*, el Dr. Esteva ens va deixar absoluta llibertat d'elecció en els nostres temes de tesi. D'aquesta manera, el seu padrinatge acadèmic va ser decisiu per al futur professional de molts de nosaltres.

A més a més de gaudir de les seves classes, en què, com dirien els nostres adolescents, el Dr. Esteva *s'enrotllava* més que bé, també ho feia fora de l'aula. I aquí continuo apel·lant als meus records personals.

Quan jo era el seu becari, l'espai que compartia amb la resta de companys era un petit cubicle a l'edifici de l'antiga universitat, a la Gran Via de les Corts Catalanes. El Dr. Esteva treballava en una mena de golfes i els becaris, en un despatxet minúscul que hi havia a sota. Pels volts de tres quarts de dues o les dues del migdia, ell baixava per les escales i si estàvem sols preguntava:

—Que va a dinar, vostè, Joan?

—Doncs sí, Dr. Esteva.

—I on va?

—A ca la Mari (o a ca la Trini, he oblidat el nom del lloc, però no que era el més baratet que la meva pobra butxaca es podia permetre).

—I què li costa?

—Cinquanta pessetes.

—Miri, jo vaig a cal Darío, que en costa setanta-cinc. Si vol, podem anar-hi junts i jo li pago la diferència...

Evidentment ens apuntàvem ràpidament a aquest molt bon tracte que ens permetia dinar millor pel mateix preu i, a més a més, gaudir de la conversa variadíssima del Dr. Esteva, un conversador incansable. A vegades comentava les notícies del dia, d'altres feia llargues explicacions sobre la seva estada i formació a Mèxic o bé detallava el contingut dels articles o llibres que estava escrivint. Els atacs furibunds contra els partidaris de l'antropologia social (era un ferm defensor de l'antropologia cultural) els combinava amb anècdotes divertides, ja que sempre el va acompanyar el sentit de la ironia —una ironia molt anglesa—, que caracteritzava les seves intervencions orals més que no pas les escrites...

Una darrera reflexió per acabar, amb paraules manllevades a Joan Josep Pujadas en l'Obituari escrit el setembre del 2017. Claudi Esteva va forjar un dels nuclis de docència i investigació antropològica més importants de l'Estat, primer a Madrid a la Escuela de Estudios Antropológicos, i després a la Universitat de Barcelona i a la Universitat Rovira i Virgili. Tots els membres d'aquestes primeres generacions vam ser deixebles seus i en ell vàrem trobar l'impuls intel·lectual i el recolzament institucional per a iniciar i desenvolupar les nostres carreres acadèmiques. Totes i tots recordarem sempre el seu paper fundacional i el recolzament substancial que el Dr. Esteva ens va brindar.

IV. DE RELIGIONS
I ESPIRITUALITATS DIVERSES



OLT POSSIBLEMENT, l'antropologia de les religions i de les espiritualitats ha estat la nineta dels meus ulls en l'àmbit professional. Juntament amb l'assignatura Antropologia dels Pobles d'Espanya, Mite, Màgia i Religió, reconvertida posteriorment en Religió i Visió del Món, van ser els dos cursos que vaig impartir durant més anys sense perdre mai l'interès. Així mateix, el primer article que vaig publicar es titulava «El ex-voto: un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña» (1972) que inaugurava aquest interès pels comportaments i les creences religioses.

Durant una estança sabàtica a París, l'hivern de 1981, vaig treballar els aspectes teòrics d'allò que hom coneixia com a *religion populaire* o *religión popular* i vaig redactar un article programàtic titulat «Religió popular o experiència religiosa ordinària? Estat de la qüestió i hipòtesis de treball» (1983). Amb els alumnes vaig treballar sobre els tres grans àmbits d'aquesta experiència religiosa ordinària: la religió domèstica (la casa), la que gira a l'entorn de la parròquia (la comunitària) i, en tercer lloc, l'extracomunitària, que té lloc a les ermites i santuaris. Personalment em vaig decantar per l'etnografia dels santuaris marians, que vaig visitar en gran nombre per escriure «Els santuaris marians a Catalunya» (1982), amb una versió castellana ampliada, «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía» (1989), en la qual explicava les meves aventures marianes d'aquests anys. Un text que en certa manera cloïa l'interès per l'àmbit cristià el vaig titular «El fet religiós a Catalunya des de la perspectiva de les ciències socials: un estat de la qüestió» (1995), pensat com una panoràmica teòrica i bibliogràfica sobre la qüestió.

De manera gairebé fortuïta vaig començar a interessar-me pels grups religiosos minoritaris, coneguts habitualment amb el qualificatiu pejoratiu de «sectes». A finals dels anys vuitanta el tema estava de moda en els mitjans de comunicació, que en feien habitualment un tractament sensacionalista i molt esbiaixat. L'any 1994 vaig gaudir d'un semestre sabàtic, tres mesos del qual els vaig passar a Berkeley estudiant en una de les esplèndides biblioteques del campus —la de la Graduate Theological Union—, especialitzada en temes religiosos i una autèntica meravella impensable a casa nostra. Allí vaig concebre i estructurar *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (1997, amb reedicions de 2001 i 2007), que, juntament amb *Les festes populars*, escrit en col·laboració amb Jesús Contreras, han estat els meus llibres més venuts.

La tesi d'*El estigma del extraño* és senzilla i es fonamenta en la hipòtesi de la legitimitat/il·legitimitat social com l'element clau per pensar analíticament el tema. Un exemple simple m'estalviarà explicacions laborioses: penso que la vida d'un monjo benedictí als monestirs de Montserrat o Silos és molt semblant a la vida d'un monjo hare krixna al seu *ashram* de Nueva Vrajamandala, a Brihuega. L'un i l'altre viuen sota el principi de l'*ora et labora* (resa i treballa), viuen en comunitat sota una regla: la de sant Benet, el benedictí, i una regla vixnuïta, el devot de Krixna. Ambdós fan vots monàstics semblants —pobresa, obediència i castedat— i dediquen una bona part del seu temps a resar —a Crist i a la Mare de Déu a Montserrat, i a Krixna, Radharani i altres deïtats a Brihuega. Objectivament, doncs, duen una vida semblant, per no dir idèntica, però el que canvia de manera radical és la mirada cultural amb què jutgem l'un i l'altre. El benedictí, amb més de quinze segles d'existència, està perfectament legitimat i, malgrat que la via monàstica sigui avui dia un camí minoritari, l'existència de monjos i monges forma part, i una part ben integrada, del nostre imaginari simbòlic i cultural. En canvi, el devot de Krixna, que ve de la llunyana Índia, que vesteix de manera rara per a nosaltres, que du el cap rapat amb una cueta, que resa i canta en sànscrit, i que practica el bhakti-ioga o ioga de la devoció i s'extasia davant les deïtats, és un estrany que està mancat de legitimitat i, per tant, se l'estigmatitza sense contemplacions.

El estigma del extraño, com ja he apuntat, fou ben rebut, tant en el món acadèmic, on fou lectura obligatòria en assignatures de diferents universitats, com pels portaveus de grups religiosos minoritaris, que em van fer arribar la seva satisfacció i agraïment pel tractament no vexatori emprat.

Gairebé deu anys després, i com a conseqüència d'una llarga aturada en què em vaig dedicar a altres temes, vaig reactivar la meua fascinació pel món de les espiritualitats. Novament de sabàtic, aquesta vegada a París, l'any 2006, vaig començar a llegir i estudiar l'anomenada *nebulosa misticoesotèrica*, o sigui l'espiritualitat New Age, tal com la presenta Françoise Champion, sociòloga francesa pionera en l'estudi del tema. Amb l'ajut financer de l'IPEC (Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya), vam engegar un equip d'investigació —el Grup de Recerca sobre Imaginaris Culturals (GRIC)—, que, després d'un treball de camp intensiu basat en experiències participants i entrevistes a professionals i usuaris, vam publicar *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics* (2012). No sense un pèl d'ironia, vam presentar-lo el 22 del 12 de 2012, diada en què segons les profecies maies i hopis s'havia d'acabar el món.

La fi del món no va tenir lloc, i això em va permetre endinsar-me en un altre llibre, *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*, publicat per Kairós l'any 2017.

El llibre mostra les quatre grans vies per retornar a la felicitat inicial de què ens parla el mite del Gènesi. La primera, no cristiana, és el xamanisme, a través del qual es promou la fusió de tots els mons: animal, vegetal, humà i sobrenatural. La segona és la de la gnosi, o coneixement, però no un coneixement convencional, sinó un saber esotèric reservat als iniciats i que els garanteix l'arribada a l'Absolut. La tercera via és la mo-

nàstica, en la qual la renúncia a les coses més preuades d'aquest món a través dels grans vots monacals de l'obediència, la pobresa i la castedat permet gaudir de l'*apátheia*, una profunda pau espiritual semblant al gaudi celestial en aquesta vida terrenal. Finalment, la via mística, en la qual el místic o la mística es fusiona amb la mateixa essència divina. Les quatre vies, doncs, permeten assolir aquella harmonia i plenitud que caracteritzava l'existència paradisiàca que ens descriu el Gènesi.

A vegades se'm fa present la paradoxa d'haver dedicat cinquanta anys de la meua vida a l'estudi de les creences dels altres, que em fascinen, quan jo no tinc creences pròpies.

La selecció de textos té com a objectiu presentar els tres grans àmbits que he treballat: el cristianisme, les «sectes» o nous moviments religiosos i les espiritualitats sorgides amb l'onada del New Age.

Pel que fa al primer tema he triat dos textos: el primer, «Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià» (1984),¹ em fou encomanat pel col·lega i amic Josep M. Comelles per a un cicle de conferències a la Fundació Caixa de Pensions que es va publicar amb el rètol d'*Antropologia i salut*. El segon, «Els santuaris (marians) a Catalunya» (1982),² descriu el llarg recorregut etnogràfic pels santuaris dedicats a la Mare de Déu realitzat en els inicis dels anys vuitanta. No recordo ni com ni per què es va publicar a la Gran Enciclopèdia Temàtica Catalana. *Dolça Catalunya*. Una versió reduïda va aparèixer al volum VIII del *Tradicionari. Tradicions i llegendes* l'any 2007, i encara una traducció al castellà, «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía» (1989), al tercer volum de *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*, coordinat per Álvarez Santaló, Buxó i Rodríguez Becerra.

«El món de les sectes» (2000)³ el vaig escriure a instàncies de Ferran Rella, director d'*Àrnica*, revista del Consell de les Valls d'Àneu, i hi presento el context social i cultural d'aparició dels nous moviments religiosos i la seva tipologia. També m'ha semblat adequat incloure el primer capítol d'*El estigma del extraño* (1997),⁴ que porta per títol «La imagen social de las sectas: un retrato robot».

El darrer text és «La nebulosa misticoesotèrica»,⁵ en el qual intento situar la proliferació de pràctiques i ritus religiosos i espirituals no emmarcats en cap religió concreta i que reflecteixen filosofies i anhels espirituals allunyats de les grans religions hegemòniques.

1 PRAT I CARÓS, J. (1984). «Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià». Dins J. M. COMELLES (comp.), *Antropologia i salut*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.

2 PRAT I CARÓS, J. (1982). «Els santuaris (marians) a Catalunya». Dins *Tradicions i llegendes. Dolça Catalunya*, Gran Enciclopèdia Temàtica Catalana, vol. XV, Barcelona: Mateu.

3 PRAT I CARÓS, J. (2000). «El món de les sectes». *Àrnica. Revista del Consell de les Valls d'Àneu*, núm. 46.

4 PRAT I CARÓS, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

5 PRAT I CARÓS, J. (2007). «La nebulosa misticoesotèrica». Dins J. PRAT i J. SOLER (comps.) *Tradicionari*, vol. VIII. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià

Introducció

Les investigacions antropològiques entorn de les anomenades *societats primitives* han posat en relleu la dificultat de diferenciar l'esfera de comportaments, concepcions i creences de caràcter religiós, de l'esfera de comportaments, concepcions i creences de caràcter terapèutic i mèdic. Aquests límits, imprecisos i ambigus, caracteritzen fenòmens ben coneguts, com el xamanisme, els oracles, els sistemes màgics, la bruixeria, els cultes extàtics i de possessió voluntària, alguns ritus de pas i de fecunditat, etc., tots de fronteres incertes pel que fa als seus significats terapèuticoreligiosos. Per altra banda, tampoc és infreqüent que a la mitologia d'un bon nombre de cultures, allunyades entre si en l'espai i el temps, s'expliquin els fenòmens de la mort, la malaltia i el sofriment a partir de causes o orígens sobrenaturals.

Aquesta mateixa constatació no és aliena als fonaments ideològics de la nostra pròpia cultura d'arrels juevocristianes, i molt menys encara al camp vastíssim de pràctiques terapèuticoreligioses tal com aquestes s'han donat al llarg de vint segles d'història. Si bé des de la predicació de Sant Pau, el cristianisme adopta una orientació filosòfica de signe dual basat en les oposicions cos/ànima, terra/cel, profà/sagrat, etc., i és sobre aquestes categories que construeix una concepció del món de ressonàncies platòniques i maniquees, en la pràctica històrica, la preocupació per la salut corporal i la preocupació per la salut espiritual seran equivalents o, si més no, estructuralment semblants.

Aquesta és la hipòtesi de treball que, dividint l'exposició en dos apartats, intentaré desenvolupar a continuació. En primer lloc, em centraré en la presentació dels miracles de Jesús tal com ens són explicats en els tres evangelis sinòptics de Mateu, Marc i Lluc (per no enfarfegar l'exposició no incloc l'evangeli de Joan, que presenta variants interessants, ni tampoc els textos apòcrifs). En aquest primer apartat, que titularé *L'estructura del poder i la gràcia en els evangelis*, intento dibuixar el que podria anomenar-se el *model etnogràfic* pel que fa a temes de salut i malaltia.

En la meva opinió, aquest model és absolutament imprescindible i necessari (malgrat la poca importància que se li ha donat) per situar i comprendre els fenòmens més importants i sig-

nificatiu que, a cavall entre la religió i la medicina, s'han donat al llarg de la història. Dissenyar algunes d'aquestes grans branques de la teràpia religiosa històrica és l'objectiu explícit de la segona part de l'exposició. No obstant això, donada l'enorme quantitat de dades que existeixen al respecte i la complexitat d'alguns temes, aquí em limitaré a donar unes breus pinzellades sobre el concepte de miracle, el culte a les relíquies i el culte als sants guaridors, els ritus profilàctics i de protecció, que sovint han cristal·litzat en els anomenats *sagramentals*, i, finalment, en la síndrome més rica, des d'una perspectiva cultural i simbòlica, que es tradueix en l'administració dels sagraments, el mitjà per excel·lència per obtenir la salut espiritual i corporal.

Seria, penso, l'anàlisi en profunditat de tots aquests temes el que permetria comprendre el fet que nocions bàsiques en la història del pensament occidental com són les de gràcia, fe, virtut, potestat i poder, remei, salut, etc. —conceptes que, en molts casos, ja trobem en els evangelis— configuren, al llarg de la història, un model cognoscitiu i metafòric que s'aplica a camps aparentment tan diversos com són els de la medicina, la religió, la moral i, probablement, també a la política.

És aquest conjunt d'aspectes, o, millor dit, una cristal·lització concreta d'aquests, allò que he intentat posar en relleu en altres ocasions (Prat, 1980, 1981, 1982) mitjançant l'anàlisi dels «llocs sants» de l'actualitat, o sigui, els santuaris i, més concretament, els santuaris marians de Catalunya, que estudio des d'una perspectiva etnològica des de fa dos anys i escaig. Segons el meu parer, són aquests els «llocs de gràcia» que, en l'actualitat, generen una de les formes més intenses de relació contractual entre els homes i la divinitat (o els seus intermediaris), en un procés en el qual els primers, normalment en situacions de crisi, intenten, mitjançant ritus individuals o col·lectius, retrobar o restaurar l'harmonia individual (la salut corporal), social i còsmica. Malgrat que inicialment pensava tractar *in extenso* les qüestions relacionades amb els santuaris, que són les que millor conec, finalment he optat per remetre el lector interessat a la cada vegada més abundant bibliografia sobre el tema.

I. L'estructura del poder i la gràcia en els evangelis

Els evangelis sinòptics de Mateu, Marc i Lluc dediquen seixanta textos diferents a presentar els miracles de Jesús. Aquesta xifra absoluta en la qual incloïa miracles repetits (o sia, miracles dels quals es fan ressò dos o tres evangelistes) es redueix exactament a la meitat (trenta) si tenim en compte exclusivament els casos, podríem dir-ne, originals.

Si bé sobre aquests textos hi ha una abundantíssima literatura històrica, hermenèutica i teològica preocupada per esclarir-ne la «veritat» i el significat teològic, en canvi, que jo sàpiga, han passat totalment desapercibuts entre els folkloristes i antropòlegs interessats en el tema de la religió i la salut. Els motius que explicarien aquest desinterès per un corpus de narracions al meu parer absolutament fonamentals per entendre tot el desenvolupament del camp de la religió i la salut, o, si es vol, de la religió terapèutica a l'occident cristià, penso que escapen a l'objectiu d'aquesta exposició, i, per tant, em limitaré a explicar de quina manera jo he procurat aproximar-me al contingut dels evangelis.

En primer lloc, he intentat llegir —i això ho he fet fins a la sacietat— els evangelis amb ulls d'etnòleg i de la mateixa manera que hauria pogut llegir relats de guarició xamànica de

Sibèria, de l'Àfrica o de l'Amazònia. És amb aquesta orientació que he procedit a un fixatge exhaustiu de tots els miracles amb la finalitat de captar l'estructura del procés miraculós tal com aquest es desprèn del context de les narracions evangèliques.

Tant si entenem el miracle en sentit ampli —del llatí *mirari*, «admirar-se»— com un fet insòlit que transgredeix les lleis de la naturalesa, com si l'entendem en sentit més restringit (és a dir, «un signe del poder o potestat de Déu»), en els evangelis apareixen tres grans àrees en què es manifesta el poder de Jesús. Serien: una àrea humana (sobretot guarició de malalts de diverses menes); una àrea de la naturalesa (el domini de Jesús sobre els elements de la naturalesa), i, en tercer lloc, la potestat de Jesús sobre la mort (resurrecció de morts). Aquí, metodològicament, em centraré en la presentació de la primera variant, la que fa referència, per tant, a la salut humana.

Dividiré l'exposició d'aquesta primera part en tres grans subapartats que porten per títol: 1) *El poder de fer miracles* (on s'examinen els protagonistes i portadors del poder); 2) *Els beneficiaris del poder* (dedicat a presentar, com ja indica el títol, els qui es beneficien del poder i la gràcia), i 3) *El procés terapèutic* (on intento dibuixar l'estructura processal que implícitament permeten captar els textos evangèlics).

1) El poder de fer miracles

El poder, per excel·lència, de fer miracles, pertany a Jesús, l'elegit i fill estimat de Déu. Per bé que en els evangelis sembla que Jesús gaudeix d'una potestat *innata*, quan els llegim amb deteniment observem que aquest poder no està deslligat del que podríem anomenar un procés iniciàtic caracteritzat per:

Senyals externs: concepció i naixement miraculosos, visita dels mags, fugida a Egipte, retorn a Israel, infància i saviesa precoç, bateig iniciàtic a càrrec de Joan Baptista...

La superació de proves abans de començar la vida pública: Jesús és conduït per l'Esperit al desert per ésser temptat, dejuni ritual de 40 dies, victòria sobre Satanàs...

Una vida pública taumatúrgica i miraclera caracteritzada per la itinerància i la predicació. La potestat divina de què Jesús és investit, a més de manifestar-se en els miracles, es posa en relleu en tot un seguit d'ocasions, com per exemple, la transfiguració dalt de la muntanya, el fet de caminar sobre les aigües, etc.

Uns signes després de mort: resurrecció, aparicions als apòstols i deixebles, ascensió al cel...

Què implica el fet de posseir el poder? El mateix protagonista contesta l'interrogant quan els emissaris de Joan Baptista li pregunten si ell és el messiès esperat, dient:

Aneu a contar a Joan el que heu vist i sentit: els cecs hi veuen, els coixos caminen, els leprosos són purificats, els sords hi senten, els morts ressusciten, els desventurats reben l'anunci de la bona nova, i benaurat és aquell que no s'escandalitzarà de mi. (Lc 7-18/28); (Mt 11-2/6).

A més de Jesús, l'elegit de Déu, també els apòstols —elegits de Jesús— gaudeixen de la potestat de fer miracles, encara que el seu poder és *adquirit*. Jesús els transmet els poders en dues ocasions. La primera vegada els dona uns poders temporals i limitats, tot convocant-los amb aquesta explícita finalitat. Els evangelistes ens ho expliquen de la següent manera:

I havent cridat els seus dotze deixebles, els donà potestat sobre els esperits impurs, perquè els expulsessin i perquè guarissin totes les malalties i xacres. (Mt 10-1).

És, no obstant això, l'evangelista Lluc el més detallista pel que fa a les normes de missió que hauran d'acompanyar l'ús d'aquestes facultats:

Va convocar després els dotze, i els donà poder i autoritat sobre tots els dimonis, i per guarir malalties, i els envià a predicar el Regne de Déu i a guarir. Els digué: No prengueu res per al camí, ni bastó, ni sarró, ni pa, ni diners, ni tingueu dues túniques. A qualsevol casa que entreu, quedeu-vos-hi fins que marxeu. I aquells qui no us rebin, sortiu d'aquella població i espoleu-vos-en la pols dels peus en testimoni contra ells. Van partir, doncs, i corrien pels pobles anunciant la bona nova i guarint per tot arreu. (Lc 9-1/6).

En altres paràgrafs (vegeu Mt 107/8 i Mc 6-12/13), a més del que ja s'ha dit, la potestat inclou ressuscitar morts, purificar leprosos i guarir diverses menes de malalties mitjançant la unció amb oli. Aquesta facultat guardadora va envoltada, a més a més, de senyals externs, com per exemple caminar damunt serps i escorpins, que Jesús atorga, en aquest cas, als seus setanta-dos deixebles (Lc 7-17/20).

No obstant això, no és fins a l'aparició de Jesús als seus deixebles després de la resurrecció que aquests poders adquirits esdevenen definitius. Fou llavors quan els digué:

Aneu per tot el món i prediqueu la bona nova a tota criatura. El qui creurà i serà batejat, se salvarà; però qui no creurà es condemnarà. Els senyals que acompanyaran els qui creuran seran aquests: en nom meu expulsaran dimonis, parlaran noves llengües, amb les mans agafaran serps i, si beuen cap metzina, no els farà mal, imposaran les mans sobre els malalts, i es posaran bons. (Mc 16-15/18).

O bé:

«jo enviaré damunt vostre la promesa del meu pare; vosaltres, doncs, quedeu-vos a la ciutat fins que sigueu revestits de la força de dalt. (Lc 24-49).

En fi, hi ha en els textos evangèlics altres al·lusions al poder de fer miracles que no estan directament relacionades ni amb Jesús ni amb els apòstols. Així, per exemple, el cas (Mc 9-38/40) d'un individu que expulsa dimonis en nom de Jesús o bé, en una altra direcció, la prevenció de Jesús contra els *falsos profetes* (per exemple: Mc 13-21/23). Del context evangèlic s'infereix una teoria embrionària o, si més no, un seguit d'aspectes significatius pel que fa a la possessió d'aquest poder, com són: els graus o jerarquia de l'autoritat; el seu origen; la seva utilització correcta o incorrecta, i, en darrer lloc, el fet freqüent que el signe de l'autoritat, és a dir, el miracle, estigui normalment subordinat a la paraula de la salut.

En primer lloc, la jerarquia de poders està en funció de la distinció abans assenyalada entre poder innat (o adscrit) i el poder adquirit. Mentre que el poder innat de Jesús és infal·lible, encara que algunes vegades es negui a manifestar-lo, com per exemple en casos de poca fe manifesta (els habitants de Natzaret segons Mt 13-57/58) o de curiositat morbosa (el cas d'Herodes, segons Lc 23-8/9), en canvi, el poder del qual gaudeixen els apòstols pot fracassar en casos difícils com és el d'un endimoniat (Mt 17-14/18; Mc 9-14/29 i Lc 9, 37/43) a qui els apòstols no aconseguen alliberar per la seva poca fe (Mt 17-19/21).

Tant en un cas (poder innat) com en l'altre (poder adquirit), l'origen darrer, la font últim és Déu (o, més exactament, l'Esperit de Déu: Mt. 12-22/28; o, el dit de Déu: Lc. 11-14/23). No obstant això aquest origen diví és posat en dubte en diverses ocasions, sobretot pels fariseus, que atribueixen la potestat de Jesús d'expulsar dimonis al mateix Beelzebul o Satanàs, príncep dels dimonis (Mt. 9-32/34; Mt. 12-22/28 i Lc. 11-14/23).

L'origen sobrenatural del poder de fer miracles requereix la seva utilització correcta i, per tant, pautada. Així, quan un poble de samaritans es nega a allotjar Jesús, dos dels seus deixebles, Jaume i Joan li proposen: «Senyor, volem que diguem que baixi foc del cel i els consumeixi? Però ells es va girar i els va renyar. I se'n van anar cap a un altre poble» (Lc. 9-52/56). Només en una ocasió Jesús sembla perdre la paciència i fa assecar miraculosament una figuera, perquè tenia gana i la figuera no tenia figues (Mt. 21-18/22 i Mc. 11-12/14).

D'altra banda són diferents els passatges evangèlics, sobretot quan Jesús delega la seva potestat en els dotze, on s'especifica amb detall com cal utilitzar correctament els poders tera-pèutics amb els quals acaben d'ésser investits (vegeu Mt. 10-5/13; Mc. 6-7/15 i 16-15/18 i Lc. 9-1/6).

En darrer lloc, els comentaristes i hermeneutes bíblics assenyalen (vegeu com a exemple la veu *milagro* a l'Enciclopèdia Rialp) que el miracle en el Nou Testament és aliè a qualsevol mena de màgia o sortilegi. La prova que se'n dona és que el miracle està sempre subordinat a la paraula i que existeix una estreta unitat entre la paraula (el missatge messiànic) i l'obra (els miracles). Si bé és cert que els miracles de Jesús s'emmarquen dins l'àmbit més ampli de la predicació, això, evidentment, no és cap prova de la separació radical que pretén entre «màgia» i «religió». Però el tractament d'aquest problema ens allunyaria excessivament del fil inicial, al qual caldrà retornar.

2) Els beneficiaris del poder

Metodològicament distingiré dos grans tipus de guaricions: les guaricions multitudinàries i les individuals, que presentaré per separat.

a) Les guaricions multitudinàries

Al llarg dels textos evangèlics sinòptics apareixen un seguit de narracions la següent de les quals pot servir de model:

I recorria tota la Galilea ensenyant a les sinagogues, predicant la bona nova del Regne i guarint entre el poble tota mena de malalties i de mals. La seva fama s'escampà per tota la Síria. I li duïen tots els qui estaven malalts, aflagits de malalties i sofrances diverses, endimoniats, llunàtics i paralítics, i els guarí... (Mt 4-23/25).

En altres ocasions (vegeu Mt 15-29/31), hom detalla qui són aquests aflagits de malalties i sofrances diverses, esmentant coixos, esguerrats, cecs, muts i molts altres.

Independentment dels evangelistes concrets que expliquen els dotze casos de guaricions multitudinàries, aquestes narracions presenten la següent forma o estereotip:

- ♦ Les multituds porten amb elles els seus malalts (Mt 4-23/25; Mt 19-2, etc.) o, més excepcionalment, són els mateixos malalts qui se li apropen, sobretot cecs i coixos (Mt 21-14/16).
- ♦ Els malalts són col·locats als seus peus (Mt 15-29/31), on, en certs casos, han estat portats en lliteres (Mc 6-54/56). Però no sempre és així, car algunes narracions posen en relleu el caràcter tumultuós d'aquestes guaricions, en què els malalts se li abalançaven al damunt per tocar-lo (Mc 3-7/10), amb perill de la integritat física de Jesús (Mc 3-7/10).
- ♦ Les tècniques rituals de guarició venen caracteritzades pels ritus de tacte o de contacte («i tota la multitud buscava tocar-lo, perquè sortia d'ell un poder que els guariria tots» (Lc 6-17/19). En altres ocasions se'ns explica què és el que hom intentava de tocar: «...I li pregaven que els deixés tocar encara que només fos la borla del seu mantell» (Mc 6-54/56). En fi, una altra variant és la imposició de mans massiva («...i ell els imposava les mans, un per un, i els guaria.» (Lc 440/41).
- ♦ Els indrets on es realitzen les guaricions multitudinàries són diversos. Així, el temple (Mt 21-14/16) i la sinagoga (Mt 4-23/25); per tot arreu on anava —pobles, viles o camps— (Mc 6-54/56). També són marcs adients de guarició els llocs deserts (Lc 5-15/6), els indrets planers (Lc 6-17/19) o bé al costat d'un llac (Mt 15-29/31) i dalt d'una muntanyeta (ibíd.). Les multituds acudeixen per la seva fama (Mt 4-23/25); perquè veien les meravelles que feia (Mt 21-14/16); perquè l'havien reconegut (Mc 6-54/56); perquè sentien dir el que feia (Mc 3-7/10). Aquestes multituds, d'altra banda, acudien de lluny per escoltar les seves ensenyances i veure els miracles que realitzava. Un cop els havia realitzat, les reaccions són de meravella (Mt 15-29/31) i de lloança al Déu d'Israel.

Per acabar aquest epígraf caldrà assenyalar que les característiques d'aquestes guaricions multitudinàries i col·lectives les trobem, també, en l'alliberament massiu d'endimoniats, tema aquest que tractarem en parlar de les guaricions individuals.

b) *Les guaricions individuals*

Diferentment a les explicacions generals que acompanyen les guaricions multitudinàries, les guaricions individuals són molt més riques en detalls etnogràfics. Per mostrar-ho, intentaré establir una primera tipologia segons el tipus de malaltia, d'una banda, i segons el procés de guarició, d'una altra. El primer criteri —el tipus de malaltia— permetria parlar de:

- ♦ *Malalts físics* (cecs, muts, sords, sordmuts, coixos, esguerrats, paralítics totals o parcials i hidròpics o rabiosos). Són els casos de guarició pròpiament dits.
- ♦ *Malalts rituals* (leprosos, sobretot si tenim en compte que el nom de *lepra* designava les diverses malalties de la pell, la major part benignes, però que obligaven el pacient a viure separat de la gent, perquè era legalment impur — Lc 13—). En aquests casos els evangelis no parlen mai de *guarició*, sinó de *purificació*.

- *Malalts de l'esperit o d'impuresa espiritual.* Són tots aquells que els evangelis designen com a *turmentats* o posseïts d'esperits impurs, *endimoniats* i *llunàtics* (epilèptics). En alguns casos la impuresa espiritual va acompanyada de signes físics (sordesa, mudesa i ceguesa), mentre que en d'altres se'ns descriuen els sofriments (convulsions, atacs espasmòdics, rigidesa, etc.) derivats directament de la possessió. En tots aquests exemples els evangelis parlen indistintament de *guarició*, *alliberament* i *expulsió*.
- *Transgressors de l'ordre moral.* Sobretot pecadors públics, adúlteres, prostitutes. També aquests tenen, dins els evangelis, la categoria de «malalts». Curiosament, les úniques vegades que Crist compara el seu poder terapèutic amb el d'un metge (Mt 9-10/12; Lc 2-16/17) dient: «No són els qui estan bons qui tenen necessitat de metge, sinó els qui estan malalts» s'aplica sempre a aquesta categoria de mal. Són aquests els casos de conversió.
- Finalment, hi hauria una darrera categoria, que amb paraules d'avui designaríem com a *marginats* —estrangers, vídues i, potser, els nens— sobre els quals Jesús sembla manifestar una especial predilecció.

Vegem, seguidament, el procés terapèutic amb les seves variants.

3) El procés terapèutic

Aquest és, sens dubte, el tema més ampli que apareix en els evangelis i el que dona lloc a una estructura complexa que, ara, metodològicament, intentaré de dissenyar, tot partint d'un criteri que, malgrat que arbitrari —com la immensa majoria dels criteris taxonòmics—, m'ha semblat especialment significatiu i rellevant com a primera forma d'acostament al tema. Consisteix a diferenciar tres grans tipus de guarició: purificació, expulsió de dimonis i perdó dels pecats (donat que els processos de guarició no guarden una relació exacta o significativa amb les categories de malalts que abans assenyalava), bo i tenint en compte les relacions que estableixen les víctimes (els malalts) amb Jesús, el taumaturg. Aquestes poden ser:

- a) *Relacions directes* (els malalts es dirigeixen per la seva pròpia voluntat a la persona de Jesús tot demanant-li la seva guarició). L'esquema, senzill, que es desprèn d'aquests casos seria: *a* (el malalt) es dirigeix a *b* (Jesús), a qui demana i de qui obté la guarició.
- b) *Relacions indirectes.* En aquest cas no són els malalts qui fan la petició directa, sinó els seus acompanyants. La guarició que segueix les peticions pot tenir lloc amb la víctima present (variable 1) o bé absent (variable 2). L'esquema general seria, per a ambdós casos: *c* (l'acompanyant) es dirigeix a *b* (Jesús) de qui obté la guarició d'*a* (el malalt).
- c) *Relacions invertides.* Anomenaré *relacions invertides* aquelles que capgiren el primer esquema (A) i en què esquemàticament tenim: *b* (Jesús) es dirigeix a *a* (el malalt) i el guareix, sense que aquest li ho hagi demanat.

Vegem ara cas per cas, amb un xic més de deteniment:

a) *Relacions directes*

En aquest apartat hi aplego totes aquelles narracions que es caracteritzen pel contacte personal i voluntari que el malalt estableix amb Jesús, el taumaturg. El següent exemple, de l'evangelista Mateu, ens servirà de fil conductor. Diu així:

Guarició de dos cecs: Quan Jesús se'n anava d'allí, el seguiren dos cecs, que clamaven: Tingueu pietat de nosaltres, Fill de David! Arribat Jesús a la casa, hi anaren els cecs; i els diu Jesús: Creieu que jo puc fer això? Sí, Senyor, li contesten. Aleshores els tocà els ulls dient: Que es faci segons la vostra fe. I se'ls van obrir els ulls. Jesús els va advertir severament: Mireu, que no ho sàpiga ningú. Però ells, en sortir d'allí, escamparen la seva fama per totes aquelles terres. (Mt 9-27/31).

Aquesta narració, amb lleugeres variants, és seguida en quatre guaricions de cecs (Mt 9-27/31; Mt 20-29/34; Mc 10-46/52; Lc 18-35/43); en quatre purificacions de leprosos (Mt 8-1/3; Mc 1-40/45; Lc 5-12/16; Lc 17-11/19); en la guarició d'una dona que patia pèrdues de sang (Mt 9-20/22; Mc 5-24/34; Lc 8-40/56), i en quatre narracions més d'expulsió de dimonis (Mt 8-28/34; Mc 5-1/20; Mc 1-21/28; Lc 4-31/37).

Si ara descomponem metodològicament els relats que pertanyen a aquest bloc, obtenim la següent configuració:

- a) relació directa i voluntària entre el malalt i Jesús;
- b) súplica ritual del malalt a Jesús;
- c) interès de Jesús pel malalt (diàleg, guarició immediata...)
- d) tècniques rituals emprades en la guarició;
- e) guarició pròpiament dita;
- f) prescripcions finals.

Desenvoluparé tot seguit les bases subjacents d'aquest esquema general, a fi de copsar-ne les constants i variants.

a) La fase inicial va sempre caracteritzada per aquest «anar a l'encontre de Jesús», que, normalment, es troba envoltat de grans multituds. Ara bé, el que varia són les formes, les maneres d'entrar-hi en contacte, i, això, en funció de la pertinença de les víctimes a una categoria de malalts o l'altra.

Mentre que els malalts físics (cecs en el corpus) el segueixen i l'esperen obertament i cridant, els malalts rituals (leprosos) mantenen la distància (Lc 17-11/19) o, en cas d'acostar-s'hi, ho fan amb mostres de gran submissió —prosternant-se—, però també públicament i oberta. En canvi, en el cas de la dona que patia pèrdues de sang, l'acostament al taumaturg té un caràcter furtiu, car se li aproxima amb intenció de tocar-lo sense que ell se'n adoni, i ho fa, per tant, en silenci, pel darrere i protegint-se en l'anonimat de la multitud que estreny Jesús en aquells moments. No obstant això, els casos més espectaculars de presa de contacte són protagonitzats pels endimoniats, que, furiosos i indomables, se li acosten des de les tombes dels cementiris on habiten (Mt 8-28/34 i Mc 5-1/20) o bé l'interrompen, amb grans crits, mentre Jesús predica a les sinagogues (Mc 1-21/28; Lc 4-31/37).

b) Exceptuant el cas de la dona que patia pèrdues de sang, en totes les altres narracions, protagonitzades per malalts corporals i rituals, aquests dirigeixen, en forma de clams o crits, una *súplica* o *petició ritual* demanant la seva guarició. Aquestes fórmules tenen sempre un caràcter estereotipat. Així, els cecs exclamen: «Tingueu pietat de nosaltres, Fill de David!», o bé: «Senyor, tingueu compassió de nosaltres, Fill de David!»; els leprosos: «Senyor, si ho voleu, podeu purificar-me», o bé, «Jesús, Mestre, tingueu compassió de nosaltres», etc. La víctima apel·la, per tant, a la pietat, compassió, bona voluntat, del superior, que és tractat de Fill de David, Senyor i Mestre.

Enfront d'aquests, que supliquen directament per la seva guarició, els endimoniats, que parlen per la boca dels «dimonis impurs» que els posseeixen, increpen amb fúria el taumaturg, car temen el seu poder. Així: «Per què et poses amb nosaltres, Fill de Déu? Has vingut aquí abans d'hora a turmentar-nos?», o bé: «Per què et poses amb nosaltres, Jesús Natzarè? Has vingut per perdre'ns?». Si en el primer cas les víctimes reclamen la pietat i compassió de Jesús, aquí els dimonis que parlen per boca de llurs víctimes temen el fet contrari, ja que saben que Jesús —a qui anomenen Fill de Déu, Fill de Déu Altíssim i Sant de Déu— té la capacitat per expulsar-los dels cossos malalts que els hostatgen.

c) Segons sigui la primera o la segona subvariant que entra en joc, i també segons la categoria a la qual pertanyen els malalts (aquí són significatives les diferències entre malalts físics, malalts rituals i malalts espirituals), Jesús opta pel diàleg (cecs), la guarició immediata (leprosos) o l'ordre imperativa de guardar silenci (endimoniats). Així, mentre en el primer cas Jesús pregunta als cecs: «Creieu que jo puc fer-ho?», o bé «Què voleu que us faci?» esperant la resposta d'ells a la seva pregunta, en els casos dels malalts rituals, Jesús els guareix immediatament, estenent la mà i dient-los: «Ho vull, sigues purificat». En darrer lloc, davant els endimoniats, Jesús commina els esperits impurs a callar i sortir del cos que dominen, en una ocasió enviant-los a un ramat de porcs (Mt 8-28/34 i Mc 5-1/20), que tot seguit s'ofegaran a les aigües d'un llac, i, en les altres, alliberant el cos malalt de l'esperit impur que el turmentava.

d) Vegem, ara, les tècniques rituals emprades. En la primera variant, els malalts físics, Jesús toca els membres malalts, o sigui, els ulls, pronunciant al mateix temps unes paraules rituals que apel·len a la fe de la víctima: «Que es faci segons la vostra fe»; «Ves, la teva fe t'ha salvat»; «Recobra la vista; la teva fe t'ha salvat». També és la fe que salva la dona que patia pèrdues de sang. Penso, però, que l'interès de la narració aconsella transcriure-la en la seva totalitat. Diu així:

El seguia una gran multitud, que l'estrenyia. Llavors una dona que tenia pèrdues de sang de feia dotze anys, i havia sofert molt de nombrosos metges, i havia despès tot el que tenia, sense cap profit, sinó que anava de mal en pitjor, va sentir el que es deia sobre Jesús. Es presentà doncs entre la multitud, pel darrere, i tocà el seu mantell, perquè es deia: Si toco tan sols els seus vestits, estic salvada. I a l'instant s'estroncà la seva hemorràgia, i sentí en el seu cos que estava guarida del seu mal. També a l'instant sentí Jesús en si mateix el poder que d'ell havia sortit, i, girant-se enmig de la multitud, deia: Qui m'ha tocat els vestits? Els seus deixebles li contestaven: Veieu que la multitud us estreny i dieu: qui m'ha tocat? Però ell mirava al voltant per veure la qui ho havia fet. Aleshores, la dona, plena de por i tremolosa, sabent què li havia passat, hi anà, es prosternà davant d'ell, i li va dir tota la veritat. Però ell li digué: Filla, la teva fe t'ha salvat; ves-te'n en pau, i queda lliure del teu mal. (Mc 5-24/34, i també, amb lleugeres variacions, Mt 9-20/22 i Lc 8-40/56).

Observeu com en aquesta narració, el poder guaridor de Jesús actua, diferentment a tots els altres casos, de forma latent i involuntària. Jesús, per tant, posseeix un poder immanent al seu cos (i per extensió als seus vestits), que actua, per a qui el toca, com una descàrrega d'energia guaridora. És en aquesta línia que la dona «sent en el seu cos» la guarició, l'estruncament de l'hemorràgia que l'havia portat a visitar els metges fins a arruïnar-se. No obstant, la guarició, secreta i furtiva, necessita per ésser sancionada una confessió pública de la malalta, la qual Jesús accepta alliberar del seu mal per la fe manifesta que la dona ha tingut del seu poder. Així, amb el tracte de «filla» que Jesús li dispensa, queda alliberada del seu mal.

Si els ritus de contacte acompanyats de fórmules lèxiques rituals caracteritzen les guaricions dels cecs, i també el contacte físic pren un paper rellevant en la guarició dels leprosos (excepte Lc 17-11/19), o bé en el darrer cas esmentat de la dona que patia pèrdues de sang, en tots els exemples d'endimoniats les tècniques de guarició són exclusivament orals. És mitjançant la paraula, el manament imperatiu: «Surt, esperit impur, d'aquest home!» (Mc 5-1/20); «Calla i surt d'ell» (Mc 1-21/28 i Lc 4-31/37), com Jesús allibera els diversos posseïts. Aquest alliberament té lloc entre sacseigs violents i grans xiscles, de clars significats catàrtics. En el cas de l'alliberament per transferència (dels endimoniats al ramat de porcs), aquest es realitza, també, mitjançant el poder de la paraula.

e) El corpus de narracions que ens ocupen es caracteritza per la freqüència del que podríem anomenar *guaricions instantànies*. En tres dels quatre casos de guaricions de cecs els evangelis assenyalen: «i a l'instant hi veieren», o bé «a l'instant hi veié»; aquesta mateixa immediata caracteritza les purificacions de leprosos («I a l'instant quedà purificat de la seva lepra») o bé el miracle de la dona que sofria pèrdues de sang («I a l'instant s'estruncà la seva hemorràgia»). Tampoc constitueixen cap excepció a aquesta norma els casos d'alliberació d'endimoniats.

f) Un cop realitzat el miracle, el procés terapèutic tal com ens és contat en els Evangelis acostuma a incloure una fase final on s'explíciten, per una banda, les prescripcions rituals imposades per Jesús, i, per l'altra, la reacció dels malalts o de les multituds que han presenciat el miracle.

Pel que fa al primer tòpic, una de les prescripcions rituals que imposa Jesús a alguns dels guarits és el secret del miracle que acaba de realitzar. Així, als cecs «Jesús els va advertir severament: Mireu que no ho sàpiga ningú» (Mt 9-27/31). La mateixa imposició del secret, junt amb la prescripció ritual de portar una ofrena als sacerdots, la trobem en tres de les quatre narracions de purificació de leprosos. No obstant això, malgrat les advertències severes de guardar el secret, els guarits escampen arreu el miracle que els ha estat atorgat.

En canvi, en els casos que Jesús no imposa el secret ni l'ofrena ritual, el malalt que acaba d'ésser guarit opta per seguir Crist (Mt 20-29/34; Mc 10-46/52; Lc 18-35/43). Amb tot, els únics malalts als qui es permet seguir el seu guaridor són cecs (els malalts corporals), ja que Jesús acomiada els leprosos (sobretot a Lc 17-11/19) i la dona que patia pèrdues de sang, i no permet que un dels endimoniats alliberats l'acompanyi, com era la seva explícita voluntat (Mc 5-1/20).

Lagraïment de les víctimes cap al seu benefactor —que no consisteix a conservar el secret, sinó a publicar arreu les meravelles esdevingudes; o els mateixos intents de seguir-lo— tenen també una excepció, ja que, dels deu leprosos purificats entre la Samaria i la Galilea (Lc

17-11/19) mentre anaven a presentar-se als sacerdots, només un —i encara samarità, és a dir, estranger— torna enrere glorificant Déu i agraint a Jesús el favor rebut.

L'entusiasme general —excepte en el darrer cas esmentat— dels guarits es contagia a les masses, que, esbalaïdes i al mateix temps meravellades, escampen la seva fama arreu (Mt 9, 27/31; Lc 18-35/43; Mc 5-1/20; Mc 1-21/28; 4-31/37). Malgrat tot, també aquí, quan en la regió dels gerasencs Jesús envia els dimonis als porcs, els habitants de la regió li pregunten que s'allunyi de les seves terres (Mt 8-28/34; Mc 5-1/20).

b) *Relacions indirectes*

En aquesta variant, i com ja he dit, no són els malalts qui fan la petició directa a Jesús per ésser guarits, sinó els seus acompanyants o familiars. La petició, d'altra banda, pot tenir lloc amb el malalt present (variable 1) o bé absent (variable 2). El corpus de narracions que es caracteritzen per aquestes «relacions indirectes» són: el cas d'un sord (Mc 7-32/35); una dona afectada d'una forta febre que, a més, és la sogra de Simó (Lc 4-38-/39); un cec (Mc 8-22/25), i tres narracions sobre la guarició d'un paralític (Mt 9-1/18; Mc 2-1/12; Lc 5-17/26). Això pel que fa als malalts corporals. Més nombrosos són els casos d'aquest corpus integrats per malalts espirituals, és a dir, endimoniats (mut endimoniat: Mt 9-32/34; endimoniat cec i mut: Mt 12-22/28; endimoniat mut: Lc 11-14/23), i també el cas del pare que portava a Jesús el seu fill endimoniat (mut i sord) a qui els deixebles no han aconseguit alliberar (Mt 17-14/18; Mc 9-14/29; Lc 9-37/43). En tots els exemples fins ara esmentats el miracle es produeix quan Jesús és en presència del malalt (variable primera). En canvi, la guarició del criat paralític del centurió (Mt 8-5/13; Lc 7-1/10) o de la filla endimoniada d'una estrangera (Mt 8-5/13; Mc 7-24/30) corresponen a guaricions a distància (variable segona).

Sobre aquestes bases narratives resseguiré novament, encara que amb menys detall, l'estructura bàsica del procés de guarició, el qual presenta molt lleugeres variants respecte al que ja coneixíem. Complementàriament, el corpus que ara ens ocupa presenta tot un nou discurs pel que fa a les explicacions entorn del poder de Jesús de guarir malalties físiques i perdonar els pecats, i també a la discussió entorn de l'origen d'aquest poder i el paper de la fe en les guaricions. Comencem, però, amb el procés:

a) Les narracions que integren el corpus acostumen a començar amb expressions del tipus següent: «Li portaren un sord que parlava amb dificultat, li pregaren que li imposés la mà» (Mc 7-32/35); «La sogra de Simó patia una forta febre, i li van pregar per ella» (Lc 4-36/39); «Li van portar un cec, i li pregaren que el toqués» (Mc 8-22/25); «Uns homes duïen en una lli-tera un home que era paralític i buscaven d'introduir-lo per posar-lo davant d'ell» (Lc 5-17/26); «Aleshores li dugueren un endimoniat, cec i mut» (Mt 12-22/28), etc. En tots els casos esmentats (i en d'altres de semblants: Mt 9-1/18; Mc 2-1/12; Mt 12-22/28, etc.), Jesús, sense preguntar res, però sensibilitzat en certs casos per la fe dels acompanyants, procedeix directament a realitzar el miracle, amb la qual cosa els evangelis passen directament a narrar les tècniques de guarició.

b) Aquestes no ens són desconegudes. Els ritus de contacte, en primer lloc: «Se l'en- dugué fora de la multitud, a part, li posà els dits a les orelles —a un sordmut—, va escopir i li

tocà la llengua, i, mirant al cel, sospirà i li digué: Efatà, això és, obre't» (Mc 7-32/35), o també: «Aleshores prengué el cec de la mà, se l'endugué fora del poble i, després d'escopir-li als ulls i d'haver-li imposat les mans...» (Mc 8-22/25). En tots els altres casos del corpus les tècniques són exclusivament orals. Així, Jesús commina la febre de la sogra de Simó (Lc 4-38/39), ordena al paralític: «Aixeca't, pren la teva llitera, i ves-te'n a casa teva» (Mt 9-1/8; Mc 2-1/12; Lc 5-17/26), o bé a alguns endimoniats: «Esperit mut i sord, jo t'ho mano, surt d'ell i no hi tomis més» (Mc 9-14/29).

No obstant això, les tècniques de guarició semblen interessar menys els evangelistes, ja que, en diferents ocasions (per exemple, Mt 9-32/34; Mt 12-22/28; Lc 11-14/23), ni tan sols s'hi fa esment.

c) Les guaricions que hem agrupat en aquest bloc han perdut el caràcter d'immediatesa que havíem vist que caracteritzava nombroses narracions del primer corpus. La frase que allí encapçalava el miracle «i a l'instant» no hi apareix cap vegada, i, en canvi, la guarició pròpiament dita sembla ésser més lenta.

L'exemple del cec (Mc 8-22/25) és ben explícit en aquest sentit. Així Jesús, després d'haver-li escopit als ulls i imposat les mans li preguntà: «Veus res?». Ell, començant de veure-hi, digué: «Veig els homes, perquè uns que caminen els veig com arbres. Després li imposà un altra vegada les mans damunt dels ulls, i començà a veure-hi distintament, i quedà restablert, i veia clar fins de lluny totes les coses» (Mc *ibíd.*).

d) Tampoc els evangelistes no assenyalen el que abans anomenaven «prescripcions finals». Jesús no imposa, en absolut, cap mena de prescripció ritual, com podia ésser el secret, l'ofrena als sacerdots, etc. Les narracions acaben —si exceptuem alguns casos de comentaris d'admiració de la gent (Mt 9-1/8; Mc 2-1/12, etc.)— en el moment mateix que finalitza la guarició.

* * *

Penso que el desinterès dels evangelistes per explicar els detalls concrets del procés de guarició (enfront de les narracions del grup A) cal relacionar-lo amb el seu interès explícit per posar en relleu una altra mena de consideracions, com serien: el poder de Jesús per perdonar els pecats; l'origen diví de la potestat de Jesús per expulsar dimonis; el fracàs dels apòstols en l'expulsió d'un esperit mut, a causa de la seva poca fe i, en darrer lloc, el paper de la fe en les guaricions miraculoses. Vegem-ho breument.

L'exemple del paralític que li és portat en una llitera (Mt 9-1/8; Mc 2-1/12; Lc 5-17/26) il·lustra el primer tòpic. Quan, després de certes dificultats, els acompanyants del paralític aconsegueixen portar-lo a la seva presència, Jesús «veient la fe d'ells, digué al paralític: Confiança, fill; et són perdonats els pecats» (Mt 9-1/8). Els escribes, els quals consideren interiorment que Jesús està blasfemant (ja que en la tradició judaica l'únic que podia perdonar els pecats era Déu), són contestats per Jesús, que ha llegit els seus pensaments amb un: «Què és més fàcil de dir: Et són perdonats els pecats, o bé dir: Aixeca't i camina?». I a continuació afegeix: «Doncs, perquè sapigüeu que el Fill de l'home té potestat a la terra de perdonar pecats —diu llavors al paralític—: Aixeca't, pren la teva llitera i ves-te'n a casa teva. Ell s'alçà, i se'n va anar cap a casa

seva». Penso que no cal insistir en el caràcter demostratiu, de prova, que té el miracle esmentat. Cal insistir, però, en la identitat estructural que s'apunta entre la guarició física i l'espiritual, entre la paràlisi i el pecat.

Si els dubtes sobre els poders de Jesús els protagonitzen aquí els escribes, en la guarició de l'endimoniat mut, o mut i cec (Mt 9-32/34; Mt 12-22/28; Lc 11-14/23) són els fariseus que atribueixen el poder de Jesús a Beelzebul o Satanàs, príncep dels dimonis, més que no pas a Déu, amb la consegüent rèplica de Jesús (vegeu Mt 9-32/34, etc.) sobre l'origen diví de la seva potestat, temàtica ja esmentada anteriorment i sobre la qual no caldrà insistir. Vegem, doncs, breument, les altres dues subvariants, centrades ambdues en el poder de la fe, però d'estructura simètricament inversa.

La primera subvariant (Mt 17-14/18; Mc 9-14/29 i Lc 9-37/43), exemplificada pel cas d'un pare que porta un fill seu endimoniat davant Jesús perquè l'alliberi, després d'haver fracassat els apòstols en l'intent, serveix per glossar la *manca de fe*, mentre que en la guarició del criat d'un centurió (Mt 8-5/13; Lc 7-1/10) o en la pregària de l'estrangera (Mt 15-21/28 i Mc 7-24/30), que té també una filla endimoniada, és l'abundor de fe i confiança en Jesús que desencadena el miracle a distància.

En el primer cas, quan Jesús s'assabenta del fracàs dels apòstols i, contestant als precés del pare del minyó que li explica els sofriments del seu fill, blasma la concurrència dient: «Oh gent descreguda i pervertida, fins quan seré entre vosaltres?» (Mt 17-14/18) o bé: «Oh, gent descreguda!, fins quan hauré d'estar entre vosaltres?, fins quan us hauré de sofrir?» (Mc 9-14/29) (subratllats en el text). Aquesta manca de fe inclou el mateix pare del minyó, com es posa en relleu en la conversa que manté amb Jesús: «...però, si hi podeu res —li diu el pare a Jesús—, tingueu compassió de nosaltres: ajudeu-nos». «Això de si podeu...—», li replicà Jesús; «tot és possible per a qui creu». A l'instant exclamà el pare del minyó: «Crec! Ajudeu la meua manca de fe!» (Mc 9-14/19). Feta la professió de fe, Jesús fa el miracle. Semblantment, quan els apòstols pregunten en quedar-se sols la causa del seu fracàs, Jesús, almenys en un cas, és taxatiu: «Per la vostra poca fe, els va dir. Perquè us ho dic en veritat si teniu una fe com un gra de mostassa, direu a aquesta muntanya: Trasllada't d'aquí cap allà, i s'hi traslladarà, i res no us serà impossible». (Mt 17-14/21).

És aquesta fe que mou muntanyes, en canvi, la que semblen tenir dos estrangers —un centurió (Mt 8-5/13; Lc 7-1/10) i una cananea (Mt 15-21/28 i Mc 7-24/30)— del poder de Jesús. El primer és qui, quan Jesús li diu que anirà amb ell a guarir el seu servent paralític exclama: «Senyor, no soc digne que entreu sota el meu sostre; digueu només una paraula, i el meu servent quedarà guarit...» (Mt 8-5/13). Jesús, admirat de la seva fe [«en veritat us dic: en ningú no he trobat tanta fe a Israel... (Mt *ibíd.*) l'acomia dient: «Ves, que et sigui fet tal com has cregut» (Mt 8-5/13). Estret és el paral·lelisme de la dona cananea que, malgrat el poc cas que Jesús li fa en no contestar-li absolutament res, continua preguntant-li insistentment per la seva filla endimoniada. A desgrat de les poc encoratjadores paraules de Jesús —que compara els estrangers amb cadells—, la dona aconsegueix, finalment, el que desitjava, ja que Jesús acaba dient: «Oh, dona, gran és la teva fe; que se't faci tal com tu vols» (Mt 15-21/28).

Aquests són els dos casos de guarició a distància als quals ens hem referit diverses vegades.

c) *Relacions invertides*

Els relats que componen el corpus del que anomeno *relacions invertides* afegeixen molt poca cosa a tot el que ja hem dit. En tots els casos (Mt 12-9/14; Mc 3-1/6; Lc 6-6/11; Lc 14-1/6 i Lc 13-10/17), les guaricions s'efectuen en dissabte, dia ritual de repòs absolut dels jueus, i, en tots els casos també, és Jesús qui, per tal de mostrar que hi ha coses més importants que guardar la festa, realitza les guaricions sense que els malalts li ho demanin. Els miracles, els menys detallats de tots els que hem vist, esdevenen així un pur pretext per fer avergonyir els fariseus i debatre si és o no lícit guarir en dissabte, temes, però, d'un interès molt més localista i que difícilment amplien l'assenyalat en les línies anteriors.

* * *

Fins aquí arriba allò que he anomenat l'estructura del poder i la gràcia en els evangelis. La descripció d'aquesta estructura ens ha permès de copsar un seguit d'aspectes relacionats amb els protagonistes o posseïdors d'aquest poder, el seu caràcter innat o adquirit, la jerarquia del poder i el seu origen, les seves utilitzacions, etc. D'altra banda, ens ha permès d'establir diferents classificacions entorn de la guarició (guaricions multitudinàries, individuals), de la classificació èmica de malalties en els evangelis (malalts físics, malalts rituals, malalts de l'esperit, transgressors de l'ordre moral, etc.), i, en tercer lloc, ens ha permès de copsar les constants dels processos terapèutics tal com es donen en les relacions directes, indirectes o invertides, en un progressiu empobriment del model etnogràfic de guarició. En fi, els evangelis ens han servit per dibuixar l'estructura implícita referent als temes de la salut i la malaltia al començament del cristianisme.

I és precisament la dita estructura —aquesta és almenys la hipòtesi de treball— que informa amb lleugeres variants de tot un corrent fonamental dins el cristianisme, i que amb paraules de Lévi-Strauss (1968), podríem anomenar l'*eficàcia simbòlica* de la religió al llarg dels temps. Aquesta eficàcia simbòlica es veu reflectida en nombroses manifestacions que s'han produït al llarg dels segles. A tall d'exemple podríem esmentar el culte a les relíquies; el culte als sants; les peregrinacions de salut als centres innumbrables de peregrinació (que han generat tot un sistema complex de visites individuals, col·lectives, espontànies o votades, etc.); el paper guaridor atribuït durant segles a certs ritus ortodoxos o heterodoxos o bé als ministres de la religió; la proliferació de pràctiques i ritus de protecció de persones, béns o col·lectivitats; en fi, un amplí ventall de formes de fer, dir i pensar entorn de la salut i la malaltia des de la perspectiva religiosa.

Donada la impossibilitat de tractar tots aquests aspectes, que, per altra banda, compten amb una abundant bibliografia de la qual m'he ocupat en una altra ocasió (Prat 1982), aquí em limitaré a recordar algunes generalitats entorn de dues grans esferes: la del miracle i la dels mecanismes d'obtenció de l'anomenada gràcia santificant, bo i esmentant algunes de les seves cristallitzacions històriques.

II. L'eficàcia simbòlica a través de la història

El miracle

El concepte de miracle reposa en la concepció segons la qual Déu ho pot tot. És mestre de les lleis de l'Univers i pot canviar-les si hom li prega degudament i apropiada, o també mitjançant l'acció d'intermediaris o intercessors adequats. Així, la religió (en unes èpoques històriques més que en d'altres) tendeix a considerar la realitat de l'univers com un camp d'acció divina que domina les lleis de la naturalesa, tot introduint en la mateixa realitat causalitats morals i espirituals susceptibles de modificar-la. La literatura ascètica i didàctica de tots els temps és plena d'aquestes intervencions divines, orientades a modificar les lleis de la naturalesa segons una racionalitat que a poc a poc es dibuixa no com la de les lleis de la naturalesa, sinó com la de la providència divina.

Així, la creença en un Déu potent, omnipotent i providencial, amb capacitat per actuar sobre la realitat natural mitjançant el miracle, esdevé una de les formes més paleses i directes de la manifestació del poder diví. Entre les formes històriques més ben documentades bibliogràficament ressalten el culte a les relíquies i el culte als sants. Permeteu-me, encara, uns mots generals i ben poc originals sobre el tema.¹

El culte a les relíquies

En sentit restringit, entenem per *relíquies* les restes del cos d'un sant, i, en sentit ampli, els objectes que estigueren en contacte amb el cos o bé amb la tomba o sepulcre d'aquest, en general, trossets de roba. El culte a les relíquies s'arrela en la pietat amb què els primers cristians enteraven els seus màrtirs i en guardaven el record. Posteriorment, des del segle IV, s'estén el costum d'erigir els altars damunt els sepulcres dels sants o de les seves relíquies, per la qual cosa la demanda de relíquies augmenta de manera espectacular. Aquest augment de la demanda implica, lògicament, un augment de la producció dels béns cobejats. Així, tot i que en un principi només es veneraven les relíquies dels cossos dels màrtirs o bé les relíquies que havien pertangut al cos de Crist (el prepuci, el cordó umbilical, les dents de llet, la sang vessada en la crucifixió, les punxes de la corona que li havien travessat el cap, etc.), posteriorment, acabades ja les persecucions, les restes venerades seran cada vegada més nombroses i dubtoses, malgrat que el descobriment de noves relíquies vagi acompanyat de fets meravellosos i extraordinaris (somnia, premonicions..., dels quals es fa ressò tota l'hagiografia medieval).

Roma va esdevenir molt aviat el centre més important del mercat de relíquies, i allí hom anava a cercar-les. Les esglésies se'n regalaven i intercanviaven mútuament, i també ho feien els abats, bisbes i reis. El tràfic, carregat d'especulacions i falsificacions, estava estès per tot Europa i comptava amb els seus experts i col·leccionistes. La passió per obtenir relíquies importants (hom acostuma a distingir entre relíquies insignes —caps, braços—, notables —un dit, una

¹ Per redactar els dos apartats següents —«El culte a les relíquies» i «El culte als sants»— he seguit molt fidelment els treballs de R. Manselli (1975); Maldonado (1979) i Christian (1976). També són útils els escrits de Bensa (1978); Hertz (1970); Schmitt (1979) i Van Gennep (1973) en el llibre titulat: *Culte populaire des saints en Savoie. Archives d'Ethnologie Française, núm. 3.* Maisonneuve et Larose. París.

vèrtebra— i les altres) no retrocedia ni davant el robatori, i les falsificacions (hi havia relíquies que deien posseir-les quatre o més esglésies al mateix temps) estaven a l'ordre del dia.

Per què aquest interès per les relíquies? Ja Teodoret de Cir, del segle v, afirmava: «En el cos dividit (se sobreentén un cos sant) la gràcia hi sobreviu indivisa i els fragments, per petits que siguin, tenen la mateixa eficàcia que el tot» (esmentat per Maldonado, p. 79). En efecte, la relíquia era considerada com un signe de la proximitat de les coses santes i numinoses que retenia el poder de la santedat i la potestat divina que Crist, els apòstols, els màrtirs —i quan s'estén el culte a la Mare de Déu i els sants no màrtirs, Maria i els sants— havien tingut en vida. La relíquia, per altra banda, permetia el contacte sensible amb quelcom considerat diví i per aquesta mateixa raó era garantia de protecció i de socors.

Com que no podem entrar en el tema del culte i de la utilització de les relíquies (aquesta era força heterodoxa, car incloïa la preparació de beuratges guaridors o exposicions públiques amb l'exclusiva finalitat de guanyar-hi diners), em centraré ara en una vívida descripció que dona Maldonado (p. 81 i s.) de la veneració medieval a les relíquies i que recorda, en gran part, les guaricions multitudinàries que hem vist en els evangelis.

Els dies festius dedicats als sants, així com les nits de vigília, multituds de malalts i moribunds omplien les esglésies i basíliques dedicades a la seva advocació. En llits improvisats o bé tapats amb mantes, jeien al costat de l'urna o reliquiari del sant actualitzant l'antic ritu de la incubació. Alguns s'hi estaven setmanes o mesos. Alguns es recuperaven i altres es morien contemplant l'altar-sepulcre que guardava les restes del cos sant de la seva devoció. Als pelegrins no se'ls permetia de tocar les relíquies. El que sí que se'ls permetia era d'aplicar als seus cossos malalts objectes (pols, pedretes, trossos de paper o de roba) que havien estat en contacte amb aquelles. Menjar aquests objectes i d'altres, com per exemple els ciris que cremaven en honor del sant, era considerat un acte de gran eficàcia, com també ho era el fet de beure l'aigua amb què s'havia rentat la tomba del sant.

Aquestes ingestions produïen vòmits violents, inflors, febres altes, etc., i després d'hores venia la recuperació o la mort. La immersió dels pelegrins i malalts en unes cerimònies suggestives i emotives, acompanyades d'una predicació vehement —junt amb els canvis de clima i dieta i la cura dels monjos, vertaders especialistes en les arts curatives—, produïen en els pelegrins un nou estat d'ànim en què la guarició per la fe podia esdevenir una realitat.

En retornar a casa, i després d'un temps, podia reparèixer la malaltia. Llavors es pensava que la recaiguda era conseqüència de la falta d'agraïment al sant i tot tornava a començar. A més, unes poques curacions definitives i totals que sempre són de notar en aquest tipus de llocs eren motiu suficient per dissipar els possibles dubtes sorgits de les curacions parcials, provisionals o imperfectes. Així quedava instaurada la fama sobre l'eficàcia simbòlica d'aquests tipus de centres amb les seves guaricions miraculoses; guaricions que, per altra banda, eren escampades arreu pels seus propagandistes i defensors. La supervivència d'aquest tipus de centres —penseu només en Lourdes, Fàtima, Guadalupe, etc.— no requereix excessius comentaris addicionals.

El culte als sants

El culte als sants comença pel culte a les seves relíquies. Recordeu que assenyalàvem com, de bon començament, cada església servava una relació dels seus màrtirs, i la tomba d'aquests constituïa una glòria local, a més de ser un símbol de protecció divina. A partir del segle v el culte s'estén als sants no màrtirs i les tombes d'alguns d'aquests, sobretot sant Martí de Tours, esdevenen llocs famosos de peregrinació.

El paper dels sants com a protectors polivalents o especialitzats és fonamental al llarg de la història del cristianisme occidental. El sant es reconeix pel seu poder i per la possibilitat d'usar les forces que deriven de la seva santedat. Així, el sant està caracteritzat pels poders extraordinaris amb què ha estat dotat en vida, i, més encara, després de la seva mort, quan la seva santedat ha estat reconeguda oficialment (per aclamació popular, canonització o beatificació).

No és estrany que els sants —sobretot en el període medieval— siguin els autors de la major part de miracles, tal com ho testimonia la voluminosa literatura hagiogràfica de sempre. Per bé que una part d'aquesta mena de literatura sigui estereotipada, sovint els miracles permeten així mateix copsar vivament, i sense excessius intermediaris, els aspectes, les formes, les exigències, les pors i les esperances de les masses de població que hi creien, i també de les autoritats eclesiàstiques que les controlaven.

I és aquí on apareix el procés d'especialització de sants i santes. Hom tendeix a relacionar sants i santes a tipus concrets d'intervenció o bé a instituir-los com a patrons o protectors d'activitats professionals, grups socials, pobles, ciutats, etc. Aquest patronatge implicava protecció i ajut sobrenatural per part del sant a canvi del culte dels seus fidels. Sovint la relació diàdica es formalitzava en vots i festes votades, l'origen de les quals —epidèmies, pestes, inundacions, plagues d'insectes, llagosta, sequera, etc.— indica clarament la funció salvífica que hom esperava d'aquell. Tampoc deixen un excessiu marge de dubte les llistes d'especialitzacions remeieres atribuïdes als sants: així, hi ha sants i santes advocats contra el mal d'ulls, el mal de dents, de ronyons, de gorja, de pits, etc.; d'altres preserven o guareixen de la pesta, de les febres epidèmiques, del còlera; sants protectors del bestiar, dels camps i sembrats; sants i santes que protegeixen de les tempestes, dels llampecs, de les pedregades, etc. En fi, no és massa difícil d'observar que les especialitzacions de sants i santes ens reenvien a les necessitats fonamentals de qualsevol societat per conservar la salut —corporal, social i còsmica— i retrobar l'harmonia perduda com a conseqüència de les situacions de crisi.

Molts sants, auxiliadors especials de malalties diverses, van perdre la seva raó d'ésser a partir del segle xix, quan els canvis tecnològics produïts en la medicina, en l'agricultura i en d'altres esferes van reduir el nivell de perill i incertesa de la vida quotidiana. Però ja molt abans, com assenyalava Christian (1976), s'havia produït un canvi d'orientació significatiu quan, a partir del segle xii, la Mare de Déu esdevé la successora polivalent de molts sants i santes locals i el seu culte segueix un procés ascendent. Exceptuant els sants epidèmics relacionats, com deia, amb la pesta, les epidèmies de còlera, febre groga, tifus, etc., que van continuar gaudint d'un cert prestigi, traduït en erecció de capelles, fundació de confraries, processons, etc., molts altres cultes van perdre's, absorbits per Maria i Crist, protectors poderosos i no especialitzats.

El poder dels sants, acceptat dins la pràctica i la creença religiosa més ortodoxes, ha generat, no obstant, no pocs comentaris condemnatoris per part de la jerarquia o dels cristians

més conscienciats de les diferents èpoques històriques. Aquest és un tema especialment il·lustratiu de les ambigüitats i dels conflictes en joc, car s'ha dit que sovint la consideració «religiosa» del sant (exemplaritat de la vida, poders derivats de l'omnipotència de Déu, de qui el sant és un elegit) ha «degenerat» cap a una consideració «màgica» d'aquest (que passaria a gaudir d'un poder *per se*, i manipulable segons els desigs humans)... Jo, particularment, per molt que m'esforci, no hi sé veure les diferències, segurament perquè tampoc sé copsar les preteses diferències entre «religió» i «màgia». Però aquest és, com assenyalava abans, un tema que ens portaria massa lluny i que caldrà deixar per a properes discussions.

Similar al poder dels sants és la manifestació del poder diví en els reis, sobretot dels reis «taumatúrgics» tan ben descrits per Marc Bloch. En aquest cas, el poder de Déu trobaria la seva canalització en la reialesa, que Déu beneeix i sanciona mitjançant el miracle. També el clergat ha gaudit en les concepcions de diverses èpoques històriques d'un poder semblant. Així, hom ha considerat aquests investits del do de guarir, d'estrancar la sang, de parar el foc, d'allunyar tempestes i mals esperits, etc., ja fos mitjançant els poders adquirits en l'ordenació sacerdotal o bé amb les capacitats derivades de la potestat de beneir amulets o de conferir sagraments i sacramentals.

* * *

Segons Manselli (1975), el problema del miracle, del culte a les relíquies i als sants, ens orienta cap a la dimensió psicològica i cultural en què s'ha desenvolupat l'home religiós occidental, podríem dir-ne, típic. Aquest no habita una realitat de lleis naturals, immòbils o fixes de forma exclusiva, sinó que, a aquesta dimensió física, cal adjuntar-hi la presència i l'acció d'una realitat sobrenatural, complexa i articulada, que als seus ulls no és menys vertadera i concreta que la que copsa amb els seus sentits. Viu en un món que, per sobre, està cobert d'una realitat divina i, per sota, hi aflora una realitat infernal i diabòlica. Per bé que aquestes realitats tenen bàsicament un significat espiritual, els aspectes corporals, físics, o sigui, els relacionats amb la salut corporal, no hi són en absolut aliens. Només cal pensar, per exemple, en l'abundantíssima quantitat de testimonis literaris i iconogràfics que descriuen l'infern i les seves penes. Aquestes no són d'ordre espiritual (l'absència de Déu), sinó que més aviat es tradueixen en turments i sofrances d'ordre físic. Hieronymus Bosch —el Bosch— és un dels representants en la història de l'art que més clarament posen en relleu l'estreta relació entre pecat i turment físic.

Així mateix, hom ha atribuït a causes sobrenaturals l'etiologia de mals i sofrances diverses d'ordre material i social —guerres, fams, epidèmies, plagues, malalties, etc.—, ja sigui com un càstig diví o bé com una conseqüència de l'acció directa dels esperits del mal i dels seus aliats a la terra. I és aquí on trobem la funció dels ritus de protecció. La varietat d'aquests ritus i pràctiques és realment considerable i els folkloristes han deixat una abundantíssima bibliografia sobre el tema. Hi ha ritus de protecció de béns i persones, pràctiques individuals i col·lectives de tipus profilàctic, i exorcismes l'objectiu primordial dels quals consisteix a combatre l'acció dels diables en les seves multifacètiques manifestacions, etc. En una altra ocasió (Prat 1982) m'he referit minuciosament a l'existència religiosa ordinària que gira entorn dels eixos bàsics de

la casa (la religiositat domèstica), de la parròquia (l'experiència religiosa comunitària) i del santuari (l'experiència religiosa supracomunitària), i és allí on intento de contextualitzar la gamma de pràctiques i ritus de protecció als quals em refereixo. Aquí, el que m'interessa de subratllar és quelcom que ja assenyalava en la introducció: la dificultat de diferenciar l'esfera de preocupacions per la salut «espiritual» de la seva complementària, o sigui, la salut «material», i això a desgrat de les declaracions de principis de signe dual i maniqueu realitzades pel cristianisme oficial i ortodox. En altres paraules, el pecat (mal espiritual) té o pot tenir —caldria veure-ho en diferents moments històrics— unes conseqüències directes en la salut material (corporal, social i còsmica), i això dins una concepció global de contorns difusos on certes malalties (possessió diabòlica, per exemple; «ceguesa» derivada de la masturbació, etc.) en són els paradigmes més concrets.

I és precisament en aquesta atmosfera sobrenatural que el fidel ha buscat i busca obtenir garanties que li assegurin l'objectiu desitjat: la tranquil·litat en aquesta vida i la salvació en l'altra. D'aquí la importància concedida a tots els mitjans d'obtenció de gràcia i, en un lloc d'honor, els sagraments.

Els sagraments i altres mitjans de salut i gràcia

«El fi immediat del ritual —segons Joseph Braun (1925)— és la salut dels homes; en primer lloc la seva salut espiritual, sobrenatural, eterna, i, a més, el seu bé corporal, natural i temporal», i continua el mateix autor: «Amb el Ritual a la mà, l'Església acompanya els seus fills des de llur entrada a la vida fins a llur mort, i encara més enllà de la tomba, en l'eternitat; en totes les edats i situacions de la vida els procura gràcia, consol, força, coratge, resignació, domini sobre si mateixos, socors; els separa de l'abisme del pecat, i, a través de les misèries, lluites, perills i sofriments d'aquest món, els condueix a la salvació eterna, a la pau eterna, al descans etern, a l'eterna benaventurança» (Braun 1925: 10-11).

En aquest procés —el «del bressol a la tomba» dels folkloristes— els sagraments són els mitjans o signes sensibles de gràcia establerts per Crist, els quals no solament simbolitzen i signifiquen exteriorment les gràcies sobrenaturals que per mitjà d'ell reben els homes, sinó que, al mateix temps, en tant que són administrats en nom i virtut de Crist, les comuniquen i les causen. Segons això, un sagrament és un símbol productor de gràcia ordenat pel Crist (ibíd., p. 12).

La síndrome simbòlica generada pels sagraments bé mereixeria un tractament aprofundit per part dels antropòlegs que encara —que jo sàpiga— no s'ha donat, malgrat algunes orientacions encaminades en aquest sentit degudes a Leach, Geertz, Mary Douglas, Turner o bé al mateix Lévi-Strauss. Encara ens manquen, però, les «ritològiques» cristianes (i no altra cosa són els sagraments), com tampoc no existeixen les «mitològiques» de les cultures d'Occident. I seria l'anàlisi d'aquestes ritològiques que, al meu parer, permetria de començar a entendre'n, en tota la seva complexitat, els processos i l'estructura; dit d'una altra manera, el significat social, cultural i simbòlic del que Lévi-Strauss ha anomenat l'eficàcia simbòlica. Si bé coneixem alguns models de funcionament d'aquesta eficàcia en altres cultures, paradoxalment, ho desconeixem tot, o gairebé tot, en la nostra pròpia.

Amb els sagraments, estan molt relacionats els nombrosíssims sacramentals —benediccions, conjuracions o exorcismes— que tenen com a fi immediat atreure la gràcia santificant

sobre objectes, persones, situacions, etc., o bé alliberar-ne d'altres de les influències malignes. Altres mitjans d'obtenció de gràcia han estat, segons èpoques històriques, pràctiques de tipus econòmic (almoïna, ajuts a l'església, recordar-se amb generositat dels establiments eclesiàstics en el testament, etc.) o bé la penitència pública, el pelegrinatge, la pertinença a confraries, l'acompliment de jubileus, les promeses de tota mena, l'acompliment de vots col·lectius, etc.

Són aquests darrers aspectes i llur present cristal·lització que he estudiat al llarg dels dos darrers anys, mitjançant una aproximació etnogràfica als santuaris marians de Catalunya, dels quals n'he visitat un centenar. Aquest *survey* etnogràfic m'ha permès dibuixar alguns aspectes concrets pel que fa al tema que ens ocupa i que, per haver tractat amb certa extensió en altres ocasions (vegeu la bibliografia), no repetiré aquí.

A tall de conclusió

Al llarg de l'exposició he intentat presentar, potser massa apressadament, un llarg recorregut històric, el qual ens ha portat de l'anàlisi dels textos evangèlics a una de les formes de teràpia religiosa de l'actualitat que vindria representada pel «model santuari», bo i referint-nos a diferents manifestacions d'allò que he anomenat l'eficàcia simbòlica a través de la història.

L'objectiu ha insistit bàsicament a mostrar que el camp d'estudi de les relacions entre salut i religió és un fenomen complex que no pot resoldre's, com normalment s'ha fet, amb una sèrie d'al·lusions sovint fora de context entorn dels exvots, els cultes folklòrics als sants remeiers, les pràctiques de protecció de velletes pietoses o de camperols «supersticiosos», o bé sobre oracions màgiques, etc. (vegeu en aquest sentit la bibliografia sobre folklore religiós publicada per Kenny i De Miguel). En altres paraules, penso que cal transformar profundament el camp d'estudi tal com aquest ens ha estat llegat pels folkloristes (vegeu Comelles i altres 1982, 1982a).

Aquesta transformació implica la necessitat vital de transcendir l'anècdota, el folklorisme, l'exotisme i la fragmentació, aspectes que caracteritzen un bon nombre dels treballs sobre la temàtica que ens ocupa, per llançar-nos decididament a l'anàlisi de qüestions no marginals com podrien ésser l'anàlisi dels textos sagrats de la nostra pròpia cultura d'arrels juevocristianes; l'anàlisi dels mecanismes d'obtenció de gràcia compartits per milions de persones, i la manera com aquests han cristal·litzat en diferents models en l'espai i el temps; l'anàlisi en profunditat de l'estructura simbòlica dels sagraments —les ritualògiques cristianes—, de la qual sabem tan poc... Es tracta, doncs, d'acostumar-nos a un canvi d'actitud en què els aspectes essencials i nuclears de l'ortodòxia religiosa de signe cristià deixin d'ésser els grans oblidats en les anàlisis antropològiques i passin a ocupar el paper que socialment i cultural els pertany.

En fi, seran les anàlisis en profunditat d'aquestes qüestions que ens permetran comprendre de quina manera nocions bàsiques en la història del pensament occidental com són les de gràcia, fe, virtut, poder, miracle, salut, etc. —conceptes que, utilitzant una metàfora vulgar, són com puntes d'iceberg d'estructures i processos complexos—, i que ja trobem en els textos evangèlics, configuren al llarg de segles els diversos models històrics del que, seguint Lévi-Strauss, hem anomenat l'eficàcia simbòlica. Aquesta eficàcia simbòlica, que —recordem-ho— probablement no és exclusiva de l'esfera de la religió, sinó que penetra camps diversos com són els de la medicina (fins i tot l'anomenada medicina acadèmica), la moral i segurament la política, ha

anat conformant en el decurs dels temps i amb cristal·litzacions espaciotemporals concretes, un model o uns models cognoscitius i metafòrics encara per analitzar. I serà en el moment que comencem a conèixer i relacionar les estructures inicials (l'exemple dels evangelis), les històriques (el que més o menys provisionalment he anomenat «eficàcia simbòlica a través de la història») i les actuals (penso que una bona mostra podria proporcionar-la l'estudi intensiu dels santuaris), estructures que lògicament es realimenten mútuament, quan començarem a omplir de continguts significatius —i no només marginals— l'objecte d'estudi que ens preocupa. Aquest consisteix, en primer lloc, a establir els lligams íntims entre religió, salut i societat en marcs socioculturals concrets per poder copsar, en segon lloc, les funcions socials, culturals i simbòliques que en el decurs dels temps i l'espai han tingut i tenen les múltiples manifestacions de la religió terapèutica o de la medicina religiosa en la nostra pròpia societat.

Bibliografia

- ANTONY-SCHMITT, M. M., *Le culte de Saint-Sébastien en Alsace*, Estrasburg, Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est, 1977.
- BENSA, A., *Les saints guérisseurs de Perche-Gouët: Espace symbolique du bocage*, Institut d'Ethnologie, Musée de l'homme, Paris, 1978.
- BRAUN, J., *Sagraments i sagramentals*, Barcelona, Editorial Balmes, 1925.
- COLLOQUES INTERNATIONAUX DU C.N.R.S., *La religions Populaire*, Paris Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1979.
- COMELLES, J. M.; A. ANDREU; J. FERRÚS, A. PARIS, «Aproximación a un modelo sobre antropología en Cataluña», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1, Tarragona, 1982.
- COMELLES, J. M.; A. ANDREU; J. FERRÚS; S. PARIS, «Guies de treball sobre assistència», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1, Tarragona, 1982a.
- CHRISTIAN, W. A., «De los Santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», dins C. LISÓN (ed.), *Temas de Antropología Española*, Madrid, Akal editor, 1976.
- CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*, Madrid, Tecnos, 1976.
- DOUGLAS, M., *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España, 1973.
- *Símbolos naturales. Exploraciones en Cosmología*, Madrid, Alianza Universidad, 1978.
- «Cultes officiels et pratiques populaires», *Ethnologie Française*, Nouvelle série, tom II, 3, 1981.
- GEERTZ, C., *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1973.
- HERTZ, R., *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.
- JULIANO, D., «Anàlisi estructural d'un sistema de romiatges al Vallès», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2, novembre, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, C., «La eficacia simbólica», *Antropología Estructural (I)*, Buenos Aires, Eudeba (3a edició), 1973.
- MALDONADO, L., *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.
- MANSELLI, R., *La religion populaire au moyen âge: problèmes de méthode et d'histoire*, Paris, Vrin, 1975.
- MONDE ALPIN ET RHODANIEN, 21, «Religions Populaire», *Le Monde Alpin et Rhodanien*, núm. 1-4, Grenoble, 1977. Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1977.
- MUSÉE NATIONAL DE ARTS ET TRADITIONS POPULAIRES, *Religions et traditions populaires*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1979.
- Nou Testament*, Versió del text original i notes pels Monjos de Montserrat, Editorial Casal i Vall, 1960.
- PRAT, J., «Els santuaris marians al Camp de Tarragona: Algunes hipòtesis de treball», *Universitas Tarraconensis IV*, Tarragona, 1981-1982.

- PRAT, J., «El santuaris a Catalunya», *Dolça Catalunya*, vol. XV, *Tradicions i Llegendes*, Barcelona, Edicions Mateu, 1982.
- «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía», *Medicina popular y psiquiatría*, Madrid, Akal editor (falta l'any).
- «De la 'religió popular' a l'experiència religiosa ordinària': Estat de la qüestió i propostes de treball», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2, 1983.
- PUJADAS, J. J.; J. M. COMELLES; J. PRAT, «Una bibliografia comentada sobre antropología médica», dins KENNY i DE MIGUEL (ed.): *La antropología médica en España*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1980.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S.; J. M. VÁZQUEZ, *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*, Sevilla, Argantonic, Ediciones Andaluzas, 1980.
- SCHMITT, J. C., *Le saint Lévrier Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, París, Flammarion, Bibliothèque d'Ethnologie Historique, 1979.
- TURNER, V., *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1980.
- TURNER, V., E. TURNER, *Image and pilgrimage in Christian culture*, Nova York, Columbia University Press, 1978.

Els santuaris a Catalunya

La impossibilitat de tractar tots els santuaris del Principat m'ha obligat a limitar la mostra a un centenar llarg de centres, sobretot de caràcter marià, dels bisbats de Girona, Vic i la Seu d'Urgell, pel que fa a la Catalunya Vella, i del bisbat de Tarragona, a l'àmbit de la Catalunya Nova. He visitat directament els centres esmentats a l'escrit i els he estudiat des d'una perspectiva etnogràfica. Les presents pàgines, de caràcter general i sintètic, involucren parcialment alguns dels escrits i articles que havia elaborat amb anterioritat sobre el tema.

Agraïxo l'ajut que en una fase del treball he rebut de la Fundació Jaume Bofill.

Introducció

Catalunya compta amb una abundantíssima mostra d'ermites i santuaris dedicats a sants, santes i marededeus, amb les més diverses advocacions, títols i funcions, i aquestes ermites i santuaris es troben disseminats per les muntanyes, planes, valls, boscos, encreuaments de camins, o bé al costat dels rius.

Durant el trienni comprès entre 1651 i 1653, un frare dominic, el pare Narcís Camós, de Girona, va dedicar-se a recórrer, a peu o a lloms de cavalleries, i amb un fervor admirable, tots els santuaris marians del Principat de Catalunya. Si bé la Catalunya de meitat del segle XVII vivia assolada per les fams, les pestes i les epidèmies, aquest frare no va dubtar, i vencent la incomoditat dels camins en els quals va patir fred, gana, calor i soledat, finalment va aconseguir publicar un llibre titulat *Jardín de María, plantado en el Principado de Cataluña* (imprès a Girona el 1772), on transcriu les seves experiències recollides en un recorregut de milers de quilòmetres. Al llarg d'aquest itinerari, Camós va visitar 22 santuaris de l'arquebisbat de Tarragona, 30 del bisbat de Barcelona, 19 del de Girona, 9 del de Tortosa, 12 del de Lleida, 33 del d'Urgell, 15 del de Vic, 15 del d'Elna, 15 del de Solsona i 7 de l'arxiprestat d'Àger i del priorat de Meià. Aquesta era la divisió eclesiàstica vigent a Catalunya abans de l'anomenada Pau dels Pirineus (1659).

L'objectiu primordial de la ruta mariana de Camós era aplegar les contalles orals (i escrites) entorn de la invenció de les diverses imatges venerades en els santuaris visitats. A més, però, de recollir i trametre aquests relats meravellosos, Camós va interessar-se per altres aspectes dels santuaris com són la descripció dels enclavaments, alguns dels fets històrics més rellevants, la

popularitat del culte, els fets miraculosos atribuïts a les diverses imatges dels quals els exvots són testimonis privilegiats, les principals solemnitats i festes que hom hi celebra, les àrees devocionals i sobretot, la descripció detallada i força fidel de cada imatge.

El llibre de Camós, amb més de tres segles d'antiguitat, continua essent una veritable joia etnogràfica, i probablement és el més clar precedent del treball de camp a Catalunya tal com l'entén avui la moderna antropologia cultural. Per altra banda, malgrat l'estol de seguidors i imitadors que el dominic gironí ha tingut, penso que ningú ha sabut copsar, amb la vivesa amb què ell va saber fer-ho, el rerefons popular de les llegendes, tradicions i relats miraculosos que hom troba entorn dels santuaris de Maria. En fi, l'exhaustivitat del repertori de santuaris que presenta Camós no ha estat encara superada, i el seu llibre continua essent una obra clàssica, de lectura apassionant i d'obligada consulta.

Siguin aquestes ratlles introductòries un senzill homenatge a Narcís Camós, el precursor del segle XVII en l'estudi dels santuaris.

Situació i enclavament: aspectes geogràfics i històrics

Una de les impressions més constants que hom té en visitar els santuaris és que tots —o gairebé tots— estan situats i construïts als llocs més privilegiats que la naturalesa de les rodalies ofereix. William A. Christian, un dels millors estudiosos dels santuaris hispànics, ha proposat una tipologia de santuaris, basant-se en el lloc on estan enclavats, que pot ésser il·lustrativa per al nostre cas. Així, després d'assenyalar el fet que la immensa majoria de santuaris estan assentats *fora* dels llocs habitats, i, per tant, el caràcter perifèric d'aquests, distingeix dues grans categories de santuaris. La primera inclouria els santuaris localitzats a la franja plujosa, verda i muntanyosa del nord de la península Ibèrica; dins d'aquesta caldria distingir-hi tres subvarietats: *a)* els santuaris situats al cim d'un pic; *b)* els santuaris construïts al bell mig d'una vall muntanyenca, o sia en el circ, normalment isolat i rodejat de muntanyes alteroses, i *c)* els santuaris construïts en colls o passos de muntanya.

Enfront d'aquests, la segona categoria abraça els santuaris de les zones planeres i àrides de tota la vessant sud de la península, que aprofiten el que podria dir-se *oasis ecològics*, o sia, franges verdes i normalment enclotades enmig de zones seques, o bé a les riberes dels rius. Aquests santuaris, a diferència dels primers —els muntanyencs— estarien situats a l'acabament de les carrerades o cabaneres de les rutes transhumants i no lluny de les grans ciutats de les planes andaluses, extremenyas o llevantines.

Vegem ara el grau d'aplicabilitat d'aquesta tipologia al cas de Catalunya i, en primer lloc, una mostra de santuaris muntanyencs de la Catalunya Vella.

Els santuaris muntanyencs construïts dalt d'un pic

Si agafem un mapa físic que abasti les terres dels bisbats de Girona i de Vic, notarem en primer lloc dues grans planúries —la de l'Empordà i el Gironès, i la de la plana de Vic, respectivament—, marcades per contraforts muntanyosos. Doncs bé, és en aquests contraforts on es localitzen amb més freqüència els santuaris construïts dalt d'un pic alterós des del qual es domina la

plana. Exemples característics d'aquesta primera subvariant serien: Requesens (900 metres), la Salut de Terrades (480 m), el Mont (1.115 m), Rocacorba (925 m), Farners (422 m), l'Argimon (471 m) i, a la serra de les Gavarres, el santuari de Nostra Senyora dels Àngels (499 m). Tots pertanyen al bisbat de Girona. Un paper semblant al d'aquests el tindria el santuari de Finestres (930 m), que domina les valls de Llémena, del Ser i de Santa Pau.

A mesura que ens dirigim vers l'oest, cap a les terres del bisbat de Vic, començarem a trobar semblantment el cordó de santuaris construïts al cim de pics o muntanyes que dominen la plana de Vic, com, per exemple: Bellmunt (1.246 m), Cabrera (1.312 m), el Far (1.123 m), Montdois (929 m), Puig-l'agulla (810 m) i, per la banda del Lluçanès, el santuari dels Munts (900 m).

Una de les característiques de tots o gairebé tots els santuaris esmentats és la seva extraordinària panoràmica. Alguns exemples, extrets d'un llibre de Lluís G. Constans (1954) ho faran palès; segons aquest autor, des de la balconada del Mont, on mossèn Jacint Verdager va donar els últims retocs al seu *Canigó*, es contempla, de tramuntana a llevant: les Salines, el pic del roc de França, les Alberes, el coll de Panissars i, per damunt d'aquestes muntanyes, el golf de Lió, el puig Neulós, Requesens, el coll de Banyuls, Garriguella amb l'ermita de la Mare de Déu del Camp, el castell de Verdera, els pobles i viles de Llers, Peralada, Pont de Molins, Figueres amb el seu castell, Vilabertran, Sant Miquel de Fluvià, el golf de Roses, Castelló d'Empúries i Empúries, la muntanya del «Bisbe Mort» amb el castell de Santa Caterina, les Medes i Torroella de Montgrí, les Gavarres i Girona, la serra dels Àngels i, més a prop, l'estany de Banyoles, Besalú i, al lluny i girant cap a ponent, el Rocacorba, Finestres, el Puigmal, el Pedraforca, el Costabona, el coll d'Ares, el Comanegra, el puig de Bassegoda i el massís del Canigó.

Si al Mont, segons la dita popular, es donen la mà la Garrotxa i l'Empordà, el santuari de Rocacorba divideix el pla de Banyoles de la vall d'Hostoles. El seu excepcional emplaçament el converteix en talaia natural des d'on s'albira el llac de Banyoles i les valls de Llémena i del Ter, les Gavarres i l'Empordà, la Costa Brava des de les Medes al cap Norfeu, el castell de Verdera, el puig Neulós, el Bassegoda i el Canigó, el Comanegra, el Puigmal, Finestres, el Far, Aiats, Cabrera i el Puigsacalm i, en la llunyania, el Taga, el Cadí, el Montseny i la serra del Montnegre, amb tota la gamma i grandesa del paisatge.

No menys privilegiats són els santuaris dels Àngels (des d'on s'albira la serralada pirinenca, des del cap de Creus al Puigmal, i les muntanyes de Requesens, la Mare de Déu del Mont, el Rocacorba, el Far, el Montseny i el Baix Empordà fins a les Medes), de Finestres, de la Salut de Pallerols, etcètera.

L'aïllament característic dels santuaris, l'excel·lent situació de talaia natural de què gaudeixen alguns, ha fet que sovint complissin funcions relacionades amb la defensa i vigilància d'amples zones del nostre país, i constitueixen tot un sistema de senyals ben visibles des de la llunyania.

Per altra banda, el seu isolament és una de les raons fonamentals que ha permès considerar els espais que aquests ocupen com a «terra de ningú» i, en aquest sentit, de clara situació liminar. L'esmentada situació de liminaritat queda reforçada en el moment en què observem la situació de frontera, marca o partició que majoritàriament ocupen.

Hi ha santuaris que divideixen límits parroquials o municipals; d'altres estan situats en les actuals demarcacions comarcals, provincials i en les fronteres estatals entre Espanya i França; uns tercers són fites de separació entre bisbats. Això pel que fa al present. Pel que fa al passat, l'observació que força santuaris estan enclavats a la divisòria de conques d'aigua entre terrenys comunals i particulars, o bé al centre o a l'extrem d'antigues baronies, pabordies o comtats, ens il·lustra sobre el paper que aquests han jugat en les antigues demarcacions territorials d'origen feudal.

La liminarietat, l'aïllament, la panoràmica més o menys excepcional que acabem d'assenyalar, són aspectes que no estan deslligats de l'experiència o de les experiències religioses que, tradicionalment, hom ha cercat en els santuaris.

En èpoques més o menys reculades, quan els elements penitencials i de «sacrifici» eren essencials en l'estructura dels romiatges, hom no necessitava carreteres, sinó camins costeruts pels quals els pelegrins i els animals de bast trescaven durant hores fins a assolir el cim de les muntanyes on es trobava el santuari respectiu. La llarga caminada, que implicava un notable esforç físic, era un element ritual de primer ordre per aconseguir la purificació indispensable per entrar en contacte amb el sagrat. El viatge, l'esforç de l'anada cap amunt, moltes vegades realitzada amb condicions adverses (resant, descalços, a trossos agenollats, etcètera), era una experiència catàrtica que netejava el pelegrí de les brutícies mundanes i li permetia entrar, ja purificat i net, en un nou reialme, on les forces sobrenaturals eren percebudes com a pròximes. La muntanya mateixa, on estava situat el santuari, era el punt intermedi que unia el cel i la terra, i, per tant, afavoridora de la intensificació de l'experiència religiosa ordinària dels fidels i pelegrins. La manca de carreteres, «comoditats» (com la llum o l'aigua corrent), etcètera, no eren obstacles que impedissin a la gent l'ascensió col·lectiva al santuari, car el que hom buscava en aquests era, com ja s'ha dit, una relació més directa amb el sagrat, i aquesta es produïa en llocs com més inaccessibles millor i lluny de tot contacte amb els indrets on es desenvolupava la vida ordinària i quotidiana. El contrast, l'allunyament i el misteri llegendari que embolcalla l'origen de molts santuaris esdevenen així condicions imprescindibles per intensificar l'experiència religiosa. En l'actualitat, amb la generalització dels utilitaris i del consum i el canvi de mentalitat, la gent, segons m'han repetit contínuament els informadors locals, cada cop està menys disposada al sacrifici i la penitència, i és aquesta nova actitud o tarannà la que ha plantejat una disjuntiva clara als responsables dels distints santuaris que ens ocupen: o modernitzar-se i esdevenir un centre turístic en el sentit actual del mot, o saber-se condemnats a l'anonimat.

Els que van emprendre decididament la primera via, com per exemple la Salut de Terrades, els Àngels, el Far, Puig-l'agulla, entre els esmenta fins ara, i d'altres com la Salut de Sant Feliu de Pallerols, el Mogrony, etcètera, són en l'actualitat centres turisticoreligiosos en què els sacerdots custodis permanents (excepte a Puig-l'agulla), a més de complir amb les seves obligacions religioses i de culte, han muntat el santuari com una petita (o no tan petita) empresa familiar en què ells mateixos, assistits per membres de la seva pròpia família o bé per famílies d'assalariats, coordinen i s'encarreguen directament del menjador, la fonda, el bar, la botiga de records, l'hostal i dels altres serveis de què disposi el santuari. De tots puc dir, per pròpia experiència, que funcionen envejablement bé.

Un segon grup, representat pel Mont, Cabrera, Bellmunt, els Munts i, més recentment, Rocacorba, han començat per obrir carreteres, particularment dificultoses i costoses en els casos del Mont, Cabrera i Bellmunt (i contestada pels grups ecologistes aquesta darrera), que permetin un bon accés als santuaris. Aquesta primera mesura, indispensable, ha permès obrir o reobrir els menjadors amb què ja comptaven els santuaris, almenys durant unes èpoques a l'any. No obstant, cap d'aquests té sacerdot custodi amb habitatge permanent.

En fi, el tercer grup, integrat per l'Argimon (que té una carretera d'accés bellíssima, però en certs trams tan costeruda que els cotxes normals hi fan figa) i Finestres, al qual cal accedir a peu, són els santuaris amb un radi d'influència minvant i els que hom visita només un cop a l'any, el dia de l'aplec. Són aquests darrers els que conserven el major grau de misteri, però per conservar-lo han pagat un alt tribut a la modernitat: el seu progressiu abandonament.

Els santuaris d'alta muntanya

La meteorologia molt més dura de les zones pirinenques, on les nevades i les tempestes de gran aparell elèctric (llamps i trons) són freqüents, va motivar que els nostres avantpassats cerquesin aquells indrets més arrecerats per construir-hi els seus centres de peregrinació i devoció. Així, són freqüents els santuaris construïts al fons de valls pirinenques més o menys enclotades com per exemple: les Salines, al terme de Maçanet de Cabrenys; el Remei de Creixenturri; Puig de França, a Ogassa; Núria, al terme de Queralbs; Talló, a Bellver de Cerdanya; Bastanist, a Estana; Boscalt, a Ansovell; Àneu, a Esterrí d'Àneu; Montgarri, a la Vall d'Aran, etcètera. Altres foren situats a les vessants més protegides de zones considerades «feréstegues» pels informants, com, per exemple, Canòlic, a Sant Julià de Lòria, les Neus (Sorpe), la Roca (Escart), la Muntanya (Caregue), Esplà (Gerri de la Sal), Carrànima (Abella de la Conca), Fa (Espui), etcètera. Un tercer subgrup serien, en fi, els santuaris situats als colls o passos de muntanya, en els quals ben aviat ens aturarem.

La immensa majoria d'aquests centres nasqueren lligats a les cultures ramaderes de l'alta muntanya, quan la pràctica de la transhumància era el mode de vida més estès per les terres pirinenques. Així, en certs casos, els actuals santuaris esdevingueren santuaris quan perderen el paper d'esglésies parroquials que primitivament havien tingut. Això fou conseqüència del progressiu despoblament dels nuclis habitats a partir de la decadència de la transhumància. Antigues parròquies esdevingudes santuaris serien els casos de les Salines, el Remei de Creixenturri, Puig de França, Boscalt i Montgarri. Altres es construïren tocant als monestirs, priorats, abadies o canongies —Talló i Àneu, per citar dos exemples ben coneguts—, que jugaren un paper important en la repoblació pirinenca, o bé al bell mig de les pastures d'estiu —Montgarri, Núria i Font-romeu, aquest darrer a la Cerdanya francesa—, que freqüentment depenien dels grans monestirs com Sant Miquel de Cuixà, Sant Martí del Canigó, Ripoll, Poblet, etcètera, posseïdors de vastes extensions de terrenys per a la pràctica transhumant de les seves ramades.

A continuació ens centrarem en alguns casos concrets de santuaris cerdans, magníficament estudiats per Maties Delcor al seu llibre *Les verges romàniques de la Cerdanya i el Conflent* (1970).

Font-romeu, Núria i els santuaris hospital

Segons Maties Delcor, l'actual estació climàtica de Font-romeu, situada a 1.800 m, té poc a veure amb la primitiva esglésiola de la font del Pelegrí, situada a pocs metres de la clariana de la Calma. Aquesta capella amb la seva font eren possessió de Sant Martí del Canigó. Deixant de banda, ara, els aspectes estrictament històrics, podem preguntar-nos quines foren les raons per les quals el santuari de Font-romeu s'alça (com Núria i tants altres) en un lloc talment isolat, aspecte que permet plantejar el problema dels orígens. Delcor assenyala els següents fets, que sintetitzaré de forma gairebé literal:

- el santuari apareix en un territori la senyoria directa del qual pertanyia a Sant Martí del Canigó, cosa que permetria de suposar un origen monàstic;
- la Mare de Déu de Font-romeu, des de temps immemorial, és una verge transhumant que es desplaça amb els ramats;
- finalment, el mateix nom de Font-romeu, «la font del Pelegrí», té per ell mateix una significació que cal precisar.

A partir d'aquestes bases, l'autor inicia la seva explicació mostrant que, a l'Edat Mitjana, l'indret de Font-romeu era habitat temporalment per una part de la població pastora del poblet d'Odelló, que en arribar la primavera dirigia les seves ramades cap als fèrtils pasturatges de la Calma on residien durant l'estiu, per davallar de nou al poble quan arribava la tardor amb els seus primers freds. Era aquest anar i venir el que explicaria la tradició secular de «pujar» i «baixar» la marededeu, que, d'aquesta manera, es venerava durant l'estiu a l'església de Font-romeu i al llarg de l'hivern a la parròquia d'Odelló. Pel que fa a aquest tema, Delcor conclou que, en altres temps, la Mare de Déu de Font-romeu va ser primer que res la verge d'un lloc de pastura, la patrona dels pastors d'Odelló i dels altres pobles que, com aquest, engegaven llurs ramades pels pasturatges de la Calma.

Abans de continuar endavant, assenyalaré que l'íntima relació de la devoció mariana amb els pastors (i no em refereixo ara al tema de la troballa o invenció de la marededeu per un pastor, pràcticament generalitzat a tot Catalunya, com més endavant veurem) me l'han documentat oralment, entre altres casos, als santuaris de les Salines, Núria, Bastanist, Boscall, Canòlic, les Ares, els Desemparats (Montcorbau), Montgarri, la Muntanya, Bernui, Sagàs (la Bastida d'Hortons) i, fora de l'àmbit pirinenc, als santuaris del Collsacabra, etcètera. Però tornem al fil inicial. Font-romeu, com indica el nom, es troba en un lloc de pas, de romiatge. Segons Delcor, els pelegrins que defallien per les esgotadores marxes acudien a beure a la font refrescant i a prendre-hi un xic de repòs. Els romeus, que procedien de diversos indrets de França i es dirigien als grans centres de peregrinació medievals com Sant Jaume de Galícia, Montserrat o el Pilar de Saragossa, abans d'enfocar la *strata francisca* feien parada a Font-romeu, on existia un hostel, hospital i hospici annex al santuari que formava part d'una àmplia organització hospitalària a càrrec dels germans anomenats *donats*. Aquests donats i donades eren, com indica el nom, homes i dones que es lliuraven amb els seus béns al servei d'un santuari, n'administraven el patrimoni, en conreaven les terres i, a més de realitzar les captes pels pobles a la recerca d'almoines, asseguraven el culte, que moltes vegades estava a càrrec d'un sacerdot custodi.

També Núria tingué, segons Maties Delcor, aquest origen. Núria es troba al centre d'un immens circ de muntanyes i és el punt de convergència de nombrosos camins de ferradura. El de Queralbs, que puja pel salt del Sastre; el de Fontpedrosa i Planès, que per la vall de Prats-Balaguer passa pel coll de Noufonts; el de Montlluís, que passa pel coll de Finestrelles; el de Setcases, que passa per Noucreus, etcètera. A més d'ésser encreuament de camins, l'abundància d'aigües i la fertilitat de les pastures feren de Núria, ja des del segle XI, un indret cobejat pels grans propietaris de ramats transhumants, entre els quals el monestir de Ripoll, que durant segles gaudí de drets exclusius sobre la vall. Núria, com Font-romeu, comptava amb un hospital o hostal que oferia jaç i soplui als forasters, viatgers, pelegrins i àdhuc, fins fa poc temps, als pastors transhumants, que acabaven de passar pels colls de muntanya i alguns es dirigien cap a Ribes o Ripoll.

Abans parlàvem de l'existència de tota una xarxa de santuaris hospitalers que acomplien funcions semblants a les de Font-romeu i Núria. Delcor ha assenyalat els més importants. Així, el pelegrí o el viatger de l'Edat Mitjana que pel Conflent pujava a la Cerdanya trobava al peu del camí, al terme de la penosa ascensió, l'hospital de Santa Maria de la Perxa. S'hi arribava per la *strata conflentana* (el camí del Conflent), que ja existia a l'època romana. La verge que es venerava a la Perxa era invocada com a protectora dels viatgers. Després de la Perxa, el viatger trobava, al coll Rigat, l'hospici-hospital de Sant Vicenç de Portoles. Si el viatger feia cap a la Seu pel camí de la Solana, podia trobar aixopluc i jaç al santuari de Santa Maria de Quadres, les runes actuals del qual es localitzen al terme municipal d'All.

Altres fites importants d'aquesta geografia hospitalària haurien estat: Santa Maria de Pimorent i Santa Susanna del Ramer, ambdues en el camí que unia la Cerdanya amb el comtat de Foix; Santa Maria de Roca Sança, en el camí de la Cerdanya a Bagà, entre Gréixer i el coll de Jou; Sant Martí d'Envalls, enclavat en un lloc de pas per als ramats transhumants de la Cerdanya cap al Carlit, la Bollosa i el Capcir. Segons Delcor, d'ençà del segle XII els monestirs de Poblet i Santes Creus hi tenien grans pasturatges.

Sintetitzant: a l'Edat Mitjana, el més petit viatge era una veritable expedició, i no cal estranyar-se, per tant, que sobretot als passos difícils de les muntanyes nevades fossin necessaris llocs de posada on el viatger pogués trobar, amb un jaç, queviures i els auxilis espirituals. Eren aquests *domus hospitalis*, alhora hostal i hospici, les parades obligades on coincidien mercaders i traginers, senyors i clergues, trobadors, pelegrins, pastors transhumants, etcètera, i segons l'autor a qui hem manllevat la informació en aquest epígraf, devien ésser veritables punts crucials de difusió cultural al llarg dels segles.

Els santuaris de la plana i de la costa

Mentre que els santuaris d'alta muntanya nasqueren directament relacionats amb les cultures ramaderes, els santuaris situats a la plana acompliren, des dels seus orígens, funcions semblants pel que fa a les cultures pageses, i que intentarem posar en relleu en parlar de llegendes i mites d'origen. No obstant, una petita mostra d'aquests —que inclouria el Remei de Castell d'Empordà, la Font Santa de Jafre, el Roure de Pont de Molins, l'Om a Montiró i el Camp a Garriguella, tots santuaris empordanesos— mostren d'entrada una clara relació amb antics castells feudals o bé amb monestirs, abadies i priorats. Aquesta estreta relació, que no és exclusiva dels

santuaris de la plana, sinó generalitzable als santuaris de la muntanya i de la costa, ens porta a una configuració històrica de tipus feudal en què a les jurisdiccions territorials corresponien, també, jurisdiccions de tipus espiritual, que sovint s'involucraven en les primeres. Vegem-ho molt breument. Per comprendre bé el sentit de «Domina» equivalent a la fórmula «Nostra Senyora» que es dona a Maria, cal acudir al dret feudal local que la inspirà. Delcor, seguint Brutails, assenyala:

La paraula llatina *dominus*, en català 'senyor', té al país diferents significacions: el senyor és el senyor de la terra sobre la qual exerceix un domini eminent; és també el senyor en la dependència del qual viuen els vassalls; és finalment el personatge que posseeix una jurisdicció general sobre un determinat territori. La jurisdicció que constituïa el poder senyorial s'estenia a totes les persones de la comunitat, a tots els béns del territori, qualsevol que fos, d'altra banda, la condició de cada un dels béns o dels individus. [...] El reconeixement de la sobirania es feia mitjançant l'homenatge. El vassall, de genolls, posava les seves mans juntes entre les del senyor; després li besava les mans... La cerimònia s'anomenava *homenatge per la boca i les mans*, *homenatge manual*. [...] D'altres vegades, [...] el vassall es declarava súbdit del senyor i es comprometia a ser-li en tota ocasió 'bo, fidel, lleial i útil'; per la seva banda, el senyor li prometia ajuda i protecció.

Aquesta cita és, penso, perfectament transferible a les relacions de caràcter espiritual que, calcades del model feudal, van cristal·litzar tot al llarg de l'Edat Mitjana per regular els contactes humans amb els intermediaris sobrenaturals i que, encara en l'actualitat, informen els rituals dels quals es nodreix l'anomenada *religió popular* típics dels santuaris catalans.

El lector pacient pot comprovar-ho per ell mateix agafant alguns goigs que guardi a casa seva. Normalment aquests, en la tornada, especifiquen els títols de què gaudeix la verge i que, entre altres, són: Senyora, Gran Senyora, Reina, Reina Imperial, Emperadora, Patrona, etcètera. Tots aquests títols de jerarquia i eminència sobre un determinat territori (que habitualment s'especifica) donen a la Mare de Déu els poders d'emparar o protegir, per ella mateixa, o intercedir i fer d'advocada prop de la divinitat (font darrera de tota autoritat) envers els fidels (o sia, els vassalls) que s'han posat sota llur protecció. Les potestats que hom acostuma a reconèixer a la Mare de Déu són nombroses i diversificades, però de forma sintètica podrien condensar-se en tres grans camps:

- a) la potestat de la Mare de Déu sobre les persones;
- b) la potestat de la Mare de Déu sobre el territori i els béns;
- c) la potestat de la Mare de Déu sobre els esdeveniments socials.

Sense aturar-nos ara a comentar les particularitats de cadascuna d'aquestes esferes, el que sí que cal assenyalar és la coincidència dels poders atribuïts a les autoritats terrenals i els atribuïts a les seves homònimes sobrenaturals. El pacte que assegurarà als fidels la protecció i socors de la Senyora celestial ha d'anar acompanyat d'una actitud d'absoluta submissió i confiança, que en els goigs es posa en relleu amb múltiples referències a la inferioritat humana. En contraposició, hom detalla i exalta el domini i els poders de la patrona. Però, a més, aquesta relació desigual es ritualitza en la prometença, els vots, els vots de poble, les processons penitencials, etcètera, amb cerimònies equivalents a la de l'homenatge feudal, on el contacte físic constituïa el símbol o signe de l'aliança. Pensem, només, en els actes que normalment es donen

al cambril de qualsevol santuari, en què el bes, tocament, genuflexió, refregaments diversos a la icona, constitueixen l'equivalent més o menys fidel de l'homenatge feudal.

En resum, doncs, els castells i monestirs, les dues pilastres bàsiques entorn de les quals va expandir-se el sistema feudal per la Catalunya Vella, normalment comptaven amb imatges de la Mare de Déu, que semblantment al senyor feudal de torn, tenia dret a l'homenatge i acatament dels seus súbdits i vassalls. Fou d'aquesta manera com els primers —monjos i nobles— intentaren i aconseguiren afermar el seu poder teocràtic mitjançant l'hàbil combinació del feudalisme terrenal amb el feudalisme espiritual.

Només un mot sobre els santuaris mariners. Al llarg de la costa, des de l'Ebre fins al Maresme, i des del Maresme fins al cap de Creus, hom troba un seguit de santuaris que centren al seu entorn la devoció marinera. A més de les informacions històriques o orals que així ho testimonien, els exvots mariners que hi ha (o hi ha hagut) als santuaris que he visitat del Remei (Torrentbò), la Misericòrdia (Canet de Mar), el Remei (Castell d'Aro), Bell-lloc (Sant Joan de Palamós), la Mare de Déu del Port (Llançà), etcètera, en són la millor prova.

Fins aquí, algunes informacions concretes. Independentment del lloc d'enclavament dels santuaris i independentment, també, de la seva major o menor adscripció a les cultures ramaderes de la muntanya, a les pageses de la plana o a les marineres de la costa, quan hom intenta captar en el seu conjunt l'origen històric dels santuaris es desprenen tot un seguit de constants que a tall de conclusió d'aquest apartat podrien formular-se així:

a) *Santuaris fundats entre el segle IX i el segle XIII.* Els santuaris d'aquesta primera època sorgeixen a redós de monestirs —abadies o priorats— benedictins, els quals, com és ben sabut, van jugar un paper de primer ordre en la repoblació de la Catalunya Vella. Semblantment, un tant per cent molt elevat d'aquests santuaris eren construïts prop de castells feudals i esdevenien o bé la capella dels castells o bé les antigues parròquies dels nuclis de repobladors dependents dels monestirs i d'aquests antics castells.

b) *Santuaris fundats entre el segle XIV i el segle XVI.* A partir del segle XIV, la relació dels santuaris amb el trinomi monestir-castell-antiga parròquia va debilitant-se i, en canvi, apareixen lligats als santuaris els noms de diferents cases pairals. La forma típica com es manifesta aquesta interdependència se centra, sovint, en la llegenda de la troballa. Els toros o bous que fan d'intermediaris en la invenció de les imatges acostumen a pertànyer a les pairalies que hom esmenta, algunes de les quals continuen existint en l'actualitat i estan enclavades prop dels santuaris respectius.

Una segona variant important d'aquest període que, no obstant, ja trobem dibuixada en segles anteriors, és la munió de capelles, ermites i santuaris que es construeixen en els llocs de trànsit, sobretot passos i colls de muntanya i encreuaments de camins transhumants (carreres i cabaneres), camins de bast, camins saliners o bé de comerç en general. Aquests santuaris eren, alhora i com hem vist, cases hospitalàries que servien d'alberg a viatgers, pelegrins i comerciants, i estaven normalment atesos per donats, dels quals també hem parlat.

c) *Santuaris fundats entre el segle XVII i el segle XIX.* Des del segle XVII, els orígens dels santuaris semblen associar-se a iniciatives personals de religiosos o laics que funden santuaris en compliment de vots personals. El segle XVII és, per altra banda, l'època en què proliferen els nombrosos santuaris que porten el nom de la Salut i del Remei. Aquesta tònica continuarà fins

al segle XIX, amb la particularitat de la cada vegada major incidència que els grans centres de religiositat mariana europeus —com ara Lourdes— tindran en la fundació dels nous santuaris marians de Catalunya.

Aquesta senzilla i potser incompleta tipificació històrica hauria d'inscriure's en una problemàtica més àmplia que permetés contextualitzar les inèrcies i mutacions dels processos històrics concrets amb els ritmes de la història general, del món eclesiàstic i del món patològic, aspectes fonamentals per explicar els períodes de gènesi, creixement o decadència dels santuaris catalans i europeus en general.

Deixem, però, aquests aspectes històrics i centrem-nos en els orígens llegendaris i mítics, que són els més divulgats per la tradició oral.

Llegendes i mites d'origen

L'estructura interna de moltes llegendes d'origen que, amb lleugeres variants, hom explica tant a la Catalunya Vella com a la Catalunya Nova sembla formar part d'una configuració constant en què el nucli narratiu bàsic és ben conegut: un pastor (adult o nen), o molt menys freqüentment una pastora o pastoreta, s'adona del comportament atípic d'un bou o d'un toro de la seva vacada, el qual, mitjançant bruels estranys, furgant o bé separant-se de la ramada, sembla enderiat en quelcom enigmàtic. El pastor, sorprès i intrigat, inicia una recerca tocant a la cova, arbre, font, roca o esbarzer on es troba l'inspirat animal i descobreix la imatge d'una Mare de Déu. En aquest moment s'obre una doble possibilitat: en el primer cas, el pastor agafa la imatge, la posa al sarró o bé l'embolica amb una manta i se'n va muntanya avall, al nucli de població més proper, on comunica a tot el poble, o bé a les persones més notables (batlle i rector), la notícia de la seva troballa. Quan aquests veuen la imatge (una nova subvariant és quan pel camí de baixada aquesta s'escapa del sarró i retorna al seu lloc d'origen, amb la consegüent confusió del pastor quan dona la notícia), decideixen erigir-li un ermitatge al mateix poble o bé la traslladen a l'església parroquial. En tots els casos, la imatge fuig i desapareix durant la nit i retorna al lloc original on fou trobada, per tant, tocant a la «seva» cova, arbre, font, roca o esbarzer. Aquest fet miraculós, que acostuma a repetir-se dues o tres vegades, és el signe més clar, i així és comprès en tots els casos, que la voluntat de la marededeu trobada és restar a l'emplaçament inicial i per això cal erigir-li una capella, ermita o santuari.

La segona variant es dona quan el pastor no s'emporta la imatge que ha trobat i avisa immediatament la resta d'habitants del poble, els quals acudeixen en processó al lloc de la troballa. Mentre estan discutint el lloc on caldrà fer l'edifici per guardar-la i venerar-la, aquesta mostra la seva voluntat mitjançant algun prodigi —una nevada miraculosa en ple estiu, un ruixat en temps assolellat, etcètera— d'un radi limitat i que indica el perímetre on caldrà edificar, segons la voluntat celestial, l'ermita o el santuari reclamat.

Fins aquí la narració estereotipada més corrent. Donat que fins ara ens hem mogut per les terres de la Catalunya Vella, l'exemplificació d'aquest capítol la realitzarem, sobretot, amb una mostra de santuaris de la Catalunya Nova i més concretament del Camp de Tarragona.

La invenció de les imatges al Camp de Tarragona: constants i variants. El corpus de les narracions tradicionals existents sobre la mostra dels santuaris marians del Camp de Tarragona

que des d'ara ens ocuparan pot ésser classificat en quatre categories diferents: *troballa*, *manifestació*, *aparició* i *rescat*, que presentaré per separat.

a) *Casos de troballa*. Aquesta primera categoria és la més nombrosa i s'aplica als següents santuaris: la Pineda (Vila-seca de Solcina), la Roca (Mont-roig), Paret delgada (la Selva del Camp), l'Abellera (Prades), la Riera (les Borges del Camp), el Roser (Vilallonga del Camp), el Roser (Vallmoll), les Virtuts (Alcover), Berà (Roda de Berà), el Camí (Cambrils), el Lledó (la Pobra de Mafumet) i el Lledó (Valls).

D'aquests dotze casos, els vuit primers són protagonitzats per pastors, intermediaris humans que descobreixen les imatges; un per mariners (Berà), i en els tres darrers (el Camí i els dos del Lledó), si bé hom parla de troballa, en cap moment s'especifica qui és l'intermediari que porta a terme la invenció. Per altra banda, i diferentment al que acostuma a ésser corrent a la Catalunya Vella, les narracions són poc explícites a l'hora de donar informacions entorn d'aquests protagonistes. Així, del buidatge dels goigs respectius n'obtenim el següent esquema:

<i>Troballa</i>	<i>Intermediari</i>	<i>Sexe</i>	<i>Edat</i>	<i>Qualitats</i>	<i>Motius que expliquen la troballa</i>
La Pineda	pastor	M	vaiet	-	-
La Roca	pastor	M	-	-	-
Paret delgada	pastor	M	-	-	-
L'Abellera	pastor	M	-	Humil devot, infeliç	-
La Riera	pastor	M	-	-	-
El Roser (Vilallonga)	pastor	M	-	-	Seguint un xai perdut
El Roser (Vallmoll)	pastor	M	-	-	-
Les Virtuts	pastor	M	-	-	Il·luminat pel cel
Berà	uns mariners	M	-	-	-
El Camí	-	-	-	-	-
El Lledó (la Pobra de Mafumet)	-	-	-	-	Grans resplendors
El Lledó (Valls)	-	-	-	-	-

Més endavant comentaré amb detall l'esquema precedent. Vegem ara la segona categoria de narracions.

b) *Casos de manifestació*. Un dels trets ja apareguts en l'esquema anterior —les grans resplendors celestials que en l'exemple del Lledó de la Pobra de Mafumet indiquen amb exactitud on cal cercar la imatge que «desitja ésser trobada»— esdevé, en els casos de manifestació pròpiament dita, la clau de volta de tota l'estructura narrativa. En efecte, els dos exemples més clars de manifestació que apareixen en el corpus (exceptuant el ja esmentat del Lledó, que s'en-

cavalca entre la primera i la segona categoria de variants) són els de Puigcerver (Alforja) i el Remei (Alcover).

En ambdós casos són, com ja he dit, les resplendors celestials que irradien les imatges perdudes o amagades les que revelen —en el cas de Puigcerver, a tot el poble d'Alforja, i en el del Remei, a un grup de pastors— l'emplaçament de la imatge miraculosa. Esquemàticament seria:

Manifestació	Receptors del missatge	Forma de manifestació	Hora
Puigcerver	Veïns d'Alforja	Grans resplendors	De nit
El Remei	Pastors	Grans resplendors	Al capvespre

c) *Casos d'aparició*. L'únic exemple del corpus en què hom postula sense vacil·lacions l'aparició de la Mare de Déu és en el cas de la Misericòrdia de Reus, malgrat que algunes versions del Remei d'Alcover permetrien incloure la llegenda de la invenció d'aquest santuari dins aquesta tercera categoria.

La tradició que hom conta entorn de la Misericòrdia és, contràriament a les indefinicions que caracteritzen els casos ja esmentats de troballa o de manifestació, la més ben documentada, car s'hi nota un interès explícit per detallar tots els incidents i fer-la, així, més veritable. Aturem-nos-hi un moment.

La versió més generalitzada de la llegenda relata que la Mare de Déu s'aparegué el dia 25 de setembre de l'any 1592 a una pastora anomenada Isabel Besora, filla de Joan, tintorer i teixidor, i de Caterina. La donzella, que estava pasturant unes ovelles d'un oncle seu en un prat dels afores de Reus propietat del pagès Pere Cochí, va veure com entre llums celestials se li apareixia la Verge, prop del torrent de Cal Sanç. La nena suplicà a la Verge misericòrdia per als veïns de Reus, que en aquells temps es veien delmats per la pesta, que feia estralls entre la població. La Verge digué a la pastoreta que el flagell desapareixeria de la vila si els Jurats reprenien l'oblidat costum de fer cremar una candela davant de la Mare de Déu. La nena ho comunicà als Jurats, els quals no li feren cas, i la mortaldat anà en augment. Per segona vegada, la Verge es tornà a aparèixer a Isabel, insistint en el que ja li havia dit, i en senyal d'aquesta segona aparició deixà l'empremta d'una rosa a la galta de la pastoreta. Aquesta vegada, els Jurats confiaren en el que aquella els deia i manaren fer cremar la candela exigida. Al cap de poc temps, el flagell de la pesta s'allunyà de Reus i la tranquil·litat s'emparà de nou de la ciutat.

d) *Casos de rescat*. Els exemples de rescat o alliberament de la nostra mostra són calcats del model italià de Loreto i, en aquest sentit, readaptats als Loretos, Llorets o Loritos catalans. El cas més típic —el Lloret de Renau— explica com el baró d'aquest poble va alliberar, en terres de moros, una imatge de la Mare de Déu que els infidels s'havien apropiat. Traslladada en vaixell fins a la costa catalana, el baró de Renau manà construir-li una ermita al revolt de dos torrents, on encara avui és venerada.

* * *

Independentment de si la invenció de les imatges se centra en la troballa, la manifestació, l'aparició o bé el rescat, la funció bàsica d'aquests relats és sempre la mateixa: l'erecció d'un nou santuari —un lloc sant— que segons explícita voluntat divina cal edificar en uns indrets molt determinats. Abans, però, d'encetar aquest tema, comentaré alguns aspectes dels esquemes anteriors que, de retruc, ens portaran a aquest darrer punt.

El primer que crida l'atenció quan hom observa les narracions en el seu conjunt és el clar predomini dels pastors (deu casos) com a intermediaris humans en la invenció de les imatges, i, en segon lloc, la desaparició o omissió sistemàtica en les esmentades narracions del Camp de Tarragona dels intermediaris animals —sobretot bous, braus o toros—, que són el complement indispensable a les contalles orals i escrites que hom troba per tota la Catalunya Vella i també en altres comarques de la Catalunya Nova.

Des del començament del cristianisme (i probablement des de força abans), la figura del pastor esdevé un intermediari privilegiat en la comunicació o diàleg amb el món sobrenatural. El pastor, segons W. A. Christian, caracteritzat normalment com una persona rústega i feréstega, és qui, i precisament pels trets esmentats, estableix una relació més directa i simbiòtica amb la natura verge. És el pastor —junt amb el llenyador, el carboner i altres possibles substituïts en aquesta lloable tasca de trobar marededeus perdudes— l'home que més freqüentment travessa els lliminars de la naturalesa coneguda i, per tant, domesticada i culturitzada, per penetrar en aquells indrets boscosos, allunyats i selvàtics, en una paraula, incontaminats i liminars, on el sagrat realitza sovint les seves manifestacions hierofàniques. Tanmateix, segons Stephen Sharbrough (esmentat per Christian), el bou, i més especialment el brau o toro, jugaria una funció semblant a la del pastor, però aplicada al món animal, car és, dins la categoria dels animals domèstics, el més salvatge de tots. No és estrany, per tant —i segons aquest autor—, que el toro sigui l'intermediari preferit per les forces sobrenaturals per manifestar-se amb tot el seu poder i establir els llocs sants, a mig camí entre un món i l'altre, i que esdevindran focus de salut, energia i virtut.

D'aquesta manera, dos éssers —el pastor i el toro—, un humà i l'altre animal, però que ocupen dins els seus respectius mons un paper semblant —una situació fronterera entre la natura i la cultura, o si es prefereix, entre la salvatgeria i la domesticitat—, passen a ésser peces d'un paradigma ecològic i simbòlic concret (a la mostra escollida només el primer, ja que el segon és sistemàticament omès) que s'arrodoneix amb la verificació dels indrets on, segons la tradició, han tingut lloc les hierofanies.

En efecte, l'enclavament de tots els santuaris esmentats està caracteritzat per un comú denominador que ja coneixem: el fet d'haver estat construïts lluny de poblat, o almenys, als afores dels límits habitats. Així, per exemple, hi ha un cert predomini de santuaris erigits en llocs encinglerats (Puigcerver, la Roca, l'Abellera, la Gràcia), al cim de turons (el Lledó de Valls, Montornès) o bé al peu d'una cresta de muntanya (el Remei). En altres casos, hom emfatitza el caire boscos del paratge (la Pineda i, més indirectament, Paret delgada, dins del municipi de la Selva), de pasturatge (la Misericòrdia), sense oblidar els situats en camins (el Camí) o en partions de propietat (Paret delgada). Àdhuc aquells altres situats prop de nuclis habitats (el Lledó de Valls, el Roser de Vallmoll, la Misericòrdia) estan tots localitzats extramurs, o sia, fora de les antigues muralles de les ciutats i viles respectives.

El caire privilegiat i en molts casos de talaia natural amb vasta panoràmica de què gaudeixen en la seva majoria els santuaris cal relacionar-lo, de nou, amb un seguit de constants que es repeteixen monòtonament en els mites d'origen. M'estic referint als desigs de la marededeu d'aparèixer-se al costat d'arbres, coves i roques o bé prop de fonts, rieres o rius. El següent esquema explicita aquests nous simbolismes:

Puigcerver	Imatge trobada dins el tronc d'una servera
La Pineda	Imatge trobada dalt d'un pi
El Lledó (Valls)	Imatge trobada dins la soca d'un lledoner
El Lledó (la Pobla de Mafumet)	Imatge trobada dins el brancatge o la soca d'un lledoner
El Camí	Imatge trobada dins el brancatge d'una palmera
La Roca	Imatge trobada sota d'una palmera

També en els exemples del Remei i l'Abellera la llegenda d'origen esmenta que les imatges foren trobades tocant a una alzina i dins un «grup d'alzines», respectivament.

Al simbolisme vegetal segueixen, en ordre d'importància, les troballes al costat de rius o fonts. Són els casos següents:

L'Abellera	Imatge trobada al costat d'una font
La Riera	Imatge trobada al costat d'una riera
El Roser (Vallmoll)	Imatge trobada al costat d'una font
La Misericòrdia	Apareguda prop d'un torrent
La Gràcia	Imatge trobada prop del riu Brugent
El Remei	Imatge que es manifesta (o troba) prop del riu Glorieta
Lloret (Renau)	Imatge traslladada al revolt de dos torrents

En darrer lloc, cal esmentar les troballes al costat de coves o roques, que en el corpus que ens ocupa han perdut importància enfront del model de la Catalunya Vella, on aquesta variant és la més rellevant:

La Roca	Imatge trobada damunt una roca marina
Les Virtuts	Imatge trobada a la «Roca de les Virtuts»
Berà	Imatge trobada damunt una roca marina
El Remei	Imatge que es manifesta (o troba) en una cova amagada per l'herbei

Que la importància d'aquests símbols vegetals, aqüífers, tel·lúrics i animals (l'Abellera) és quelcom estructural i no anecdòtic ho proven amb tota claredat els noms amb què, encara ara, són coneguts els diferents santuaris i les imatges que hostatgen: Puigcerver, la Pineda, el Lledó, el Roser, el Llorer, la Roca, la Riera... De l'altra gran categoria de denominacions —la Misericòrdia, la Gràcia, les Virtuts, el Remei— en parlarem més endavant, quan vegem algunes de les funcions salutíferes que hom espera dels santuaris.

Abans, però, d'iniciar aquest tema vull referir-me a una variant que apareix en cinc casos de la mostra i que ve a reforçar el que ja hem dit. L'exemple de Puigcerver pot servir-nos d'eix explicatiu. Quan els veïns d'Alforja s'adonaren de les resplendors que irradiava el bosc de Puigdaneres al capvespre, van enviar-hi tres emissaris a assabentar-se del que passava. Aquests tres homes es dirigiren al lloc assenyalat i, corpesos de meravella, van observar com unes resplendors celestials embolcallaven la muntanya d'enfront: el Puigcerver. Una vegada arribats al cim del Puigcerver, descobriren la imatge de la Verge entre el brancatge de la servera. Retornats tot seguit al poble, comunicaren als vilatans el prodigi que havien vist. Els veïns d'Alforja, l'endemà, van acudir en processó al Puigcerver, i després de venerar la imatge se l'endugueren en un tabernacle a un lloc més adient —planer i tocant a una font— on pensaven erigir-li una capella. La icona, però, els desaparegué de nit del lloc on havia estat col·locada i retornà al costat de la servera que l'havia hostatjat originàriament. Aquest fet es repetí tres vegades, amb la qual cosa quedà ben clar, i així fou comprès pels veïns d'Alforja, el desig de la marededeu de restar a l'indret feréstec i aïllat que de bon començament havia elegit.

Les variants de la Roca i del Lledó de Valls són molt semblants. En el primer cas, la imatge és portada a un hort —l'hort de la Mare de Déu—, mentre que en el segon, hom la trasllada, també en processó, a l'església parroquial. La desaparició i fugida subsegüents és idèntica en ambdós casos i no cal insistir-hi.

En canvi, les llegendes d'origen entorn de la Pineda i l'Abellera presenten la mateixa variant però protagonitzada pels pastors respectius, que en ambdós casos decideixen baixar amb la icona trobada. Mentre que en el primer cas —la Pineda— la imatge es fa fonedissa en el sarró del pastoret, en el segon —l'Abellera— el sarró que alberga la imatge es fa tan feixuc a mesura que el pastor s'acosta a la masia que aquest decideix retornar al bosc, amb l'alleugeriment immediat de la càrrega miraculosa.

Observeu, doncs, com en els cinc casos subjau una constatació semblant: l'oposició entre l'indret boscos, aïllat i liminar on ha tingut lloc la troballa i, per contrast, els indrets humanitzats —horts, masia o església parroquial— on hom intenta portar les imatges trobades amb el consegüent refús d'aquestes a ésser mudades.

La llegenda de la troballa: cristianització de cultes pagans?

Hom ha volgut veure en aquestes configuracions narratives tan semblants la cristianització de creences i cultes pagans entorn de les deesses mares i de les diferents divinitats femenines de la fecunditat, cultes que s'haurien donat arreu tal com han posat en relleu J. Przyluski i E. O. James. A Catalunya, Maties Delcor ha tractat el tema pel que fa a la Cerdanya; Xavier Fàbregas i William A Christian ho consideren vàlid per a tot el Principat, i Luis Maldonado analitza el model de manera més abstracta i general.

Vegem, breument, el desenvolupament de la hipòtesi tal com la planteja Maties Delcor, pel que fa als santuaris de la Cerdanya. Seguirem al peu de la lletra les argumentacions d'aquest autor, per a qui el culte cristià de la Mare de Déu pot tenir una prehistòria més o menys llunyana. En efecte, arreu d'Europa s'explica la llegenda d'una imatge trobada per un toro o per un altre animal. Aquestes llegendes justifiquen la majoria de les vegades un santuari o un pelegrinatge. Amb aquest fet hom pretén explicar, com ja hem vist, l'elecció per Déu d'un lloc deter-

minat, que esdevindrà així un lloc sagrat i sant. És possible i fins i tot probable, segons aquest autor, que aquest sigui el procediment mitjançant el qual hagi estat cristianitzat un determinat lloc de culte pagà. Podem constatar que, moltes vegades, els llocs de pelegrinatge se situen al redós d'una font i, afegim nosaltres, en estreta relació amb la xarxa fluvial catalana. Pel que fa a aquest tema, una gran quantitat de santuaris importants estan situats a les mateixes deus (o molt pròxims a aquestes), rierols i afluents que configuren i alimenten la pràctica totalitat de la xarxa fluvial catalana. A la qualitat d'aquestes aigües i a llur abundància —en aquest tema passa quelcom semblant al que succeeix amb la panoràmica—, les fonts de cada santuari són les més fresques, cristal·lines i bones que hom pugui somniar, cal afegir-hi la freqüent consideració de les seves virtuts medicinals, remeieres i miraculoses.

En efecte, continua Delcor, el culte a les fonts estava extraordinàriament arrelat i moltes d'aquestes estaven dedicades a Cíbele, considerada dins el paganisme com la mare dels déus i mare, també, de les deus. Les analogies entre aquesta divinitat —vinguda de Frígia i introduïda a Catalunya per les legions romanes— i la Mare de Déu són força notables. És sabut que el culte a Cíbele anava associat al d'Atis, infant que la deessa havia trobat i que havia mort i ressuscitat. Les semblances d'aquesta amb les representacions de la Verge amb l'infant (que també morí i ressuscità) ens porten a un tret comú d'ambdues: la percepció d'una deessa mare, la Magna Mater frígia, entorn de la qual giraven un conjunt de ritus de fertilitat i fecunditat, i la substitució d'aquesta per la Verge amb l'infant, que hauria agombolat al seu entorn els antics cultes dedicats a aquella. Comencem amb els ritus de fecunditat humans. Delcor assenyala que a la història dels miracles de la Mare de Déu de Núria, el seu autor, el doctor Francesc Marés, explica amb un cert to pintoresc un gran nombre de casos en què dones eixorques van obtenir, després de molts anys de casades, gràcies a la intercessió de la Verge de Núria «un fruit de benedició», segons l'expressió consagrada d'aquest autor. La campana i l'olla de Núria ens recorden, encara, aquesta tradició.

A més, però, del santuari de Núria esmentat, els ritus de fertilitat per combatre l'esterilitat són freqüents a altres centres de romiatge. Amades, en el volum *Costums i creences* del seu *Folklore de Catalunya*, assenyala un seguit de pràctiques, usos i devocions contra l'esterilitat femenina, car dintre la concepció tradicional entorn del tema, l'esterilitat es deu sempre a la muller, mai al marit. Segons el folklorista:

L'home primitiu veia en la pedra un valuós element per combatre l'esterilitat. Totes les roques i les pedres que per llur forma, color o altra circumstància se sortien del tipus corrent eren tingudes com a màgiques i comunicaven fecunditat, i les dones s'hi asseien o s'hi fregaven el ventre per assegurar l'obtenció d'una bona fillada.

Aquest tipus de pedres, normalment de formes fàl·liques, són conegudes amb el nom de *pedres rossoladores*. Així, segons Amades, prop del santuari de Bellmunt hi ha una roca aplanada i lleugerament inclinada. La donzella que, asseguda, llisca pedra avall abans de l'any haurà trobat marit, i la casada que fa el mateix serà mare dins del mateix espai de temps. Més freqüents, però, que les pedres rossoladores són les advocacions a les verges dels santuaris contra l'esterilitat i en general per a tot el procés que va dels prenys a l'infantament. Dels santuaris que he visitat tenen relació amb l'esterilitat o el part els següents: el Vilar, Farners, la Misericòrdia (Canet de Mar),

les Salines, el Tura, les Olletes (a Sant Privat d'en Bas), la Sagristia (Puigcerdà), la Salut de Sant Feliu de Pallerols, Mogrony, Núria, Bernui, la Fabregada, etcètera.

Antigament, i segons Amades, moltes de les imatges advocades per al part tenien una mida o cinta especial per afavorir les dones en aquest trànsit. Les mides solien ésser de seda de colors diferents i de la mateixa mida —d'aquí el nom— de l'alçada de la imatge; a un dels extrems hi portaven estampat el nom del santuari. Hom creia que, posades a la cintura de la partera o bé lligades a alguna altra part del cos, ajudaven a infantar. També eren emprades, com a mitjà profilàctic, en l'embaràs, sobretot si aquest es presentava feixuc o difícil.

Fins aquí la relació entre el santuari i la fertilitat humana. Hi ha, però, altres aspectes; probablement el més important seria el costum de les rogatives o pregàries per la pluja, necessària per al creixement dels esplets i sembrats, gairebé generalitzat fins fa pocs anys a tots els santuaris. Més endavant m'hi referiré amb detall.

És a partir d'aquests dos aspectes —els ritus de fecunditat humana i els ritus agraris— que giren entorn de la Mare de Déu els que suggereixen a Delcor el següent:

Les dones estèrils que demanen a certes mares de Déu de donar-los fills o el camperol que suplica a la Verge de fer ploure ens semblen perpetuar les dones i els homes del paganisme romà, o dels temps prehistòrics, els quals, per motius semblants, també invocaven les deesses mares. Però aquests indicis tots sols serien massa vagues per poder determinar amb precisió quina divinitat pagana podria haver substituït les nostres mares de Déu, si no observàvem la sorprenent persistència d'un toro vinculat a les llegendes d'invençió.

Ja hem dit quelcom sobre els toros, bous i braus de les llegendes i mites d'origen que ens ocupen. El que no hem assenyalat, però, és la relació del toro amb el culte a Cíbele. Aquest era un element clau en els ritus de la Magna Mater frígia, en els quals l'iniciat, ajocat en un fossar, rebia la sang d'un toro degollat sobre una solera enreixada, en un ritu purificador i catàrtic. A les llegendes cristianes, el brau deixa d'ésser instrument de salvació directe, però, en canvi, esdevé l'intermediari del qual se serveix la divinitat per introduir el culte de la Mare de Déu, culte de ressonàncies salutíferes. Així, segons Delcor, la presència persistent del toro sembla constituir un indici precís de l'antic culte a Cíbele als mateixos llocs on la Mare de Déu és venerada.

Aquest nou aspecte reforçaria, doncs, la configuració de reminiscències paganes segons la qual l'Església hauria assimilat i cristianitzat els «llocs sants» entorn de fonts, deus i rierols, on en èpoques reculades els primitius pobladors del país hi haurien practicat els seus cultes i ritus de fecunditat.

L'abundor d'aigües es correlaciona estretament amb la caça i la recol·lecció. A títol d'anècdota puc dir que un dels millors indicadors que he tingut en viatjar als diferents santuaris ha estat el rètol de «coto de caza»: començar a veure'l era el millor indici que seguia pel bon camí. Actualment és probable que algunes de les millors parades de senglar es trobin precisament a les proximitats dels santuaris, com he pogut constatar de forma gairebé monòtona en les xerrades mantingudes amb els informadors locals. També hi acostumen a haver conills i perdius entre la caça menor més corrent, i a l'alta muntanya, l'isard, la cabra muntesa i, excepcionalment, el gall fer.

Si els caçadors són assidus visitants dels santuaris —la qual cosa no vol dir que tinguin res a veure amb la vida d'aquests, al contrari, semblen gaudir de poques simpaties per part dels

devots, segons es desprèn de nombroses entrevistes—, també els buscadors o «caçadors» de bolets hi acudeixen a la primavera, i sobretot a la tardor, a recol·lectar rovellons, moixernons, carreretes, rossinyols, murgues, ous de reig, pinetells, etcètera, i les altres nombroses varietats de bolets comestibles que es troben pels boscos pròxims als santuaris. Altres varietats de recol·lecció que he trobat fins ara són: nombroses espècies de flors, herbes i arrels medicinals, maduixes silvestres i castanyes.

Aquests aspectes posen en relleu o, millor dit, reforcen les característiques que hem assenyalat dels santuaris com a llocs privilegiats, on la natura es mostra pròdiga dels seus beneficis. Però són aquests aspectes suficients per postular la continuïtat dels antics llocs de culte de la fertilitat i de la fecunditat amb els indrets d'enclavament actuals dels santuaris, tal com pretenen els diferents autors als quals ens referirem al començament d'aquest apartat?

En la meua opinió i sense negar la possible validesa d'aquesta hipòtesi —els símbols tel·lúrics, vegetals, animals i humans que formen part del model pagà i del cristià no permeten rebutjar-la si no és a contracor—, penso que cal cercar, a més d'elements simbòlics, altres dades fidedignes que només una recerca interdisciplinària, malauradament encara no encetada, ens pot aportar.

Resumint: penso, seguint Christian, que la ubicació, predominantment rural, de molts santuaris de Catalunya, deu haver estat una forma de fixació del culte cristià al propi terror obeint a un pla de conjunt de cristianització de l'antic *pagus* català. En aquest sentit, les llegendes de la invenció que acabem de veure no serien més que la traducció mítica i simbòlica d'un seguit de raons històriques, polítiques i socials en què caldrà aprofundir en alguna altra ocasió.

Els santuaris com a llocs de salut i virtut

Al llarg de les pàgines anteriors ha sorgit en diferents ocasions la consideració del santuari com a «lloc sant», indret sagrat d'on irradia energia, salut, poder i virtut. Jean Przyłuski, qui ha estudiat els cultes de les antigues civilitzacions envers les divinitats femenines de la fecunditat, les deesses mares, ha escrit el següent:

El lloc sant és un paisatge total. Això vol dir que presenta sintèticament, en un lloc escollit, els trets permanents d'un districte: pedres, aigües, arbres. Parcel·la limitada d'un terror, resumeix, defineix el país sencer reduït als seus elements fonamentals: les roques que són l'esquelet del sòl, les aigües que li donen fertilitat, els arbres que són la seva manifestació més grandiosa. [...] Quina és la significació religiosa d'aquest conjunt? La religió primitiva té en compte en primer lloc l'eficàcia, el poder. El *mana* és el principi de tota màgia, de tota religió. És aquesta força que el lloc sant acumula i manifesta al mateix temps. Aquesta força s'hi tradueix com un poder fecund, capaç de donar als homes la prosperitat, o sia, la satisfacció de llurs necessitats.

Aquesta cita és, penso, perfectament aplicable (malgrat que l'autor s'està referint als «llocs sants» de la prehistòria) als santuaris actuals. La primera part, o sia, el «lloc sant» s'encastra simbiòticament en el propi terror mitjançant símbols tel·lúrics, vegetals, aquífers, humans i animals, ja ha estat esbossat a les pàgines anteriors, per la qual cosa cal que ens centrem, ara, en el contingut de la segona part de la cita: l'energia, poder, eficàcia o *mana* que hom creu que es desprèn del lloc sant després d'haver-se produït la hierofania.

Les informacions que en aquesta direcció ens proporcionen els goigs poden ajudar-nos a centrar la temàtica. Un buidatge d'aquests permet tipificar en tres grans apartats, o tres grans esferes, les actuacions que hom espera de la intercessió de la Mare de Déu. Serien:

- a) La naturalesa i els seus estats disharmònics;
- b) la salut corporal;
- c) les crisis socials.

De forma general, val la pena observar que la vida humana, segons la concepció global que es desprèn dels goigs, apareix en una mena d'estat de desequilibri continuat, en el qual l'home és impotent o incapaç de posar remei als mals que l'abaten. Així, les afficcions, infortunis, adversitats, necessitats, dolences, mals, tristesa, desconhorts, etcètera, de què ens parlen els goigs han d'ésser resolts mitjançant l'ajut i la protecció sobrenatural que irradien, per una banda, els llocs sants, i més concretament, les imatges, que, fruit d'un procés de condensació simbòlica, estotgen la salut, la gràcia, el miracle, etcètera, capacitats que han donat nom a força santuaris i imatges marianes del Principat de Catalunya.

Aquesta oposició bàsica, susceptible d'enunciar-se, a grans trets, en el binomi malaltia/salut o bé desequilibri/harmonia (però que podria desdoblar-se en una gamma pràcticament indefinida de subopcions tenint en compte, només, les informacions dels goigs) es polaritza entorn del conjunt dels tres grans ítems enunciats. Vegem-los.

a) *La naturalesa i els seus estats disharmònics.* Sembla que des del segle XII hom instaura les primeres processons i peregrinacions a certs santuaris per demanar —«reclamar», en la terminologia actual dels informants— la pluja necessària per al creixement i germinació dels esplets i sembrats. Així s'inicia un costum, el de les rogatives o pregàries, pràcticament generalitzat i que ha perviscut fins a èpoques molt recents; deu o quinze anys és la data més freqüent que fixen els informadors locals en parlar de la seva desaparició. A més, però, de rogatives per la pluja, hi ha, o, millor dit, hi ha hagut, processons per conjurar les plagues dels camps (llagosta, cuques, formigues, etcètera), o bé pelegrinatges i resos col·lectius per allunyar tempestes, borrascades, pedregades i, a l'alta muntanya, allaus de neu. El tritlleig de les campanes dels santuaris i també de les esglésies parroquials era considerat un bon mitjà per contrarestar les forces desencadenades de la natura, inclosos els incendis. Em centraré bàsicament en les pregàries o rogatives per la pluja per ésser, amb molta diferència, la constant més freqüent.

Si bé algunes comunitats sembla que han disposat d'un calendari fix de rogatives (ho he trobat a la zona del Lluçanès), era molt més freqüent la modalitat segons la qual hom decidia efectuar el romiatge en el moment en què els esplets i conreus es començaven a veure amenaçats. Primavera i tardor, a les zones del pla, i estiu, a l'alta muntanya, són les èpoques en què segons els informadors locals eren més freqüents les rogatives.

L'assistència a les processons de rogatives ha tingut un caràcter més o menys obligatori segons èpoques i zones. Així, mentre que un tant per cent molt elevat dels informadors locals consideraven l'assistència i participació en aquestes pregàries comunitàries com un assumpte d'ordre moral i, per tant, no punible si hom se'n desentenia, en canvi, a les comunitats pròximes a la Seu d'Urgell o bé a Andorra la inassistència injustificada del cap de casa o del seu legítim representant a les rogatives era castigada pel comú amb la fixació d'una multa de caràcter sim-

bòlic, normalment amb cera. Així, els protagonistes del ritual esdevenien les cases de la comunitat representades pels seus legítims delegats.

El grau de ritualització de les rogatives era notable. De les nombroses descripcions que tinc al respecte en ressaltaré els següents elements. Els romeus o pelegrins eren acomiadats, a toc de campanes, per tots els membres de la comunitat que pels motius que fossin no hi podien assistir, en un lloc determinat, normalment als afores del poble. Allí començava un itinerari ritual que seguia sempre uns punts fixos (fonts, clarianes del bosc, encreuaments de camins, divisions territorials, etcètera) fins a arribar al santuari. La comitiva adoptava un ordre jeràrquic i formalitzat i era presidida pel rector, a qui acompanyaven les altres autoritats del poblet i els encarregats de portar la creu, les banderes i els pendons. Era costum realitzar part important del camí —algunes vegades molt dur, car segons m'han insistit, la processó de rogatives s'efectuava el dia programat vençant qualsevol inclemència del temps i fes fred o fes calor— resant el rosari, les lletanies, o bé cantant avemaries, himnes marians i els goigs. Tothom anava a peu i la cavalleria només era permesa al sacerdot si aquest ja era vell. Quan els romeus arribaven a la rodalia del santuari, hom feia tritllejar les campanes i, si aquest era important, el sacerdot custodi, revestit amb els ornaments litúrgics, els sortia a rebre, donant-los la benvinguda ritual. Tots junts es dirigien a l'església a «reclamar» l'aigua i la pluja que els faltava, amb pregàries i resos col·lectius. Els diversos actes —missa, benedicció solemne del terme, processons dins el marc del santuari, etcètera— tots eren fixats pel costum i la consuetud, i de caràcter estrictament religiós. Si el recorregut que separava el santuari del poble era relativament curt, hom tornava a dinar al mateix poble. Si això no era possible, hom es quedava al santuari a fer la berena familiar o col·lectiva, que consistia en el consum de productes senzills. Abans de marxar, tant en un cas com en l'altre, tots els romeus es dirigien de nou a l'església, on, segons les seves paraules, «deien adíós» a la Mare de Déu i li suplicaven amb noves pregàries i càntics l'ajut sobrenatural. El retorn, més informal que l'anada, continuava marcat per l'estructura fixa que havia tingut tota la jornada en conjunt.

En l'actualitat, les processons de rogatives ja no existeixen a cap dels santuaris que he visitat. L'excepció relativa la constitueixen dues manifestacions molt arrelades —la dels habitants del poble de Mollet (Alt Empordà), que van a «buscar la tramuntana» a Requesens, i la dels seus veïns de Sant Climent Sescebes, que van a «cercar la pluja» al Camp, santuari de Garrigue-lla—, però que barregen els elements específics de les rogatives amb els de la modalitat de «*vot de poble*», i àdhuc amb els elements de l'aplec. Amb tot, val la pena aturar-nos-hi un moment, car si bé l'antiga «processó de la tramuntana» de Figueres ja no es realitza, en canvi, el poble de Mollet acut cada any a Requesens el Dissabte de Pasqua amb aquesta finalitat.

Segons Lluís G. Constans, la processó de la tramuntana s'instituí al temps en què abundaven a l'Empordà els estanyols i aiguamoixos, que en temps de calda produïen gasos pestilents que infectaven els pobles. Per això demanaven la tramuntana, perquè eixugués aquells bassals infectes. El fet és que el 1612, després d'haver cessat una terrible epidèmia que per espai de dos anys va assolir la plana empordanesa, els figuerencs i molts altres pobles de la comarca iniciaren el famós romiatge a Requesens, que arribà a formar una de les tradicions més arrelades en el poble empordanès. Tenia lloc el primer diumenge de juny —en commemoració d'haver cessat aquell dia el contagi— i els dos dies següents. De Figueres hi anaven la Confraria de la Sang, la

clerecia parroquial, una representació del comú i molts veïns. Arribada la processó al santuari, el Sant Crist de la Sang era dipositat a l'església i es cantava la salve a la Verge. A entrada de fosc era encesa al carener de la muntanya una gran foguera, que era corresposta per altres que encenien alguns pobles de la rodalia de Figueres. Durant els actes religiosos es demanava a la Mare de Déu la benedicció dels camps i de les collites. Aquest típic romiatge fou suspès l'any 1868.

Un dels pobles que va continuar-ho, com dèiem, fou Mollet. Cada any, el Dissabte de Pasqua —pasqüetes—, els habitants de Mollet surten del poble a les sis del matí en processó, portant el santcrist gros, i es dirigeixen a Requesens. El dret a portar el santcrist s'obté en una subhasta pública realitzada el diumenge anterior. En sortir del poble, la processó puja per l'anomenada «terra llarga» i a l'últim revolt des d'on es veu la plana de l'Empordà, i abans de creuar la ribera que assenyalava la partició de les propietats del poble i les de Requesens —propietat particular—, es resa el rosari col·lectivament. Una vegada creuada la ribera, la comitiva penetra en el bosc, i a una font es canta la salve i s'esmorza. Des de la font ja es veu, de cara, el santuari. El darrer tram porta els pelegrins a l'església, on té lloc la visita a la marededeu i els actes religiosos, dels quals el més important és la missa de migdia. Després, hom prepara el menjar comunitari —el «rameu»— a base de mongetes, fideus, arròs i cansalada. De ranxo se'n preparen dues peïnes, una de picant, amb pebre, i l'altra sense, que són repartides entre tots els veïns. Després del dinar es fa gresca a la font de la Panadella i a la cantina, i a mitja tarda es reorganitza la processó que, ara de baixada, toma a parar ritualment a la font on s'ha esmorzat. Allí es canta, novament, una salve de comiat a la Mare de Déu i es berena. Hom travessa la ribera i es passa pel poble de Sant Climent, on els veïns esperen el pas de la processó. La cobla, llogada amb anterioritat, assenyalava l'arribada dels veïns al poble, on continua la festa, ara ja de caràcter profà, fins a la nit.

Hom m'assenyalava que a la processó de la tramuntana hi assisteix pràcticament tot el poble, sense distinció de classe, sexe o edat. Aquesta, per altra banda, es realitza sempre en el dia assenyalat, independentment del temps que faci. Hom recorda haver fet la processó de la tramuntana a bots i barrals o bé sota un sol de justícia.

Amb lleugeres variants a la descrita per a Mollet, els veïns del poble de Sant Climent acuden al santuari del Camp, dins del terme de Garriguella, a buscar-hi l'aigua, i són molts els santuaris tant de la Catalunya Vella com de la Nova en els quals fins no fa massa anys hom havia practicat activament aquest ritu fonamentalment agrari.

Les raons i motius que, segons els informadors locals, expliquen l'extinció d'aquesta modalitat fan referència, per una banda, al canvi de mentalitat —pèrdua de fe o debilitament d'aquesta— i, per l'altra, al poc interès que tenen els sacerdots actuals per aquest tipus de «folklore», i en fi, als avenços tècnics i el canvi sociocultural general.

b) *La salut corporal.* Un dels focus d'angoixa permanent de l'home de tots els temps és la seva preocupació per la salut corporal. Els goigs reflecteixen amb fidelitat aquest neguit, bo i parlant de malalties, dolences i afficcions, al mateix temps que atribueixen un poder miraculós a les imatges per a restablir l'harmonia corporal, o sia, la salut. Els exvots són, probablement, el millor exponent d'aquesta constant preocupació. La classificació dels motius que més freqüentment impulsen els fidels a formular una prometença són els següents:

- a) embarassos i parts difícils;
- b) intervencions quirúrgiques delicades de nens;
- c) malalties infantils. Sobresurten per la seva singular gravetat: el còlera, pulmonies, nefritis, lesions pulmonars, deformacions congènites de certes articulacions (mans, peus...), malalties de la vista, dels ossos, etcètera;
- d) accidents infantils provocats per la imprevisió de la criatura: nens atropellats per un carro o cotxe, caigudes mortals;
- e) el servei militar realitzat, sobretot abans, en punts geogràfics allunyats (Sàhara, Ifni, Canàries, Mallorca) o en circumstàncies desfavorables, com per exemple les revoltes del 1921 a l'Àfrica o durant la Guerra Civil espanyola;
- f) malalties de persones adultes: afeccions cardíagues, apendicitis, atacs intestinals, tètanus, malalties de la vista, així com trencadures o dislocacions de mans, cames, braços, dits, etcètera;
- g) intervencions quirúrgiques practicades a adults;
- h) accidents laborals que poden ésser provocats pel bestiar (vaques, cavalls, etcètera) o bé desgràcies ocorregudes en els llocs de treball com terreres, sínies, els camps;
- i) accidents de circulació soferts amb diferents vehicles: tartanes, cotxes, motos;
- j) catàstrofes col·lectives com incendis, descarrilaments de trens, la Guerra Civil del 36;
- k) altres motius no explicitats.

En qualsevol cas, la sensació d'impotència enfront d'una greu malaltia, d'un mateix, d'un fill o familiar; el xoc traumàtic produït per la notícia d'un accident sofert per un membre del propi grup familiar; el nerviosisme dels pares esperant el resultat d'una delicada operació practicada a un fill de pocs anys; l'aflicció i incertesa d'un marit davant les complicacions imprevistes que es presenten en el part de la seva esposa; el temor i la desconfiança del pagès jove abans d'emprendre viatge cap a terres llunyanes i estranyes per complir-hi el servei militar, i situacions perilloses de tipus laboral, bèl·lic, etcètera, constitueixen fets o circumstàncies crítiques que poden presentar-se en la vida quotidiana d'un individu i que amenacen greument la seva pròpia seguretat i la del seu grup familiar. El denominador comú de gairebé totes les situacions descrites és l'important paper que hi juga l'atzar i, per tant, la manca de control humà sobre aquestes. L'estat psicològic a què condueixen és sovint un carreró sense sortida caracteritzat per l'angoixa motivada per agents externs, concrets i palpables, però incontrolables.

L'individu que es troba en aquestes circumstàncies ha de combatre contra la seva inseguretat, temor o impotència, i una forma de combatre-ho és mitjançant la prometença. Aquesta és l'inici d'un intercanvi voluntari que un determinat individu proposa a un aliat sobrenatural. El compromís que es proposa té un caràcter condicional i pragmàtic, car el do que es promet és sempre condicionat a la recepció del favor demanat, en una mena de variant de les normes que regeixen les transaccions recíproques, centrades en el donar-rebre-tornar a donar.

És difícil postular l'existència d'un calendari per al compliment de prometençes, car malgrat que no era infreqüent satisfer-les en dies de romiatge col·lectiu, força gent podia despla-

çar-se fins al santuari pel seu compte, per la qual cosa les dates eren variables. La prometença, per altra banda, és voluntària, però una vegada feta, l'obligatorietat compulsiva afecta l'oferent. En aquesta direcció, hom conta, de manera força generalitzada, el cas de l'individu que després d'haver fet una prometença i haver rebut l'ajut sobrenatural, s'oblida o es desentén del pagament promès (l'exvot), amb la qual cosa es reproduïx la situació desfavorable que el va compel·lir a fer-la; només la satisfacció amb escriu del que fou promès inicialment el salva de la nova desgràcia.

Hom considera, normalment, que la prometença és «cosa de dones», i així ho afirmen taxativament nombrosos informadors locals, malgrat que no sempre els exvots ho facin palès. La dona, a més dels vots o promences que ofereix en benefici propi, pot «votar» els fills, el marit o altres familiars i parents, amb la qual cosa la satisfacció de la prometença esdevé un assumpte familiar, que tots els implicats han d'assumir. Els trets rituals implícits en la satisfacció de la prometença acostumen a adoptar aspectes penitencials i d'automortificació: anar a peu, descalç o de genollons són característiques pràcticament constants de la prometença tradicional.

Els diversos informadors locals, sobretot els capellans custodis dels santuaris, m'han contestat diferentment a la pregunta de l'actual vigència o desaparició del sistema de promences i vots. Per a uns, aquesta mena de manifestació religiosa ha perdut el caràcter generalitzat que fins fa poques dècades havia tingut. No hi han mancat, en aquest sentit, apreciacions personals, positives o negatives, sobre el fet esmentat. Uns segons m'han assenyalat la pervivència actual del costum recolzant les seves apreciacions en l'existència d'exvots moderns i sobretot dels ciris, llànties, llantions o poms de flors que ornamenten moltes imatges dels santuaris, conseqüència de promences i vots diversos. Finalment, tampoc són estranyes les afirmacions d'aquells que, bo i assenyalant el caràcter secret o semisecret de la prometença, consideren difícil determinar amb exactitud l'actual grau de vigència o desaparició d'aquesta mena d'expressió religiosa popular i tradicional.

En fi: la prometença o vot i llur compliment constitueix una estructura ritual en la qual els elements penitencials, compulsius i d'acció de gràcies formen un tot compacte que caldrà descriure i analitzar per copsar-ne el significat darrer. Sortosament, W. A. Christian ha posat ja algunes bases fermes per a l'anàlisi d'aquesta forma de religiositat íntima i personal.

c) *Les crisis socials.* Mentre que les dues primeres causes de crisi que hem vist són inherents a la mateixa naturalesa de les coses i, per tant, percebudes com a «naturals», el tercer aspecte pel qual hom demana protecció i ajut sobrenatural fa referència a les crisis socials, sobretot guerres, amb les seves seqüeles de fam, pesta, violència i mortaldat. Malgrat el caràcter eminentment social d'aquesta categoria de malvestats, en els goigs ocupen un lloc estructuralment semblant a les dues categories anteriors, car l'home es declara impotent per aturar-les, i d'aquí les seves súplices (o agraïments pels favors rebuts) als intermediaris divins, que, amb el seu poder sobrehumà, són vistos com els únics capaços de deslliurar-lo. Aquest tipus de fenòmens originen sovint els anomenats *vots de poble*. Per *vot de poble* o *vot de vila* s'entén aquella prometença solemne i pública que una determinada comunitat va fer en un moment crític de la seva història, quan, en veure's afligida per una desgràcia o malvestat, va decidir posar-se formalment sota la protecció de la imatge d'un santuari, bo i demanant-li ajut

per superar la crisi que els delmava. En remembrança de la protecció obtinguda, cada any, o bé cada dos (els casos més freqüents), el poble en qüestió pelegrina al santuari per agrair els favors rebuts i assegurar, així, la continuïtat de la protecció obtinguda.

Si bé els vots de poble acostumen a ésser específics de cada poble, en certs casos, més aviat excepcionals, són més d'un els pobles d'una mateixa parròquia, baronia, pabordia o batllia «votats» pel mateix dia i en el mateix santuari.

Els motius més freqüents que han impulsat en el passat històric —molts vots foren establerts al llarg del segle XVII concretament— a estatuir aquesta mena de contracte legal amb l'ésser sobrenatural protector del poble o vila són catàstrofes demogràfiques provocades per pestes, epidèmies, fams, guerres o setges. En canvi, diferentment a la modalitat a), són poc corrents els casos de vots motivats per sequeres i altres disfuncions de tipus natural o meteorològic.

Aquestes peregrinacions s'efectuen sempre en dates fixes, dates que acostumen a ésser festives a la localitat o localitats on es commemora el fet al·ludit. El caràcter d'aquests romiatges oscil·la entre la semiobligatorietat i l'obligatorietat, car semblantment al que passa amb les promences individuals, hom creu que si el poble votat trenca o oblida l'obligació contractual que l'uneix per sempre (només el bisbe pot dispensar de l'obligació contreta) amb el seu protector sobrenatural, tomarà a reparèixer la pesta, plaga o fam que va promoure l'establiment del vot comunitari.

El grau de ritualització d'aquestes visites col·lectives és elevat i similar al que atribuïem a les processons de rogatives ja descrites. No obstant això, si bé hom intenta, encara avui, reproduir l'estructura formal estratificada i jerarquitzada de la comunitat mitjançant la representació de les autoritats en els actes estrictament formals —missa, processons, càntics, etcètera—, al llarg dels anys aquestes jornades han anat incorporant elements festius o lúdics de tipus popular, laic i profà, que avui ja en formen part indissociable. En parlarem en tractar de l'aplec.

Altrament del que passa amb les processons de rogatives, el compliment de vots de pobles, si bé de forma més o menys desdibuixada (car, com hem dit, els aspectes més penitencials han estat bandejats progressivament), continuen tenint plena vigència en l'actualitat. Així, segueixen celebrant el «vot de poble», entre altres, els veïns de Blanes, que acuden al santuari del Vilar per Sant Rafael (darrer diumenge d'octubre); els de Sant Martí Vell, que ho fan als Àngels, el 2 de maig; Jafre acut a la Font Santa per Sant Sebastià, advocat contra la pesta; també els veïns d'Isona acuden a la Posa, en aquesta data; Llers té un vot a la Mare de Déu del Roure, actualment venerada a l'església parroquial, i el compleix a mitjans del mes de maig; els habitants d'Osor van al Coll el dilluns de la segona Pasqua, amb festa votada; els de Personada estan votats a la Mare de Déu del Camp contra les pedregades; els de la Pobla de Montornès, al santuari del Montornès, el dia de la Pigota (14 d'octubre), etcètera.

Cal constatar, doncs, el més que migrat interès que en els goigs ocupa la preocupació per la «salut espiritual» que el «pecat» o el «dimoni» pot desballestar. El tret comú que caracteritza totes les constants dibuixades és sempre el mateix: la situació de crisi que, ja sigui sota la forma de perturbació calendàrica (l'eixut i la secada), quotidiana (la salut corporal) o total (les crisis socials), esquartera la desitjable harmonia del transcurs de la vida en el ple sentit de la paraula. És en aquesta direcció que no em semblaria exagerat qualificar de *religió de crisi* una part important del que habitualment hom anomena *religiositat popular*. Aquesta religió de crisi

genera, o potser seria millor dir que ha generat, una intensa relació contractual entre l'home i els intermediaris divins en què els primers, mitjançant promences, vots de poble, etcètera, han procurat beneficiar-se de l'energia, la salut i la virtut que hom creu irradiades dels llocs sants i de les imatges que aquests hostatgen.

Els aplecs

Hem acabat l'apartat anterior parlant de religió de crisi, i si ens quedéssim aquí, la imatge de la religiositat popular i tradicional que gira entorn dels santuaris restaria desdibuixada i distorsionada. Si bé és cert que hom acut als santuaris per solucionar problemes i conflictes, també ho és que el santuari és el marc on se celebren trobades solemnes, festives i lúdiques, o sia, els aplecs.

El terme *aplec* és sinònim de festa, gala i festa major. En sentit restringit, el *dia de l'aplec* es refereix a la jornada en què el santuari celebra la seva festa major, a la qual acostumen a acudir grups de devots de totes les comunitats que pertanyen al seu radi d'influència.

L'assistència als aplecs actuals sembla motivada més per raons d'interacció social —dia de camp, de fraternitat i de trobada— que per motius d'ordre religiós, com seria el cas dels exemples abans esmentats. En efecte, hom m'ha assenyalat repetidament que moltes famílies que pràcticament no es veuen al llarg de l'any es troben el dia de l'aplec. Aquest fenomen és particularment evident en aquelles comarques que han sofert amb més intensitat el procés de despoblament. Aquest procés, com és ben sabut, ha allunyat famílies, parents, amics i coneguts, i l'aplec esdevé el marc idoni on reveure's i comunicar-se almenys un cop a l'any. El santuari, el dia de l'aplec, es converteix així en un centre acollidor on, segons els informadors locals, la germanor, l'hospitalitat i la relació social fan de pilastres de la vida comunitària que, sovint, fruit del procés de canvi, s'ha transformat, bo i perdent el seu caràcter de relació cara a cara.

Els aplecs se celebren en dates fixes, seguint un calendari festiu preestablert. Les èpoques de més profusió d'aplecs són la primavera i la tardor. Els dilluns de les dues pasqües inicien el cicle d'aplecs primaverals. Els santuaris de Lourdes (Arenys de Munt), els Munts, Bellmunt, el Catllar, Sagàs, Talló, les Ares i la immensa majoria dels santuaris de la Catalunya Nova celebren un aplec en aquestes dates. L'Ascensió continua el cicle (Farners i Puig-l'agulla), a més dels aplecs fixos que hom celebra al llarg del mes de maig, sobretot en els santuaris muntanyencs, com per exemple Montcorbau, Arboló, Santa Maria d'Esterri d'Àneu, Esplà, etcètera.

Juny i juliol són dos mesos fluixos en el calendari, car si exceptuem Finestres, que celebra la festa per la Trinitat, a finals de juny, i Montgarri, el 2 de juliol, no tenim més notícies d'aplecs estiuencs. La calor d'agost tampoc sembla massa favorable a la celebració de trobades col·lectives. No obstant, els santuaris dels Àngels (2 d'agost), Rocacorba (tercer diumenge d'agost) i les Salines (abans el darrer diumenge d'agost i ara el primer diumenge d'aquest mateix mes) preludeixen el dia probablement més carregat d'aplecs de tot l'any: el 8 de setembre, dia que pràcticament tots els santuaris amb marededeu trobada (i aquests són nombrosos) celebren la seva festa major. Entre molts altres, els aplecs de setembre són els de la Roca (Escart), els Arcs, la Gleva, el Mont, el Coll, l'Argimon, el Camp (Pessonada), Rocaprevera, la Salut de Pallerols, etcètera.

Aquesta profusió d'aplecs de tardor continua el mes d'octubre, car tots els santuaris del Remei honoren llur patrona pels volts del segon diumenge d'octubre, data de la festivitat en el calendari oficial litúrgic. Octubre, amb l'arribada dels primers freds, clou el cicle tardoral.

Els calendaris d'aplecs i romiatges han estat relacionats amb els cicles de cultiu de les diferents zones i amb els cicles ramaders, sobretot amb la transhumància. No obstant, els canvis que ambdós han experimentat en els dos darrers segles fan difícil establir les correlacions més o menys sistemàtiques que en altre temps havien tingut.

L'assistència a l'aplec, diferentment a les altres visites rituals, és plenament voluntària i només excepcionalment els informadors locals tradueixen la creença d'un cert grau d'obligatorietat compulsiva. Els protagonistes de la festa són, a més dels habitants dels santuaris (si n'hi ha), tots els grups de les diferents comunitats i pobles que amb caràcter de convidats hi assisteixen per homenatjar llur patró o patrona.

Els actes de l'aplec acostumen a tenir un caire solemne i massiu, malgrat que aquests aspectes depenen, és clar, de la importància del mateix aplec. Els aplecs dels grans santuaris són normalment presidits pel bisbe de la diòcesi, a qui acompanya una àmplia representació de sacerdots, fet que permet donar a les celebracions litúrgiques —misses solemnes celebrades i cantades, cant massiu de goigs i altres himnes, res de rosaris i novenes, etcètera— un to festiu i sumptuós. No obstant això, el grau de ritualització específica dels actes que se succeeixen en un dia d'aplec m'ha semblat dèbil, car, si bé aquests poden estar programats i estructurats de forma més o menys rígida, la gent s'hi mou, o almenys així m'ha semblat percebre-ho, amb un grau elevat d'independència, fent el que més els convé en cada moment.

Els dies d'aplec, en un altre sentit, han estat generadors de costums, tradicions i manifestacions populars diverses. El primer lloc sobresurten les rifes i subhastes com un dels mitjans tradicionals per recollir els diners necessaris per pagar part de les despeses de la festa. Visitant els diferents santuaris m'han parlat de rifes i subhastes d'ous, de xais, de tortells i de rosques que es continuen realitzant en l'actualitat. Entre altres, caldria esmentar els exemples del Remei a Castell d'Aro, Bellmunt, Cabrera, el Remei de Creixenturri, les Salines, Puig de França, Santa Maria d'Esterrí d'Àneu, etcètera. En segon terme, cal esmentar els costums gastronòmics relacionats amb l'aplec. En aquest sentit, són freqüents els àpats típics que hom celebra als diversos santuaris, que poden anar des del típic ranxo comunitari, fins a arrossades, costellades, caragolades, més o menys col·lectives, més o menys familiars, però que en tot cas es desenrotllen sempre en un clima de germanor i solidaritat al qual no és aliè el consum abundós de vi. Recordo que un vell informador de la Vall d'Aran em deia que el vi té, el dia de l'aplec, probablement més devots que la mateixa Mare de Déu, i amb altres paraules el mateix m'han dit en altres indrets. Tampoc van faltar els informadors locals que, en ésser preguntats pel dia de l'aplec, van començar (i acabar) parlant-me de les costellades o arrossades al bosc i l'alegria derivada del xampany i el vi, oblidant qualsevol altra mena de referència.

Són també nombrosos els aplecs que conserven el costum del pa beneït, les ofrenes, les berenes o les caritats, noms diversos que designen amb lleugeres variants la tradició d'oferir als romeus alguns productes alimentaris, com per exemple pa, vi i formatge, i més modernament cafè o *carajillo*. Aquest costum sembla estar relacionat amb una regulació social del consum, que antigament hom hauria practicat fent caritat als pobres i desvalguts que com a romeus s'acollien

a l'hospitalitat dels santuaris els dies de festa. Carrànima, Montgarri, la Posa, Canòlic, la Roca (Escart), o sia, sobretot els santuaris de muntanya, han conservat aquesta tradició.

Un tercer aspecte que cal remarcar és el dels balls i danses típics. Malgrat que aquest apartat ha sofert al llarg dels temps variacions importants —els informadors locals ho atribueixen al fet que força sacerdots no permetien dansar dins els límits dels santuaris per considerar-ho quelcom pecaminós—, hi ha, encara, balls i danses específics dels dies d'aplec, sobretot al Pirineu. El ballet de Talló, que hom balla al santuari; l'esquerrana i el ball pla que es ballen a Santa Maria d'Esterra; el ball de la Mare de Déu del Puig de França, a la Catalunya Vella, junt amb els nombrosos balls de la Mare de Déu de la Catalunya Nova, en són un testimoni. Complementàriament hom manifesta un enorme interès per la «música», la música del ball. Els santuaris modestos es conformaven i es conformen amb un acordionista que, enfilat normalment en un arbre, amenitzava el ball, mentre que els més poderosos llogaven una cobla. En tots els casos els informadors locals han insistit que el ball —si n'hi havia— era l'*agarrao*. Actualment, ja sigui amb orquestra, ja sigui amb sistemes megafònics, la sardana hi ocupa un lloc privilegiat.

Per acabar, cal fer esment de tot un seguit de costums i tradicions —benedicció dels boixos, ofrenes florals, jocs i passatemps diversos, etcètera— que, segons sembla, tenien un paper important en l'establiment de futures aliances matrimonials, *lligar tractes*, en la terminologia dels informadors vells.

Tota aquesta estructura lúdica i festiva ha rebut, en els darrers cinc o deu anys, una forta empenta, fet que representa un clar procés ascendent i de revitalització dels aplecs tradicionals. Entre els motius que expliquen el fenomen cal cercar aquells que fan referència al despoblament de les zones rurals, fenomen que ha actuat, paradoxalment, com un revulsiu per fomentar el retrobament dels emigrants uns dies concrets a l'any: els dies de l'aplec. Un segon aspecte que cal no oblidar és el suport per part de nombrosos grups excursionistes i sobretot ecologistes (especialment actius són, en aquest sentit, els membres de la SAM de Tremp), els quals acudeixen massivament als aplecs tradicionals de la regió. Aquest fet, força generalitzat, però, no ens ha de fer perdre de vista quelcom que en altres zones molt deprimides o despoblades és obvi: que els aplecs han minvat o desaparegut en els darrers anys.

Fins aquí els aplecs en general. No obstant, la visita als santuaris permet descobrir una àmplia tipologia d'aplec. Hi ha, entre altres, aplecs de pastors, pescadors i pagesos; aplecs de carrers, barris o parròquies de viles grans; aplecs d'orfeons, de cors, de colles sardanistes, de centres excursionistes, i recentment de grups ecologistes; aplecs de penyes ciclistes o taurines; aplecs infantils, aplecs de jubilats; aplecs de malalts i de «brancaillers», etcètera, en una variada mostra de grups i subgrups, organitzacions formals i informals, etcètera, susceptibles d'ésser tractades i classificades a partir de criteris professionals, lúdics, territorials, per edat i sexe, en els quals caldrà també aprofundir.

Els aspectes organitzatius en la vida dels santuaris

Una part d'aquest escrit s'ha dedicat a mostrar de quina manera els santuaris són centres d'interacció social als quals la gent acut amb diverses intencions i finalitats. Perquè això sigui possible, cal que existeixin institucions relacionades amb aquests centres que permetin llur organització interna. Aquest és el tema que ara encetaré.

Les formes organitzatives tradicionals que hom troba en els santuaris adopten diverses modalitats que varien força en llur complexitat. La característica comuna de moltes d'aquestes, independentment de la complexitat, es troba en el fet d'ésser organitzacions regulades pel costum i, freqüentment, també específiques de l'àmbit religiós.

Cal parlar, en primer lloc, dels guardes i encarregats tradicionals dels santuaris, bo i distingint dins aquesta categoria els religiosos dels laics. En parlar dels aspectes històrics dels santuaris, assenyalàvem que almenys fins als segles XIII-XIV molts d'aquests havien sorgit a redós de monestirs, priorats, abadies i canòniques, i, per tant, la vida del santuari estava estretament lligada a la vida de la comunitat monàstica que el regia. En l'actualitat, exceptuant compradíssims casos, com poden ésser Montserrat, el Collell, la Gleva, o la Serra (Montblanc), les comunitats de religiosos o religioses han desaparegut, i el més freqüent és que el santuari estigui regit per un sacerdot, que viu dins el recinte del santuari si aquest és important, i fora, és a dir, a la parròquia a la qual pertany administrativament el santuari, si aquest és més modest. En el primer cas, ja hem vist el caràcter d'empresa familiar que poden adoptar.

Entre aquests, que acostumen a estar oberts tot l'any, i aquells altres que són visitats un cop a l'any, el dia de l'aplec, pel sacerdot que se n'encarrega, el qual hi diu la missa i se'n va, hi ha, evidentment, tota una escala decreixent en la qual trobem santuaris oberts els caps de setmana, santuaris oberts de dia però no de nit, santuaris oberts només uns mesos de l'any o un mes estrictament, fins a aquells altres permanentment tancats, mig enrunats, o enrunats del tot.

A més dels custodis eclesiàstics, són encara nombrosos els santuaris que compten amb ermitans, masovers, hostalers, encarregats o guardes. També les obligacions i deures d'aquests són molt variades i oscil·len des de guardar la clau o encarregar-se de la neteja, fins a altres càrregues molt més complexes com són la conservació dels edificis i prendre determinacions relativament importants quan convé. El primer dret de què gaudeixen és el d'habitatge gratuït per a ells i la seva família, dret que normalment s'estén a la possibilitat de conrear la terra o els camps amb què compta el santuari, abans a parts de fruits i ara gratuïtament. Un segon dret típic d'aquests ha estat —ja en queden pocs que el practiquin— el de les captes, o sia, la possibilitat de «demandar caritat», bé en espècies o bé en diners, per tota l'àrea d'influència del santuari i en nom de la Mare de Déu o del sant de què es tracta. Un darrer aspecte que ajuda a tirar avant les sovint modestes economies de les famílies d'ermitans o masovers és el tant per cent que alguns d'aquests tenen per la venda de records, o bé la possibilitat de preparar algun dinar o berenar pel seu compte.

Ben altrament d'aquests encarregats, diríem fixos, siguin religiosos o laics, l'organització dels santuaris sovint es recolza en agrupacions d'individus, que reben els noms d'*obriers*, *administradors*, *pabordes*, *priors*, *majorals*, *confreres*, etcètera, segons les zones, i que s'agrupen formalment mitjançant patronats, obrieres, juntes, confraries, etcètera, que constitueixen una rica mostra d'institucions jurídiques regulades pel costum.

D'aquest conjunt d'institucions en depèn, sovint, el funcionament del santuari, sobretot en aquelles ocasions que, com els aplecs, ultrapassen les possibilitats organitzatives del sacerdot custodi, i és llavors quan es posa en relleu la utilitat d'aquestes institucions jurídiques i parajurídiques que, des de molt antic, han constituït una base ferma perquè els santuaris siguin el que són: centres d'interacció social i centres d'interacció simbòlica, punt amb el qual conclourem aquestes pàgines.

Les imatges: a manera de conclusió

Al començament del treball etnogràfic vaig interessar-me molt poc pels aspectes relacionats amb les icones i les imatges, car em guiava pel prejudici acadèmic segons el qual el valor de la imatge és el seu valor artístic. Seguint amb aquest plantejament, considerava que el tema de les imatges pertocava als nombrosos especialistes en la història de l'art més que no pas a mi.

No obstant, el fet d'entrar en contacte amb els informadors locals ben aviat em va fer canviar d'opinió. En primer lloc, observava l'interès d'aquests per parlar-me de la «seva» imatge, àdhuc en el supòsit que jo en fes cas omís. Per a aquests, no era tant l'espai sagrat del santuari el que gaudia d'efluvis magicoenergètics, sinó més aviat la imatge, la icona, el que condensava tota la virtut i el poder sobrenatural en un procés que podríem denominar de condensació simbòlica. En efecte, segons la percepció popular, són les imatges les que gaudeixen, en paraules dels informadors locals, de «gràcia», «virtut» i «favor».

És també amb la imatge, amb la icona, amb qui hom estableix tot un codi comunicatiu que es recolza en signes i símbols lingüístics o bé corporals que formen part d'una estructura complexa en la qual ara no entraré. Voldria assenyalar, només, com en la meua opinió els vots, els exvots, les ofrenes, les flors, els ciris i llantions, l'encàrrec de misses, les almoines i, més antigament, les donacions de terres en testament al santuari no són, presos des d'aquesta perspectiva, sinó elements concrets i rituals d'un intercanvi simbòlic generalitzat. Els fidels —un dels pols de la diada que interactua— ofereixen a l'ésser diví els seus dons i, a canvi, li demanen, també en el llenguatge formalitzat i ritualitzat del culte (misses; res del mes de Maria, de novenes, de rosaris; càntic d'himnes, goigs, etcètera), la seva protecció i indulgència. Aquesta protecció i generositat es mesura per la quantitat i qualitat dels favors rebuts, en una mena de «dono perquè em donis» no massa allunyant de les estructures de l'intercanvi econòmic i, no cal dir-ho, de l'intercanvi simbòlic.

Amb els segles, aquest diàleg, aquesta interacció, ha anat canviant de signe. Enfront del hieratisme de les primeres imatges del període romànic, hieratisme que evidentment dificultava l'acostament directe del devot a la icona, les imatges es van humanitzant i sofreixen un procés d'antropomorfisme, que en la meua opinió no és més que un intent d'aconseguir un diàleg més directe, íntim i «personal». Així, hom comença per atribuir desigs específics a les icones —recordeu les fugides miraculoses de les imatges quan aquestes han estat canviades de lloc contra la seva voluntat—, a continuació hom els atribueix sentiments tan humans com la tristesa (les imatges de les quals es diu que han plorat) o l'alegria (aquelles que, per contra, hom afirma que han rigut) i, en fi, tota una gamma d'altres sentiments que s'han reflectit en suors, moviments d'ulls, vermellor de cara, etcètera, de caràcter miraculós. Aquest procés progressiu d'humanit-

zació de les icones no està en absolut deslligat del costum d'enjoiar-les, canviar-les i vestir-les, tema que caldria veure amb tot deteniment.

Semblantment, a mesura que avança aquest procés d'acostament del poble amb la icona, augmenta el sentiment de pertinença respecte a aquest. Malgrat ésser anecdòtic, penso que és significatiu el fet que quan he anat pels pobles i els he explicat què estava fent, alguns informadors locals han restat decebuts: pensaven que m'interessava exclusivament per la seva imatge, pel seu santuari. En veure que no era així, i que després d'estar amb ells i veure el seu santuari me n'aniria a veure'n d'altres, els omplia d'una mena de sentiment de commiseració cap a mi, car consideraven —o almenys així em va semblar percebre-ho— que si havia vist el seu santuari i la seva imatge ja ho havia vist tot.

Aquest sentiment de pertinença o possessió, del qual no són aliens nombrosos conflictes de propietats entre pobles, estaments, etcètera, no es fonamenta tant —aquí un altre prejudici que vaig perdre— en el valor artisticopecuniari de les imatges (en tot cas aquest és un valor afegit) com en el poder que com a símbol-talismà la icona ancestral posseeix per ella mateixa i per a la comunitat que n'és propietària.

La dualitat de concepcions —l'artística i la simbòlica— que hi ha entorn de les imatges ha provocat els darrers anys unes fortes tensions entre els organismes artístics d'alguns bisbats i els pobles o comunitats on es troben les imatges. Els primers, segons diuen (malgrat que als pobles ningú no ho cregui) per evitar robatoris, han realitzat veritables ràtzies per les esglésies dels pobles, ermites i santuaris, amb la finalitat de traslladar les talles de valor artístic als museus diocesans. La resposta, tràgica, de la gent dels pobles no ha trigat a donar-se: senzillament, i això alguns ho expliquen amb llàgrimes als ulls, s'ha negat a tomar al lloc sagrat, on seguint els preceptes ancestrals havien venerat la seva imatge. Desapareguda aquesta, fa la impressió que se'ls ha esfondrat l'estructura profunda del seu diàleg amb el món sobrenatural, car els santuaris —com he intentat mostrar al llarg d'aquestes pàgines— són els centres privilegiats que posen en contacte el món humà i el món diví.

Bibliografia

- AMADES, Joan: *Folklore de Catalunya* (tercer volum: *Costums i creences*), Selecta. Barcelona, 1969.
- BEGUER PINYOL, Manuel: *Tortosa mariana*: Impremta Algueró i Baiges. Tortosa.
- BENSA, Alban: *Les Saints guérisseurs du Perche-Gouet. Espace symbolique du Bocage*. París, 1978. Institut d'Ethnologie. Musée de l'Homme.
- BLASI I VALLESPINOSA, F.: *Santuaries marians de la diòcesi de Tarragona*. Revista del Centre de Lectura. Reus, 1933.
- CAMÓS, Narciso: *Jardín de María, plantado en el principado de Cataluña*. Editorial Orbis. Barcelona, 1949.
- COMBALIA I PRATS, Josep M.: «La religió popular a les comarques tarragonines: els goigs». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 1. Tarragona, 1982.
- CONGRÉS DE CULTURA CATALANA. *Bibliografia catalana religiosa (1939–1976)*, (a cura de RICARD CABRÉ I ROIGÉ). Congrés de Cultura Catalana, Valls, 1977.
- CONSTANS, Lluís G.: *Girona, bisbat marià. Història, art, pietat, folklore*. Tallers d'Indústries Gràfiques. Barcelona, 1954.
- CHRISTIAN, William A.: «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días». *Temas de Antropología Española* (Ed. Carmelo LISÓN), Akal. Madrid, 1976.
- *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Tecnos. Madrid, 1978.
- *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton University Press. Princeton, Nova Jersey, 1981.
- CHRISTIAN, William A.; Stephen Gale and Say Wylie: *An Introduction to the Ecology of Shrines in Spain*. Working Papers of The Center for Research on Social Organization. University of Michigan, 1970.
- DEBER (EL). SEMANARIO CATÓLICO DE OLOT. *Ramellet a Maria Immaculada en son any jubilar 1904-1905*. Impremta Joan Bonet. Olot, 1905.
- DELCOR, Maties: *Les verges romàniques de la Cerdanya i el Conflent*. Rafael Dalmau Editor. Barcelona, 1970.
- FÀBREGA GRAU, Àngel: *Santuaries marianos de Barcelona. Historia, leyenda, folklore*. Editorial La Hormiga de Oro. Barcelona, 1954.
- FÀBREGAS, Xavier: *Tradicions, mites i creences dels catalans. La pervivència de la Catalunya ancestral*. Edicions 62. Barcelona, 1979.
- JAMES, E. O.: *Le culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des religions*. Payot. París, 1960.
- JULIANO, Dolors: «Anàlisi estructural d'un sistema de romiatges al Vallès». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 2, novembre 1980.
- MALDONADO, Luis: *Religiosidad popular: nostalgia de lo mágico*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1975.
- *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Col. de Bolsillo, núm. 46. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979.
- NOGUERA I MASSA, Antoni: *Les marededeus romàniques de les terres gironines*. Artestudi: art romànic, núm. 5. Barcelona, 1977.

- PI I TRAMUNT, Daniel: *Santuaris muntanyencs de la Garrotxa*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981.
- PIÑUEL, José Luis: «Un análisis de contenido de devociones populares». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS.), núm. 3, julio-septiembre. Madrid, 1978.
- PLA CARGOL, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses*. Dalmau Carles, Pla. SA Editores. Gerona-Madrid, 1971.
- PLADEVALL, Antoni; Català Roca, F.: *Els monestirs catalans*. Edicions Destino. Barcelona, 1978.
- PRAT, Joan: «El ex-voto: Un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña». *Ethnica*, núm. 4. Barcelona, 1972.
- «Informe de la investigació sobre els santuaris marians a Catalunya». *Congrés de Cultura Tradicional i Popular*. Barcelona, desembre de 1981.
- «Els santuaris marians al Camp de Tarragona: algunes hipòtesis de treball». *Universitas Tarraconensis*. Tarragona, 1981-1982.
- *Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía*.
- PRZYLUSKI, Jean: *La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*. Payot. París, 1950.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S.; VÁZQUEZ SOTO, J. M.: *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. Argantonio. Ediciones Andaluzas. Sevilla, 1980.
- TURNER, Victor and TURNER, Edith: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press. Nova York, 1978.

El món de les sectes

El context d'aparició de les sectes: contracultura i secularització

Al llarg dels anys seixanta es produeix el fenomen conegut com a *contracultura*, moviment de rebel·lió juvenil contra els valors socials hegemònics. El llibre clàssic de Theodore Roszak (1970) *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil* dissenya, de manera àmplia, els canvis socials que es produïen, l'aparició d'una nova sensibilitat cultural, les lluites generacionals causades pel desencantament que els joves sentien per un tipus de societat cada vegada més tecnocràtica i sofisticada i, davant de tot això, la recerca d'alternatives que la mateixa insatisfacció pel present originava i estimulava.

D'aquí ve, segons Roszak, l'interès progressiu pels misticismes orientals, per les drogues psicodèliques i per les experiències de vida comunitària, aspectes que, conjuntament amb el gust per allò que és eclèctic, l'interès per l'ocultisme i la màgia, el descobriment de la tradició tântrica i del llibre sagrat del *Kamasutra*, etcètera, constituïen alguns dels grans eixos de la nova constel·lació que la contracultura dels anys seixanta va emprar com una alternativa a la tecnocràcia dominant.

Segons Bellah (1976), l'expansió del capital en l'economia dels Estats Units de després de la Segona Guerra Mundial no va significar una millora de les relacions socials, psicològiques o afectives. Els disturbis dels primers anys seixanta als campus d'Amèrica (i a Europa, amb la revolta paradigmàtica del maig francès del 68) van ser durs i violents, i, per primera vegada, les masses juvenils manifestaven el seu rebuig envers l'American Way of Life. Els mateixos joves discutien obertament la legitimitat de les grans institucions socials com el govern, l'educació, les esglésies, la família i els negocis. Aquesta legitimitat —fonamentada en les dues grans pilastres de la religió bíblica i de l'utilitarisme individual— era qüestionada per la *generació del carrer*, hereva dels *beat*. En efecte, ja els membres de la generació *beat* —integrada per J. Kerouac, W. Burroughs, G. Corso i A. Ginsberg, entre d'altres— s'oposaven a la «mecanització de les ànimes», segons paraules del mateix Ginsberg (Bevilacqua 1996, p. 8).

Els *beat*, etimològicament «els colpejats» o «els vençuts», se situaven fora dels esquemes tradicionals i practicaven un cert vagareig vital, defensant sense embuts la seva afeció per l'alcohol, les drogues i tota mena d'estimulants com a mitjans privilegiats per aconseguir una ampliació de la consciència. *On the road* (1957) i *Dharma Bums* (1958; trad. catalana: *Els pòtols místics*, 1967), dos dels millors llibres de Kerouac, tradueixen de manera perfecta aquesta nova sensibilitat. Per la seva banda, Timothy Leary, professor a Harvard i acomiadat per les seves idees i experiències col·lectives amb l'àcid lisèrgic (LSD), va formular les primeres reflexions teòriques, en les quals combinava la psicodèlia amb la filosofia oriental i el misticisme extàtic. Tant Leary com Richard Alpert interpretaven aquestes experiències psicodèliques en termes religiosos. En una línia semblant, altres ideòlegs de la contracultura com Alan Watts descobrien el budisme zen, una sofisticada filosofia de la revelació, i també el budisme Mahayana, el taoisme, l'hinduisme i el sufisme.

Resumint: els *beat* van aportar a la contracultura una herència que va ser compartida i eixemplada pel moviment *hippy* i que integrava els elements següents: el pacifisme, el rebuig a la guerra i l'oposició a la indústria militar; la difusió de la consciència ecologista; la liberalització espiritual i sexual i el suport a les reivindicacions del col·lectiu gai i també als moviments negre i feminista; la lluita per la despenalització de l'ús de la marihuana i altres drogues, i el respecte per la terra —la *mare terra* del moviment *hippy*— i pels pobles i les cultures indígenes (Bevilacqua 1996).

A més, hom privilegiava l'artesania i l'agricultura enfront dels negocis i de la indústria, i es valoraven especialment les formes de sociabilitat comunal i cara a cara, alhora que hom rebutjava el tipus clàssic de família, el matrimoni i les altres relacions socials convencionals. Si al que ja s'ha dit hi afegim el vegetarianisme, el redescobriment del cos, les llargues hores dedicades a la meditació i a la música i l'ideal d'una vida senzilla, tindrem un esquema relativament complet de la crisi de valors i de significats de tota mena —socials, polítics, culturals i religiosos— que de manera explícita i implícita estan canalitzats per allò que anomenem *contracultura*.

Des d'una perspectiva complementària, hom pot relacionar aquesta crisi de significats amb un altre tipus de canvi —el del paper de la religió en el si de les societats modernes urbano-industrials— que des de la reflexió sociològica dels anys setanta ha rebut el nom genèric de *secularització*. Karel Dobbelaere (1981), un bon especialista en el tema, assenyala que la secularització seria un símptoma de l'emancipació progressiva de la societat civil respecte de la influència eclesiàstica, per part de les societats modernes, d'aquella concepció sagrada del cosmos i de la vida que caracteritza la cosmovisió de les societats tradicionals. Per la seva banda, Joan Estruch, un dels nostres millors especialistes en la sociologia de la religió, és contundent en aquest sentit: «En contra d'allò que afirmen els apòstols i militants de la secularització, la meua tesi és que qualsevol desencantament del món comporta i implica a la vegada l'emergència de noves formes de reencantament. Que la religió no desapareix, sinó que es transforma. Que la nostra és una època de crisi religiosa, però crisi en el sentit que s'està produint una metamorfosi de la religió, i no en el sentit de la seva abolicció» (Estruch 1994, p. 278–279, traduït del castellà).

En efecte, si retornem ara als anys seixanta, tot sembla indicar que la tesi de Joan Estruch es confirma plenament, ja que la suposada secularització va anar acompanyada d'un seguit de signes que reflectien la vitalitat notable de l'àmbit religiós: l'ecumenisme en el món

catòlic; un fort ascens de les denominacions evangèliques i fonamentalistes, sobretot als Estats Units; l'impuls dels moviments de renovació carismàtics, tant els catòlics com els protestants, i, finalment, l'emergència dels nous moviments religiosos, també anomenats *cultes* o *sectes*, clarament orientats cap al món dels joves i per això mateix connectats, des dels orígens, amb l'àmbit contracultural.

Els tipus de nous moviments religiosos i sectes

Els nous moviments religiosos s'han agrupat i classificat segons diferents formes i criteris. A parer meu, una de les tipologies més útils és la que els categoritza d'acord amb els seus orígens, i això és el que veurem a continuació:

a) *Grups d'inspiració oriental*. Aquests grups inclouen, per exemple, l'Associació Internacional per a la Consciència de Krixna (ISKON), fundada per Bhaktivedanta Swami Prabhupada a Nova York l'any 1965; la Missió de la Llum Divina, creada el 1966 pel jove guru Mahaharaj-Ji, que llavors tenia nou anys; Meditació Transcendental, organitzada a l'entorn de Maharishi Mahesh Iogui a Madràs a finals dels anys cinquanta, però amb una bona influència a Europa gràcies als Beatles, dels quals Maharishi va ser mentor espiritual una llarga temporada; Bhagwan Shree Rajneesh, el carismàtic fundador d'un asram a Poona (Índia) i a Oregon (EUA, 1981), anomenat *el guru del sexe*; Brahma Kumaris, o Universitat Brahma Kumaris, creada a l'Índia per Brahma Baba l'any 1936 i estesa ben aviat per Europa i l'Amèrica Llatina; Ananda Marga, o Camí de la Felicitat, dissenyat per Prabhat Rainjan Sarkar, nascut a Bengala l'any 1921; Siddha Ioga, creat per Swami Muktananda Paramahansa al sud de l'Índia i exportat a mitjan anys setanta a París i d'allí a la resta d'Europa; Sahaja Ioga, grup de ioga kundalini creat per Mataji Nirmala Devi, amb seu a Londres...

La versió espanyola o catalana d'alguns d'aquests grups d'inspiració hindú són (o han estat): Arco Iris, comunitat creada per Emilio Fiel a Lizaso (Navarra) l'any 1978, traslladada posteriorment a Arenys de Munt i després a Mont-ral (Alt Camp), on practicaven tradicions esotèriques, ocultistes, vegetarianes i tântriques, i la Fundació Guasch, també coneguda com a Universitat Catalana de Ioga, fundada l'any 1977 per Jaume Guasch, traspassat fa poques setmanes a Castellterçol, on realitzen les pràctiques de *rebirthing* (renaixement) que els han donat a conèixer. Altres grups orientals, en aquest cas procedents del Japó, són Soka Gakkai (o Nichiren Shoshu), que s'inspira en la tradició del budisme japonès, i Mahikari, o Llum Verdadera, fundada per Kotama Okada (1901–1974), amb una clara orientació terapèutica i religiosa. Els membres de Mahikari tenen una seu a Badalona des del 1977. També de l'Extrem Orient, més concretament de Corea, prové l'Església de la Unificació, creada per Sun Myung Moon a Seül l'any 1954, amb una introducció polèmica a diferents indrets del món.

b) *Grups d'inspiració cristiana*. D'ençà de la segona meitat del segle XVIII i durant tot el XIX, es produeix als Estats Units el primer Great Awakening (Gran Despertar), de tipus religiós, en què nombroses onades fonamentalistes i de *revival* capgiren el panorama de les denominacions convencionals. En efecte, apareixen un bon nombre de reformadors religiosos procedents del protestantisme evangèlic —adventistes, metodistes, anabaptistes, quàquers,

pentecostals, congregacionalistes, presbiterians, etcètera— que prediquen el seu missatge i funden sectes que sovint prenen orientacions de tipus profètic i mil·lenarista. Entre els grups més coneguts hi ha els mennonites o amish, que viuen en el seu reducte preindustrial de Pennsilvània (avui protagonitzen l'anunci publicitari d'un cotxe per a la televisió); els *shakers* o convulsius, anomenats així per la manera en què entren en trànsit, o els mormons, fundats per Joseph Smith a la dècada del 1820 amb el nom d'Església del Sants dels Darrers Dies, que després de deambular per tot el territori nord-americà es van instal·lar a l'estat de Utah. De tota manera, el grup més conegut és el dels Testimonis de Jehovà, que foren organitzats a l'entorn del 1875 per Charles Taze Russell i des de llavors s'han estès per tot el món. Popularment, hom els reconeix per les prohibicions doctrinals sobre la sang, pel seu actiu proselitisme casa per casa, pel rebuig a agafar les armes i també per la creença en la vinguda immediata de la fi del món precedida per l'Harmagedon.

Alguns d'aquests trets els tornem a trobar en l'anomenat *Segon Gran Despertar*, que té lloc als anys seixanta del segle xx als mateixos Estats Units. En el si d'aquest nou *revival* religiós es produeix l'eclosió dels grups coneguts com a *Jesus People* (o sigui, els neocristians del tipus Christian World Liberation Front o el Campus Crusade for Christ) i l'expansió de la Jesus Revolution.

Uns exponents clars de la Revolució de Jesús foren els Nens de Déu, fundats per David Berg, o Moses David, a la Califòrnia *hippy* dels anys seixanta. El rebombori més important relacionat amb aquest grup se centrava en la seva forma de proselitisme, en què els membres del grup, normalment noies joves i boniques, no dubtaven a proposar relacions sexuals amb els hipotètics conversos com un instrument per demostrar l'amor de Jesús i la lluita contra Satanàs. No cal insistir gaire en el fet que aquest sistema agradava al personal, que s'hi apuntava entusiàsticament.

La versió espanyola i catalana dels moviments neocristians està representada, entre d'altres, per Verbum Dei, institució fundada per un sacerdot mallorquí l'any 1981 i estesa principalment pel País Valencià; el Seminari del Poble de Déu, creat l'any 1979 a Barcelona, que emfatitza l'experiència de vida comunitària; els neocatecumenals, coneguts popularment com a *kikos* (del nom del seu fundador, Francisco Gómez de Argüello), que s'autoconsideren els *ver-taders cristians* orientats envers opcions carismàtiques... Encara que fundat molt abans —l'any 1928—, l'Opus Dei de monsenyor Josemaría Escrivá de Balaguer és un dels instituts religiosos més influents de l'Església Catòlica als inicis del tercer mil·lenni.

c) *Grups centrats en el creixement personal i en l'autorealització.* Un tret comú dels diferents grups que integren aquesta tercera categoria consisteix en la creença ferma que ha existit —i encara existeix— una saviesa profunda que possibilita a aquells que hi accedeixen una vida més feliç i més plena. Aquesta saviesa ha estat transmesa de generació en generació a través de grups d'iniciats i de lògies secretes, i la secta o institució religiosa de torn afirma ser l'hereva d'aquest passat i posseir en exclusiva les tècniques i els secrets de la salvació. No és estrany, doncs, que els grups s'orientin cap a posicions esotèriques o s'especialitzin en l'àmbit assistencial i de guarició, o bé en totes dues coses.

L'Església de la Cienciologia, fundada a Los Angeles al començament dels anys cinquanta per L. R. Hubbard, és un bon exemple per iniciar aquest tema. A la seva obra pionera,

Dianètica. La ciència moderna de la salut mental, Hubbard descriu les bases doctrinals d'aquesta filosofia religiosa aplicada. Per a aquest autor, l'home és bo per naturalesa, però està carregat de residus traumàtics que en molts casos ha heretat de vides anteriors. Cal que aquests residus —*engrames*, en la terminologia específica del grup— siguin controlats i esborrats, però això només és possible gràcies a l'aplicació de tècniques d'audició (*auditing*) que lògicament proporciona la mateixa Església de la Cienciologia. Així, amb tècniques i cursos cada cop més sofisticats (i cars), es tracta d'activar la potència mental i esdevenir un *clear* («clar»), o sigui, un individu amb les capacitats analítiques portades al màxim.

En una línia similar, trobem Gnosi, fundada a Mèxic durant la dècada dels anys seixanta pel colombià Víctor Manuel Gómez Rodríguez, més conegut com a *venerable mestre Samael Aun Weor*. Amb una doctrina extraordinàriament sincrètica, Gnosi ofereix als seus membres l'adquisició d'una saviesa transcendental que ocasiona uns canvis profunds i els permet explorar-se internament i controlar els *agregats psicològics* (l'equivalent dels pecats de la tradició cristiana) amb els quals cadascú de nosaltres conviu.

També els seguidors de Nova Acròpolis, fundada per l'argentí Jorge Àngel Livraga a finals dels cinquanta, estan convençuts de posseir una saviesa profunda que els relaciona i els enllaça amb les grans tradicions iniciàtiques de tipus filosòfocoreligiós del món clàssic. La doctrina de Nova Acròpolis, que incorpora els grans temes de l'esoterisme, la teosofia, l'orientalisme, l'alquímia, el gnosticisme, etcètera, defineix el moviment ideat pel seu fundador a la manera de les escoles de filosofia clàssiques. Els rivets paramilitars de l'organització i la utilització de símbols feixistes els han fet antipàtics als ulls de força gent.

Altres grups relativament semblants són: el Patriarca, creat a França l'any 1972 i especialitzat en la rehabilitació de toxicòmans; Est (Erhard Seminars Training), que ensenya l'adquisició d'una nova consciència personal; Missió Rama, que postula el contacte amb éssers d'altres planetes, i el Moviment Humanista, que explora els camins de la revelació interior. La versió hispànica, i en menys mesura catalana, d'aquesta orientació que ens ocupa està exemplificada per grups com Edelweiss i Jordi Boronat, ambdós centrats en els contactes amb el món extraterrestre i avui desapareguts, a més del Centre Esotèric d'Investigacions Socials (CEIS), que manté una certa presència a la ciutat de València; Àgora (Fundació Ánthropos); l'Institut Filosòfic Hermètic; els Amics de Passanant, etcètera.

Un exemple: Hare Krixna

Finalment, amb l'objectiu d'evitar la sensació d'amuntegament de sigles, de noms exòtics i de dates cronològiques que es pot desprendre dels paràgrafs anteriors, m'ha semblat oportú descriure amb un xic més de deteniment un exemple concret de grup religiós, percebut socialment com a sectari, però els membres del qual sempre ens han obert totes les portes per realitzar les nostres investigacions. Es tracta dels Hare Krixna, fundats, com ja s'ha dit, per Srila Prabhupada a Nova York amb el nom d'Associació Internacional per a la Consciència de Krixna (ISKCON).

Abhay Charan De, com s'anomenava Prabhupada abans de prendre la iniciació, va néixer a Calcuta l'any 1896 en el si d'una família de comerciants benestants i practicants estrictes de la tradició vixnuïta. Abhay va tenir un negoci farmacèutic, però el que realment l'atraïa era

la vida espiritual, i, així, a l'edat de vint anys va conèixer el seu mestre espiritual. Aquesta figura —la del mestre o guia espiritual— és absolutament central en la vida de qualsevol devot de tradició hindú i cal obeir-lo com s'obeeix Déu. El mestre de Prabhupada va comunicar-li que la seva missió de futur seria la de predicar la Consciència de Krixna a Occident i ell va viure sempre pendent d'aquesta ordre espiritual.

Quan tenia cinquanta-vuit anys, es va desvincular del negoci, de la seva dona i dels fills i, com és habitual en aquesta tradició, va prendre sannyasa —un orde religiós de renúncia a la vida material— i es va retirar a un temple de Vrindavana, una de les ciutats santes més importants de l'Índia. Allí, en la solitud de la meditació, recordava l'ordre «Predica la Consciència de Krixna a Occident» del seu mestre espiritual i amb aquest objectiu, a setanta anys, va embarcar-se en un vaixell que el duria des de Calcuta fins a la ciutat de Nova York.

Va instal·lar-se al Bowery, un dels barris escollits pels *hippies* com a centre intel·lectual de l'*underground* dels anys seixanta. Ben aviat, el Bhaktivedanta va atreure l'atenció d'aquests, sobretot a través de la música i del cant devocional o kirtan. Amb el seu carisma, Prabhupada va convèncer els seus primers seguidors que la recitació del gran mantra —Hare Krixna, Hare Krixna, Krixna Krixna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare— era millor per obrir noves vies de consciència que no pas els efectes de la marihuana i de l'LSD. Quan va tenir els primers deixebles, va constituir legalment la International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) i els hi va iniciar.

Les condicions per prendre la iniciació comportaven l'obligació de resar el mantra 1.728 vegades cada dia (unes dues hores), optar per una alimentació estrictament vegetariana i renunciar a consumir cap mena de droga ni d'estimulant; el rebuig del sexe (excepte dins el matrimoni i amb finalitat reproductora), i, finalment, la prohibició de participar en jocs d'atzar.

L'any 1967, Bhaktivedanta Swami es va traslladar a San Francisco, on els devots de Krixna organitzaven un gran festival —l'anomenat Mantra Rock Dance—, i Allan Ginsberg, un dels líders indiscutits de la contracultura, el va presentar als milers de joves que hi assistien. També és aquesta una època molt activa de fundació de temples arreu del món, amb l'objectiu de difondre el missatge espiritual de la Consciència de Krixna i reforçar les bases institucionals del grup. Els grans projectes realitzats a l'Índia —principalment a Mayapur (Bengala Occidental), a Vrindavana (a poc més de cent quilòmetres de Nova Delhi) i a Bombai— daten també de la darrereria dels anys seixanta i el començament dels setanta.

Prabhupada va morir (*desencarnar*, diuen els seus deixebles) el novembre de 1977 i va deixar establerta la Governing Body Commission, que agrupa una trentena de membres directius de tot el món que es troben un cop cada any a Mayapur per establir les directrius i la política del moviment.

A l'Estat espanyol, els Hare Krixna van fundar la primera comunitat a Tiana l'any 1975, i actualment tenen una granja a Brihuega (Guadalajara) i temples a Madrid, a Barcelona (plaça Reial, 12, entresol 2a) i a Màlaga, amb uns centenars de membres i simpatitzants.

A manera de conclusió

A més d'un lector li deu haver estranyat que hagi escrit sobre grups religiosos minoritaris, percebuts com a sectaris, i que no hagi insistit més en la imatge social negativa i sensacionalista amb què s'acostuma a tractar aquest tema.

Com a antropòleg, penso que hem d'acostar-nos a les institucions no legitimades amb el mateix marge de dubte, o de confiança, amb què ens acostariem a una institució hegemònica qualsevol. I això, per objectivitat i per justícia. En tot cas, serà la investigació posterior la que confirmarà, o no, el caràcter destructiu i objectivament perillós de certs grups qualificats de sectaris. És el principi genèric del relativisme cultural entès com el respecte per la diversitat social, cultural i simbòlica allò que ens impedeix apuntar-nos a la visió inquisitorial amb què força vegades —i fins i tot des de les mateixes ciències socials— hom tracta el món complex de les sectes i dels sectaris.

Referències bibliogràfiques

- BELLAH, R. N. (1976). «New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity». A: GLOCK, C. Y., BELLAH, R. N. (ed.). *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California Press.
- BEVILACQUA, E. (1996). *Guía de la generación beat*. Barcelona: Península.
- DÍAZ, A. (dir.) (1994). *Totalisme i voracitat. Una aproximació interdisciplinària al «fenomen sectari» a Catalunya*. Barcelona: Associació AIS/CROAS.
- DOBBELAERE, K. (1981). «Secularization: A Multi-dimensional Concept». *The Journal of the International Sociological Association*, 29 (2).
- GUERRA, M. (1998). *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- PRAT, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- ROSZAK, T. (1978). *El nacimiento de una contracultura (Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil)*. Barcelona: Kairós.

La imagen social de las sectas: un retrato robot

1. «Lo que todos sabemos de las sectas»

Periódicamente, el tema de las sectas salta a las páginas de los periódicos y obtiene un lugar destacado en todos los programas informativos. La difusión de estas noticias casi siempre se acompaña de una imagen social negativa en la que las sectas, al igual que la droga, la delincuencia o el sida, aparecen como una de las grandes lacras de nuestra sociedad. Ahora, teniendo en cuenta las decenas de artículos periodísticos que he leído sobre sectarismo, intentaré dibujar el retrato robot, es decir, la visión estereotipada y dominante que existe sobre el mismo.¹

En las publicaciones periodísticas, las sectas suelen presentarse como instituciones rapaces, que, lo mismo que las aves de esta categoría, acechan continuamente a sus presas, sus futuras víctimas. Para ello, utilizan unas sofisticadas técnicas de proselitismo y captación, que en dichos artículos se relatan por algún exmiembro con palabras de este tipo: «Estaba esperando el autobús, cuando dos jóvenes, amables y sonrientes, se me acercaron y me dijeron...». En otros casos, la historia se inicia en un campus, en una estación de tren o en una plaza céntrica en la que tiene lugar una primera conversación aparentemente casual. A esta sigue una invitación a cenar en una casa, un apartamento o un *ashram*. Durante la cena, los sectarios practican un activo *love bombing*² con su futura víctima y la velada finaliza con una invitación a pasar un fin de semana con ellos, normalmente en alguna casa de campo o granja que posee la organización al efecto. En tal lugar siempre hay un/a compañero/a que no dejará a su huésped ni a sol ni a sombra y que es el encargado de transmitir al invitado la sensación de solidaridad y confortabilidad moral que, supuestamente, predomina en el grupo. En cualquier caso, así empieza la historia

1 El tema ha sido tratado, también, por Melton y Moore (1982); Shupe y Bromley (1985); Shinn (1987); García Jorba (1992-1993) y Vallverdú (1995).

2 Sobre el *love bombing* o «bombardeo de amor» hay una abundante literatura. Véase, entre otros: Lofland (1977), «Promoting Affect: Wannth and Permissiveness»; Schwartz y Kaslow (1982), «Conversion Techniques»; D. Lylor (1982), «Loving», y Galanter (1989). Casi todos los ejemplos hacen referencia a una técnica utilizada por los seguidores de Moon en las fases del acercamiento y la posterior conversión.

de un engaño, de un fraude, o para continuar con la terminología cinegética, de una caza, en la que la presa ha caído en unas redes tendidas cuidadosamente y de las que ya no podrá escapar.

Las víctimas predilectas de los grupos sectarios son mayoritariamente jóvenes, pero no jóvenes cualesquiera. En primer lugar, encontraríamos a individuos solitarios, frustrados, con problemas familiares, afectivos, psicológicos, etc., que pasan por un momento de crisis vital o existencial. Otra categoría de víctima estaría integrada por jóvenes un tanto marginales respecto del sistema: idealistas interesados por las filosofías o por las religiones orientales, buscadores de mundos esotéricos, mágicos y luminosos que intentan acceder a caminos de salvación reservados a unos pocos iniciados... Una tercera categoría de víctimas estaría integrada por inadaptados sociales en un sentido genérico que entran en la secta como si fuera su tabla de salvación.

En algunos de los artículos periodísticos, pero quizás más en los libros escritos también por periodistas, hay frecuentes referencias al marco global que favorece la emergencia de los grupos sectarios. Así, se habla de la sociedad agresiva, alienante y competitiva en la que nos movemos; de la crisis de valores familiares, sociales, culturales, morales y religiosos que caracteriza la posmodernidad; del rechazo de la juventud, o parte de ella, a las instituciones convencionales; de cómo los grupos totalitarios hacen su agosto en periodos de desorganización social o de inestabilidad económica y política; de la ansiedad e incertidumbre generadas por el paro, la delincuencia y la droga... En fin, que en estos contextos de crisis se potencia la búsqueda de alternativas, en un intento de solucionar los problemas vitales que los jóvenes —las víctimas codiciadas por el sectarismo— se plantean.

Contactada la presa, esta conoce y penetra en un nuevo mundo, cerrado, pero seguro, y cargado de una intensa afectividad. En efecto, para la víctima que procede de un mundo anómico y abierto, la fraternidad que descubre en estos primeros contactos, el cálido recibimiento de que es objeto, hacen que se sienta como en la gloria, y, así, la tela de araña en la que ha caído empieza a estrecharse para aprisionarla definitivamente. No en vano, muchas sectas adoptan un sistema de vida comunal que, siempre según la literatura que nos ocupa, es el que favorece un control más estricto sobre sus miembros. En cualquier caso, la secta proporciona el nuevo marco físico (una finca, una granja o casa de campo, un piso, etc.) y vital en el que el neófito comienza —siempre rodeado de una aparente (y falsa) afectividad— el aprendizaje de unas nuevas formas de vida, de unas nuevas creencias, y en definitiva de un nuevo estilo de pensar, de decir, de hacer. Entre los aspectos concretos más citados para ilustrar los cambios que se producen están la adopción de dietas vegetarianas y naturistas calificadas de una gran pobreza calórica y proteínica; la falta de sueño reparador que exigen determinados grupos a sus adeptos —levantarse de madrugada, dormir en el suelo, etc.—; la escasa importancia atribuida a la higiene personal o el rechazo de la medicina convencional; la estricta prohibición de tomar cualquier tipo de excitante (tabaco, alcohol, café), etc.

Otra de las informaciones privilegiadas en los artículos de prensa —a menudo sensacionalista— es el de la sexualidad, habida cuenta del morbo que el tema puede suscitar. Así, frente a unos grupos que fomentan una especie de celibato obligatorio entre sus adeptos o que rechazan cualquier tipo de sexualidad que no tenga como fin exclusivo la procreación (caso de los devotos de Hare Krihsna, los seguidores de Moon o los adeptos del Majaraj Ji) están los que con entusiasmo y entrega —quién sabe si envidiable— se consagran a los placeres de la carne como,

por ejemplo, los seguidores de Bhagwan Shree Rajneesh o su versión española encarnada por el antiguo grupo de Arco-Iris de Emilio Fiel, partidarios todos ellos de un tantrismo *sui generis*, que hacía del goce sexual la expresión máxima de la espiritualidad; también el asunto del amor libre parece inseparable de los niños de Dios y la utilización de la imagen del «pececito ligón» o de los dibujos eróticos de las adeptas haciendo el amor con fines proselitistas ha sido tema recurrente en infinidad de reportajes. Otros aspectos escandalosos como la homosexualidad de algún líder sectario (el de Ceiss, por ejemplo) o la pederastia de otros (los dirigentes del grupo paramilitar Edelweis) han sido explotados hasta la saciedad por los medios de comunicación. Y lo mismo ocurre con los matrimonios masivos, que cada cierto tiempo decide organizar Sun Myung Moon, fundador de la Iglesia de la Unificación.

Todas o casi todas las transformaciones que afectan a la vida cotidiana del adepto se explican en función de un objetivo básico, que parece constituir la esencia de la experiencia sectaria: el *lavado de cerebro* y posterior control mental del iniciado para que este deje de ser la persona que era y se convierta en «esclavo», «robot», «autómata» o «zombi» programado para aceptar a rajatabla las órdenes más irracionales que emanen de sus dirigentes. La evocación de la imagen del sectario como un zombi —criatura fantasmagórica dominada por un maestro de vudú— a veces se confunde con otras imágenes vampíricas, pues se supone que los sectarios, al igual que los émulos de Drácula, una vez han sido infectados, buscan afanosamente nuevas víctimas para inocularles el virus mortífero del que son portadores.

Los líderes sectarios, de acuerdo con esta imagen dominante, utilizan unas técnicas de lavado de cerebro similares a las empleadas por los comunistas chinos con los prisioneros norteamericanos de la guerra de Corea. Pero, así como los malvados descendientes de Fu-Manchú carcomían los sanos cerebros de los mocetones de Kentucky y Oklahoma, introduciendo en ellos el veneno de la duda y de la traición a la patria, los líderes sectarios parecen preferir la aplicación de unas técnicas obsesivas que, combinadas sabiamente, consiguen que sus adeptos reciten *mantras* hasta reventar, o lo que aún es mejor: que recauden fondos en beneficio de la secta hasta caer rendidos...

Ironías aparte, las técnicas de relajación y terapia, la práctica del yoga, las ceremonias, rituales y todas las horas dedicadas a la meditación y a la ascesis, son percibidas como mecanismos que tienden a un proceso programado de debilitamiento del individuo. La aceptación acrítica de los nuevos sistemas doctrinales y el fanatismo con el que deben aceptarse son elementos que favorecen la anulación de la personalidad del adepto. El objetivo final es simple y siempre idéntico: borrar la antigua personalidad, debilitar todos sus mecanismos de defensa y de capacidad crítica, para favorecer su absoluta dependencia. La última fase es la destrucción —física y psicológica— del sujeto (y de ahí el calificativo de «sectas destructivas» con el que de ordinario se alude a este tipo de grupos).

Con frecuencia, este programa intensivo de desprogramación y reprogramación va acompañado de un proceso de desintegración familiar. La entrada en una secta supone inicialmente la desaprobación radical de los padres y luego, una vez en el interior de la secta, la ruptura de los restantes lazos con el exterior: con la familia en sentido amplio, los compañeros/as sentimentales, los amigos, las relaciones laborales, etc. El progresivo encapsulamiento del sujeto en el grupo sectario puede traducirse en la pérdida de cualquier interés por lo que ocurre en el

mundo circundante; el sectario deja de leer periódicos, ver la televisión... y su indiferencia va en aumento hasta llegar a considerar todo lo que forma parte del mundo exterior algo diabólico. Y esta ruptura se interpreta por la literatura que nos ocupa como un mecanismo que incrementa, aún más si cabe, la obediencia y dependencia de los dictados que emanan de la organización sectaria. No faltan, tampoco, alusiones frecuentes a cómo esta situación de dependencia extrema se consigue humillando al adepto, creándole falsos sentimientos de culpabilidad, manipulando, por exceso o defecto, su sexualidad y, en suma, exigiéndole a toda costa y no importa con qué sistema la absoluta entrega y lealtad al grupo.

Pero, en ocasiones, el adepto se rebela y o bien es expulsado violentamente o bien él mismo escapa o «es rescatado» del grupo con el que ha convivido durante meses o años. Algunos exsectarios, rezumando resentimiento, amargura y visceralidad, y ansiosos de contar su negativa experiencia, se ofrecen para entrevistas en las que vuelcan todas sus frustraciones contra sus antiguos correligionarios. Son los *apóstatas*, de los que nos ocuparemos más adelante. Son ellos los que dicen haber sido víctimas de presiones —persecución, chantaje, extorsiones diversas, etc.— para asegurar su silencio y mantener los secretos del grupo a buen recaudo. No deja de ser curioso que los casos de sectarios que deciden abandonar espontáneamente sus grupos respectivos por pérdida de fe, desilusión, dudas, etc. —estadísticamente mucho más numerosos—, nunca son citados en ningún reportaje. Sencillamente, no son noticia, pues en semejante defección no hay trauma ni morbo que contar.

Pero continuemos con el retrato robot. ¿Cómo funcionan las sectas a nivel interno? La imagen dominante no ofrece demasiadas dudas al respecto: las sectas son organizaciones estructuradas de forma piramidal, rígidamente estratificadas, además de totalitarias y monolíticas, y en las que unos líderes carismáticos y megalómanos imponen su voluntad como si fueran dioses sobre la Tierra. Algunas características comunes a todos ellos son resumidas por estas fuentes periodísticas con los rasgos o calificativos siguientes: megalomanía, afán de poder, paranoia, iluminismo o pura y simple locura. De algunos incluso se nos describen experiencias alucinatorias o síndromes maniaco-depresivos y psicóticos. Pero, pese a ello, y a no predicar precisamente con el ejemplo —puesto que se detallan minuciosamente las aficiones de líderes, gurús y suamis por los lujos materiales, sus insaciables apetitos libidinosos con mujeres y hombres, etc.—, todos ellos ejercen, detentan, una autoridad tan absoluta, que son venerados como santos, mesías o maestros divinos por sus fanáticos seguidores. En ciertos casos, el poder omnímodo del líder sobre sus discípulos es compartida por una cúpula de colaboradores directos, presentados más o menos cínicamente como sus apóstoles, lo que ilustra la estructura de poder concéntrico y monolítico a la que hace poco me refería.

Y así, en contraste con la imagen de la opulencia en la que viven los dirigentes, se nos presenta la otra cara de la moneda: adeptos que practican durante jornadas interminables la mendicidad; aquellos que durante horas y horas venden las publicaciones de la secta, flores o caramelos; los que son miserablemente explotados en granjas, comunas, fábricas o negocios en general del grupo, cuando no sexualmente³ y que no conocen otra remuneración que la «espiritual» ni otros derechos que los de los esclavos. Esta imagen de la opulencia del líder, con sus mansiones de las mil y una noches, sus flotas de Rolls-Royces u otros vehículos de lujo, sus *jets*

³ Véase un tratamiento serio del tema en J. L. Jacobs (1984, 1989).

privados y la satisfacción inmediata de sus caprichos, contrasta dramáticamente con los ejércitos de adeptos explotados y subalimentados que se afanan día y noche para aumentar las ya inmensas fortunas de aquellos que, gracias al lavado de cerebro y a su maligna astucia, los han esclavizado para su exclusiva satisfacción personal.

Con el tópico del trabajo «esclavo» de los adeptos enlazamos con el tema más amplio de la financiación de los grupos sectarios. Ha quedado claro, de lo dicho, anteriormente, que las sectas exigen de sus adeptos una actitud de renuncia a los bienes materiales que puede representar la consecución por una elite de algunos sustanciosos patrimonios obtenidos mediante los buenos dividendos de las matrículas de los cursos impartidos, o con otros múltiples negocios que pueden abarcar el mundo de la educación, la vivienda, la salud, etc., aparte de los ya mencionados. Y unos recursos económicos bien gestionados pueden, a su vez, producir auténticos imperios financieros con unos organigramas similares a los de los grandes consorcios internacionales y con la ventaja suplementaria de la escasa presión fiscal que ejercen los Estados sobre los patrimonios religiosos.⁴

Las sectas, o al menos algunas, son auténticas y peligrosas multinacionales que, una vez han conseguido una organización interna fuerte y cohesionada, inician su proceso de expansión en el tejido social y, al igual que los pulpos gigantes, introducen sus tentáculos en el mundo del espectáculo, en el intelectual y principalmente en el político, que utilizarán a modo de trampolín para adquirir influencia en la vida pública. Este aspecto recuerda el típico proceso de la secta que intenta convertirse en iglesia. Pero en los escritos periodísticos, este proceso se asimila a una especie de conspiración de alcance mundial que amenaza el mismo destino del hombre y de la sociedad. En resumen, las sectas son una plaga siniestra y criminal que amenazan al individuo y a la sociedad, a la misma Tierra en la que vivimos, por lo que su expansión— o mejor aún, su misma existencia— debe ser controlada sin ningún miramiento.

2. Sectas e iglesias: suposiciones e interrogantes

Sin entrar, por ahora, en la discusión de si la imagen social de las sectas que acabo de presentar es cierta o no, en este apartado modificaré el tono que he mantenido hasta el momento y como si pensara en voz alta, formularé una serie de interrogantes, deliberadamente provocativos, que nos ayuden a reflexionar sobre el tema:

1) ¿Por qué nos irrita leer en los libros o en las revistas el lujo en el que vive el reverendo Sun Myung Moon o el Majarajji o cualquier otro líder sectario y, en cambio, nos deja indiferentes el mismo tren de vida —casas, palacios, coches lujosos, jets privados, séquito, etc.— de los jefes visibles de algunas iglesias establecidas? ¿La reina de Inglaterra, que preside la iglesia anglicana; el papa Juan Pablo II, sucesor de Pedro para los católicos; o el Aga Khan, imán de la confesión ismaelí, por citar tres ejemplos, viven con más estrecheces que el citado Sun Myung Moon? ¿Por qué las inmensas fortunas personales o institucionales de unos nos desagradan mucho más que las de los otros?

⁴ Para un tratamiento de los temas económicos y financieros relacionados con el mundo del sectarismo, véanse D. G. Bromley (1985) y D. G. Bromley y A. Shupe (1989). También Bird y Westley (1985), James T. Richardson (1982, 1983), especialmente el mismo Richardson (ed., 1988) y T. Robbins (1988b).

2) ¿Por qué nos irrita leer en libros o revistas el enriquecimiento progresivo de los líderes sectarios y su participación en lucrativos negocios de todo tipo? ¿No han hecho lo mismo, a lo largo de los siglos, todas las iglesias establecidas? ¿O nos atreveremos a decir que las iglesias oficiales, a pesar de la ideología de pobreza que predicán, no tienen patrimonio? Y cuando se habla de que los grupos sectarios intentan no pagar impuestos o que sus cuentas son secretas, ¿acaso pagan impuestos los bienes del patrimonio eclesiástico? ¿Cuándo se han hecho públicas las cuentas *reales* de las iglesias? Es decir, ¿por qué unos deben pagar y otros no?, ¿por qué exigimos la transparencia financiera de unos y aceptamos la opacidad de los otros?

3) ¿Por qué nos irrita que algunos sectarios nos pidan limosna por la calle o a domicilio en nombre de determinados ideales y, en cambio, pasamos por alto la existencia de las órdenes mendicantes que hicieron de la sollicitación pública un elemento fundamental de su existencia? O, dicho de otra forma: ¿por qué nos molestan más las cuestaciones de los seguidores de Moon, los devotos de Krihsna o los testigos de Jehová que las que protagonizan los claretianos, los salesianos, los jesuitas o los hermanos de san Juan de Dios?⁵

4) ¿Por qué nos irrita leer en libros o revistas la vida ascética que los devotos de la Conciencia de Krihsna propugnan en su finca de Brihuega y se nos presenta como algo digno de respeto y admiración la existencia de conventos de clausura? ¿La vida de monjes y monjas, con sus votos de pobreza, obediencia y castidad, y bajo la regla del *ora et labora*, en qué difiere de la vida del devoto de Krihsna que ha decidido dedicar su vida a la vía devocional *bhakti*?

5) ¿Por qué nos irrita el carácter comunal, la atmósfera de «gran familia» en la que viven determinados grupos sectarios como los ya citados y encontramos de lo más normal que las dominicas, los benedictinos o los franciscanos vivan exactamente igual —en régimen comunal— y se llamen entre sí padres/madres y hermanos/hermanas?⁶

6) ¿Por qué nos irrita leer que un determinado líder sectario se proclame el representante de Dios en la Tierra y encontramos de lo más normal que el cabeza de cualquier iglesia establecida haga lo mismo de forma casi rutinaria? ¿Hablar en nombre de Dios, o declararse el representante directo de este en la tierra, es acaso una exclusiva de las iglesias oficiales que no desean compartir con otros iluminados o posibles competidores?

7) ¿Por qué nos irrita leer ciertas historias sobre gurús narcisistas y faltos de escrúpulos, que abusan de su poder para aprovecharse de sus adeptos/as? No dudo del hecho, pero ¿no hay sacerdotes, obispos o cardenales y —en otras latitudes rabinos y pastores— que también se aprovechan de su estatus para abusar física o psíquicamente de sus parroquianos/as? ¿Por qué cuando esos abusos los cometen miembros de instituciones legitimadas damos por sentado que constituyen una triste excepción, y cuando se dan en grupos sectarios lo consideramos la regla?

5 Desde hace cuatro o cinco años colecciono revistas y folletos petitorios de diversos grupos y órdenes religiosas y no parece que existan diferencias significativas entre unos y otros.

6 Sobre el tema hay una bibliografía abundante. Véase, entre otros, el clásico de Michael Hill (1973), *The Religious Order. A study of virtuous religion and its legitimation in the nineteenth-century Church of England*, Londres, Heinemann Educational Books. Entre los libros más recientes que he leído sobre la vida monástica, destacaría: Peter Levi (1990), *The Frontiers of Paradise. A Study of Monks and Monasteries*, Nueva York, Paragon House; Frank Bianco (1991), *Voices of Silence. Lives of the Trappists Today*, Nueva York, Londres, Anchor Books, y Julia Lieblich J. (1992), *Sisters. Lives of Devotion and Defiance*, Nueva York, Ballantine Books. En castellano hay una buena tesis doctoral de M. Martínez Antón (1997), *Antropología de las estructuras del monacato masculino en España a fines del siglo xx*, leída en la Complutense de Madrid. Los aspectos más negativos de la vida monástica pueden consultarse en Xifra (1991), que, a diferencia de los textos citados aquí, aparece en la bibliografía general.

8) ¿Por qué nos irrita leer que la organización interna de las sectas es estratificada y vertical y que las decisiones las toma una cúpula que mantiene el poder de forma férrea? ¿Qué iglesia está organizada democrática u horizontalmente? ¿Qué iglesia se rige por sufragio universal? ¿En cuál no se exige, por principio, una obediencia ciega a la autoridad jerárquica, convencida de poseer la Verdad?

9) A veces, leemos afirmaciones del tipo: «Las sectas son dogmáticas e intolerantes y están convencidas de poseer la verdad en exclusiva. La verdad de la secta no se discute» (Beck, 1977: 23), o bien: «Cada uno de estos grupos [sectarios] se concibe a sí mismo como el único camino de salvación, el estado de gracia y de libertad frente al mal del mundo» (Schwartz y Kaslow, 1982: 11). Todos hemos interiorizado que las sectas son dogmáticas, exclusivistas, intolerantes y elitistas. Pero frases tales como: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí» (Juan, 14: 6) o bien: «El que no permanece en mí es arrojado como el sarmiento, y se secará, se amontonará con otros y serán arrojados al fuego para que ardan» (Juan, 15: 6) u otras expresiones tan clásicas como: «El que no está conmigo esta contra mí» (Mateo, 12:30) o la cristalización institucional de la misma idea expresada por la tristemente famosa expresión «Extra Ecclesia nulla salus» ¿no deberían molestarnos? ¿No dejan traslucir los mismos principios de dogmatismo e intolerancia que antes nos irritaban?

10) ¿Por qué nos irrita todo comentario sobre la «programación» y el «lavado de cerebro» a los que supuestamente se somete a algunos adeptos sectarios y ni nos cuestionamos la inculcación ideológica a la que todos, absolutamente todos, fuimos y somos sometidos? Los procesos de socialización —familiar, escolar, laboral, religiosa, política, etc.—, ¿qué son sino programaciones? Los contenidos de la programación de unos y otros pueden ser distintos, no así los mecanismos y las técnicas utilizados. ¿Por qué nos resistimos a comparar el lavado de cerebro sectario con el que se da en instituciones tan legitimadas como pueden ser los internados, los seminarios, los noviciados o el ejército? Si algún lector de estas páginas ha estado en un internado, ha hecho la mili o ha vivido en un seminario o convento, que piense en su experiencia y que diga si allí hubo o no «control de la mente», «programación», «manipulación de los sentimientos», etc. En definitiva, que se pregunte por la sutil diferencia —tan sutil que a mí se me escapa— entre las programaciones consideradas legítimas y las ilegítimas.⁷

11) ¿Por qué nos irrita leer que las sectas, o al menos algunas, refuerzan sus procesos de adoctrinamiento con castigos físicos, y principalmente psicológicos —técnicas de mortificación y de aislamiento—, tendentes a fomentar y manipular el sentimiento de culpa, de pecado o de condenación eterna hasta conseguir personalidades atormentadas, dependientes y pusilánimes? Pues bien, cuando yo era niño no fui adoctrinado por ninguna secta, pero en el amplio proceso de inculcación ideológica al que me sometieron jugaron un papel de primer orden las culpabilidades, el sentimiento de pecado, las amenazas de condenación eterna, etc. Y la pregunta es: ¿está prevista la desprogramación de aquellos principios? ¿O solo lo está la desprogramación de doctrinas raras, extrañas, sin peso social, es decir, las doctrinas sectarias?

12) ¿Por qué nos irrita leer el testimonio de exadepos sectarios a los que se le escinde la personalidad a causa de las violencias sufridas en el grupo «destructor» y se convierten en

⁷ Wright (1987: 5) expresa esta misma idea con contundencia cuando escribe: «No hay duda de que el grado de compromiso en los conventos católicos es extremadamente alto, pero pocos individuos aceptarían la idea de que han sido transformados mediante técnicas de control mental».

carne de psiquiatras, psicólogos y psicoanalistas? No dudo que el hecho debe de ser cierto, pero tampoco que las consultas de estos especialistas rebozan de pacientes que nunca han pasado por una secta. O formulada de otra manera: ¿no hay católicos neuróticos, *borderlines*, con síntomas psicóticos o con problemas emocionales severos? Y en este caso, ¿son neuróticos o psicóticos a consecuencia de la presión recibida o ya lo eran antes? ¿No debería ser válida el mismo tipo de formulación para el caso de los sectarios o ex sectarios con problemas psiquiátricos?

13) ¿Por qué nos irritan los lenguajes herméticos que utilizan algunas sectas y sus incomprensibles filosofías? ¿Acaso hay alguna religión «revelada» que no se base en dogmas, misterios y que no emplee un lenguaje especializado para referirse a ellos? ¿Qué es la fe sino la actitud del creyente para apelar a explicaciones que no se basan en el razonamiento científico?⁸ Y aun de forma complementaria: ¿por qué la recitación piadosa de mantras que practican determinados grupos se considera una técnica de control psicológico y las letanías católicas no son interpretables de forma análoga? ¿Por qué a unos se les considera enfermos mentales a causa de su fe y a otros no?

14) ¿Por qué molesta el carácter misionero de algunos grupos que, como los Hare Krihsna, La Misión de la Luz Divina, la Iglesia de la Unificación o Meditación Trascendental tratan de difundir en Occidente unas doctrinas, unos valores y unas formas de vida propios de Oriente y parece de lo más normal la tradición misionera cristiana, que desde hace siglos no ha dejado de evangelizar y «convertir» a los paganos de los cinco continentes? ¿No será que, convencidos de nuestra superioridad religiosa, cultural, etc., nos parece intolerable y grotesco que otros intenten hacer con nosotros lo que nuestra cultura ha estado haciendo con ellos de forma sistemática? ¿Cuál es la diferencia entre el proselitismo sectario y el proselitismo misionero de tradición cristiana?

15) ¿Por qué nos irrita el interés que parecen manifestar determinados dirigentes sectarios para ganar influencia y poder político? ¿No han hecho lo mismo los líderes religiosos de toda época y latitud? Si bien Jesucristo sentenció que «Mi reino no es de este mundo» (Juan, 18: 36), no parece que sus palabras hayan sido tomadas muy en serio por las iglesias establecidas, cuyo reino «sí que es de este mundo» sin ninguna duda. Como señala Montserrat (1992: 246), el poder de la iglesia es, independientemente de su autocomprensión, «la de un poder extendido y enraizado en la vida social, política y económica». Y si nadie se rasga las vestiduras ante el poder temporal de las iglesias, ¿por qué vamos a rasgárnoslas por el deseo de emulación de las sectas?

⁸ Eileen Barker (1984: 125-126) escribe al respecto: «Los originarios de la cultura del Este consideran bastante increíble el hecho de que haya personas que crean que el vino consumido durante un ritual se transforma en la sangre de un hombre nacido de una virgen hace unos dos mil años. Posiblemente, la iglesia católica se resistiría a la “lógica” creencia de que, necesariamente, a todos ellos se les ha lavado el cerebro».

3. Algunas precisiones metodológicas

Acabamos de formular quince interrogantes que podrían alargarse más o menos indefinidamente con otros múltiples aspectos que nos hemos planteado a lo largo de los años y que tienen siempre la característica común de comparar situaciones muy similares o compartidas por las instituciones legitimadas socialmente y aquellas otras que aún no lo están.

Las preguntas precedentes no tienen el objetivo de plantear una defensa apasionada de las sectas. En absoluto. Como ya he dicho, pienso que algunas de las acusaciones de las que las sectas han sido objeto deben de ser ciertas; pero también creo que se debe situar el problema en un marco mucho más amplio del que normalmente se tiene en cuenta. Por desgracia, la violación de los derechos del individuo y su libertad, o los delitos contra la sociedad, no son exclusivos de los grupos sectarios, como a menudo parece insinuarse en la literatura antisectaria (por ejemplo, Langone, 1982), sino que son algo generalizado. Y para darse cuenta de ello no son necesarios estudios muy profundos: basta con leer el periódico o escuchar las noticias de la radio y la televisión. Pero si esto es cierto, ¿por qué nos mostramos intolerantes y agresivos cuando los acusados son miembros de una institución percibida como sectaria? Una acusación concreta contra un sectario o secta es siempre motivo suficiente para que se extienda a todo el grupo o incluso a grupos muy diversos, pero con un común denominador: su ilegitimidad social. ¿Y por qué razón hacemos lo contrario cuando las sospechas o acusaciones recaen sobre individuos bien arropados por la legitimidad? Ciertamente, cuando así es, tendemos a considerar que estos excesos o delitos son excepciones. ¿Por qué? Creo que el problema, en última instancia, es siempre el mismo: la *legitimidad* o *ilegitimidad* de las instituciones, de sus personas. O, dicho de otra manera: el problema no radica en las instituciones en sí mismas, o en las personas, ni en los hechos objetivos, sino en la mirada social y cultural, en el cristal a través del cual se nos ha enseñado a juzgar y percibir esta misma realidad social. Como he intentado mostrar merced a los interrogantes que formulaba, los hechos reales y objetivos que llevan a cabo diversas instituciones pueden ser los mismos; pero su valoración y percepción social pueden variar radicalmente según sea, o no, una institución hegemónica y, por consiguiente, legitimada, la protagonista.

En la «construcción social» de la realidad de la que nos hablan Berger y Luckmann (1984) hay unas instituciones legitimadas, es decir, aceptadas mayoritariamente y otras que no. Como se ha dicho tantas veces, todas las iglesias fueron en sus inicios «sectas», esto es, grupos minoritarios cerrados y percibidos como peligrosos por los poderes establecidos. Por ello fueron perseguidos y estas épocas de persecución generaron el panteón de mártires y santos, que la secta, convertida en iglesia, mostrará orgullosa a las generaciones venideras. Porque, en efecto, algunas sectas, gracias a un progresivo, hábil e interesado acercamiento a las instancias de poder, dejaban de ser juzgadas como elementos de subversión, para pasar a ser sostén de los poderes establecidos. Es decir, de sectas —u organizaciones no legitimadas—, se convertían en iglesias, instituciones legitimadas por el poder y la sociedad. Y a tenor de la historia, en el mismo momento en que las sectas se transformaban en iglesias olvidaban las persecuciones de las que habían sido objeto para devenir instancias perseguidoras que pasaban a ejercer el mismo poder y control del que en el pasado habían sido víctimas...

Junto con el problema de la legitimidad/ilegitimidad estaría el del conflicto social. Según Bromley y Shupe (1985:59), la creación de nuevas formas sagradas provoca conflictos, ya que los símbolos trascendentes se utilizan para organizar y ejemplificar las interacciones cotidianas que constituyen las bases del orden social. Los sistemas simbólicos y religiosos emergentes contienen las premisas de un nuevo orden social, que a menudo se presenta como alternativa al existente. De esta forma, la hostilidad generalizada contra las sectas puede ser vista como un doble mecanismo de defensa —social y simbólico— que activa la sociedad mayor para defenderse de las amenazas, reales o imaginarias, representadas por las sectas que subvierten el *statu quo* o, lo que es peor, pretenden la creación de otro orden social.

Robbins (1981: 10) señala que toda religión «normal», en el sentido de legitimada, «debe saber cuál es su sitio» y no desafiar la compartimentación entre la esfera sagrada y la profana, tal como se establece por convención en las sociedades occidentales. Las religiones que «saben cuál es su sitio» tampoco discuten el reparto de funciones básicas —socializadoras, educativas, laborales, económicas, terapéuticas, políticas, religiosas, ideológicas, etc.— entre las grandes instituciones de las sociedades avanzadas como son la familia, las organizaciones educativas, las profesiones, sus asociaciones, las mismas iglesias y, coronándolo todo, el Estado. Entre estas instituciones puede haber —los hay— conflictos de competencias, roces por la distribución de las influencias (y del botín), pero existe como una especie de consenso sobre la bondad global del reparto.

El problema surge —por la orientación voraz de la que nos habla Coser (1978), por tratarse de instituciones totales, según la terminología de Goffman (1984), por ambas características (Díaz y otros, 1994) o incluso por razones de tradición cultural— cuando una institución religiosa determinada reclama la gestión de la totalidad de las funciones sociales. Es decir, en el momento en que dicho grupo se arroga la satisfacción de las necesidades materiales, sociales, culturales y espirituales de sus miembros. Cuando esto ocurre, y sucede fundamentalmente en los grupos comunales (que no por casualidad son los peor juzgados por la opinión pública), estalla un conflicto de intereses y de lealtades, por lo que el choque frontal entre la sociedad mayor y el grupo disidente resulta inevitable. Son intereses distintos los que están en juego, y también lealtades y lógicas diferentes. No es de extrañar, pues, que la parte mayoritaria y hegemónica —la sociedad mayor, que tiene la sartén por el mango— comience un proceso de asfixia y de estigmatización de los grupos rebeldes, a los que descalificará sin contemplaciones. Así, y parafraseando a Gutman (citado por Robbins, 1984), primero una religión se transforma en una secta; y, en consecuencia, el proselitismo se convierte en lavado de cerebro; sus misioneros se consideran agentes subversivos; los retiros, monasterios y conventos son vistos como cárceles; los rituales sagrados igualados a conductas extrañas y aberrantes y, finalmente, la meditación y la devoción se equiparan a trances psicopáticos. Frente a esta presión, los grupos estigmatizados pueden reaccionar de maneras distintas, que incluyen, desde el proceso de encapsulamiento progresivo dentro de las propias fronteras simbólicas o físicas, el reforzamiento de los planteamientos endogámicos y la satanización del mundo exterior, hasta distintos modos de enfrentamiento —entre estos, incluso enfrentamientos armados, suicidios colectivos, etc.—, que ilustran la estrategia de la agresión llevada a sus últimos extremos.

La nebulosa místicoesotèrica

Introducció: l'àmbit del místèric

Tot i haver-se proclamat la notícia de la mort de Déu, d'un temps ençà observem en el nostre Occident de la racionalitat i la ciència secularitzades i materialistes un ressorgiment de la religiositat, una mena de reencantament del món, un creixent interès per tots aquells misteris transcendents que poden ser encabits en aquell gran calaix de sastre anomenat *esoterisme*, *ciències ocultes*, *parapsicologia*...

L'àmbit del místèric (per donar algun nom a una realitat multiforme i canviant que no és misteriosa en ella mateixa, però que recorre al misteri, a l'ocult, al desconegut, a les potencialitats inexplorades, com a motius principals del seu discurs) presenta unes figures de religiositat sense ritus fixats ni fórmules estables i, en definitiva, una fenomenologia tan variada i difusa que en aparença podria semblar poc mereixedor de ser considerat seriosament, inabordable per un estudi crític amb pretensions de rigor, o fins i tot irreductible a una classificació que no sembli una enumeració a la manera de les que tant han plagut a J. L. Borges: radioestèsia, profecies, psicofonies, reencarnació, geobiologia, obscures societats secretes que controlen el món des de l'anonimat, portes dimensionals, biomassatges i operacions astrals, contactes telepàtics, psicografia, humans «transistoritzats», *poltergeists*, endevinació, extraterrestres, intraterrestres, combustions espontànies de persones i de coses, digitopuntura, càlculs de bioritmes, energies subtilíssimes, computadors neolítics, possessions demoníaqes, txakres, mediumnitat, ufologia, alquímia, biomassatge astral, dinosaures avui, reflexologia podal, mestres espirituals, biomúsica per a una alta consciència, talismans, cants de l'om, invocacions còsmiques...

L'oferta místèrica és àmplia i variada. En els darrers anys, observem una creixent difusió de totes aquestes qüestions en els mitjans de comunicació (premsa, publicacions diverses, ràdio i televisió). Pel que fa a la producció bibliogràfica, tot i que amb fluctuacions notables, l'ocultisme presenta unes xifres gens menyspreables, sobretot si les comparem amb altres sectors editorials. La proliferació de llibreries especialitzades, de botigues que comercialitzen un important nombre de productes esotèrics, de centres ocultistes i d'investigació de temes paranormals, i

de sanadors, parapsicòlegs, vidents o futuròlegs, dona també una mesura de la importància del fenomen. La freqüent realització de conferències, cursos, seminaris i congressos que tracten el món de la parapsicologia i de l'ocultisme fomenta també un clima favorable a la difusió d'aquestes temàtiques. Els dies 25 i 26 de novembre de 1989 es va celebrar per primera vegada la Fira Magic (festival popular de ciències ocultes i endevinació) al Palau d'Esports de Barcelona, que s'ha constituït des de llavors, amb una acollida molt favorable per part del públic, en una cita obligada per a qualsevol persona interessada en tot allò paranormal i les medicines alternatives. D'altra banda, és possible participar en trobades de caràcter més informal (la muntanya de Montserrat és, diuen, un lloc privilegiat per intentar el contacte amb entitats extraterrestres). No oblidem tampoc la influència del místic fins i tot en el camp de la política (podríem esmentar, per exemple, diverses personalitats eminents que han vist els seus noms associats a les consultes amb vidents o astròlegs) i recordem també que en el terreny de l'empresa és notable la penetració del misteri.

Per donar un exemple, a la ciutat de París s'arriben a pagar quantitats astronòmiques (o potser hauríem de dir *astrofòriques*) per a la celebració de rituals pretesament propiciatoris d'un futur èxit en el món empresarial. Al nostre país, diversos parapsicòlegs diuen que treballen en l'assessorament esotèric d'empreses respecte a la inversió en borsa o la selecció de personal. L'oferta del místic es completa amb la possibilitat de gaudir de sopars col·loqui esotèrics i xerrades rituals, de participar en excursions esotèriques (s'imposa l'última moda francesa), de consultar catàlegs d'articles esotèrics i ocultistes que permetran als seus usuaris accedir a una consciència superior, combatre les males energies, submergir-se en les profunditats del jo més ocult i fugisser o resseguir i desentrellar els fils del propi destí. El mercat espiritual (emprant l'expressió de Robert Greenfield) sembla inescapable, o almenys molt ben assortit.

Fins aquí hem fet un ràpid recorregut per la secció que podríem anomenar *self-service del mercat espiritual*, o com fer-se una religió a mida. Altres manifestacions socials utilitzen aquestes formes de religiositat i configuren realitats amb més cristallinitat o rigidesa. Aquest és el cas de les sectes místiques i orientalistes, que altres investigadors han analitzat.

Tot el que estem considerant dibuixa un camp d'estudi en què se'ns presenten unes figures o religiositats en aparença notablement amorfes i difuses, però que, tanmateix, per la importància dels casos que salten puntualment a l'arena informativa i per l'extraordinària difusió que en molts àmbits s'observa, mereixen una mirada més atenta que la que s'adreça normalment a aquest tipus de fenòmens.

Característiques generals de la nebulosa

Françoise Champion, una de les grans expertes en l'àmbit del místic, que ella anomena la *nebulosa místicoesotèrica* (títol que li hem manllevat en aquesta col·laboració), assenyalava que el fenomen és el resultat de la trobada del moviment de la contracultura dels anys seixanta i setanta, de l'arribada de les religions orientals als EUA i a Occident, i dels antics corrents esotèrics. La fusió d'aquestes forces genera un nou *estil de vida* centrat en una espiritualitat entesa com la recerca de l'autoconeixement i l'autoperfeccionament i generadora d'una *nova consciència*. Deis Siqueira (2004), una antropòloga brasilera que investiga el tema, assenyalava que en aquesta nova

consciència hi afloren, amb dosis diferents, elements cristians i d'altres tradicions religioses; elements còsmics (hom parla d'energia universal, forces còsmiques, unitat del cosmos amb el seu correlat segons el qual tot està constituït per vibracions, energies, moviment ondulatoris, sinergies, etc.); elements psicoespirituals d'un jo sublimat (també anomenat *jo superior*, *jo major*, *jo crístic*, *ésser essencial*, *jo diví interior*...), i uns valors morals reificats, com ara l'amor, la llibertat, la pau, etc. Aquests grans eixos —religiosos, còsmics, psicològics i ètics— són, com dèiem, el fonament d'aquesta «nova consciència» que, a diferència de les religions tradicionals, valora per un igual el cos i l'esperit, l'home i la naturalesa, i connecta l'espiritualitat amb àmbits aparentment profans com són la salut, la dietètica, el benestar personal i social, la vitalitat, el desenvolupament dels potencials personals, la consciència planetària i l'harmonia amb la naturalesa i el cosmos, per cristal·litzar tot plegat en un estil de vida, un moviment o una concepció del món de fronteres incertes i de difícil definició.

Aquestes dificultats es fan paleses en algunes de les denominacions i definicions dels estudiosos del tema. Per exemple, i com ja hem dit, Françoise Champion parla de *nebulosa misticoesotèrica* («Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique», 1989) i també de *religiós flotant* («Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes», 1993); Jordi Moreno s'hi refereix com a *àmbit difús del místic* («Exilis i absències. Assaigs d'aproximació a l'estudi dels moviments religiosos moderns: l'àmbit difús del místic», 1994); Manuel Delgado, en un notable article, opta per la denominació clàssica d'«Els nous moviments religiosos» (1994), opció que també segueixen J. M. Mardones (*Para comprender las nuevas formas de religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, 1994) o el text més recent de M. del Mar Grieria i Ferran Urgell, titulat *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Entre els experts francesos, Jean-Louis Schlegel va escriure un llibre titulat *Religions à la carte* (1995); D. Hervieu-Léger (1993) parla de «religiositat o identitat religiosa flexible», mentre que Frédéric Lenoir (2004) s'hi refereix amb el títol «Le grand retour de l'ésotérisme». Deis Siqueira, ja esmentada, ha publicat en català «La laberíntica recerca religiosa en l'actualitat: creences i pràctiques místiques i esotèriques a la capital del Brasil» (2004). Per acabar amb aquesta ràpida visió d'alguns dels autors consultats i treballats, una darrera menció a alguns dels clàssics. Mircea Eliade (1977) opta pel terme *ocultisme* («El ocultismo en el mundo moderno», dins el llibre *Ocultismo, brujería y modas culturales*), mentre que Marvin Harris, a «¿Por qué nos invaden los cultos?» (1984), parla de *cultes* en l'accepció americana de «sectes». Massimo Introvigne, de la seva banda, es refereix al «ritorno dell'esoterismo» (*Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, 1996) i Jean Vernet, portaveu de l'ortodòxia catòlica francesa, titula un dels seus llibres *Ocultismo, magia, hechicerías* (1992).

Molt possiblement, els tres conceptes més emprats en la literatura que acabem d'esmentar són els d'esoterisme, misticisme i en els inicis també ocultisme. Hom parla d'*esoterisme* o *esotèric* en el sentit etimològic grec d'anar cap a l'interior, i molt sovint l'esoterisme és més una mirada que no pas una doctrina. El concepte de *místic* o *misticisme* emfatitza el caràcter interior, directe i vivencial de l'experiència religiosa que s'acosta a la divinitat, al sagrat o a un mateix sense la necessitat d'intermediaris, és a dir, sense els sacerdots ni les esglésies de les religions convencionals. Finalment, Manuel Guerra, en el seu *Diccionario enciclopédico de las sectas* (1998), un dels més complets, defineix *ocultisme* com «paraula derivada de la llatina *occultus*, ocult, amagat, i sembla que forjada en el segle XIX per Eliphas Lévi. Designa un complex conjunt de fenòmens,

pràctiques, creences, doctrines i associacions amb un denominador comú com és la seva 'obsessió' per allò desconegut des del coneixement racional sistematitzat i les ciències positives així com la 'manipulació' de les anomenades 'forces ocultes' de la naturalesa i de la ment humana».

Segons F. Champion, els grups de simpatitzants o iniciats que integren la nebulosa misticoesotèrica sovint funcionen com a xarxes constituïdes a l'entorn de centres de desenvolupament personal o espiritual (que proposen tallers, conferències, seminaris, estades de cap de setmana o de més dies); una segona variant són les comunitats de tipus espiritual a l'estil New Age o bé la clientela de llibreries, salons, fòrums, fires o col·loquis especialitzats. Siqueira, al seu torn, diferencia els grups d'orientació fonamentalment religiosa i normalment d'origen o inspiració oriental de les escoles esotèriques tradicionals o encara, en tercer lloc, de les associacions amb orientació psicològica i espiritualista. Grieria i Urgell (2002) de manera precisa escriuen referint-se a la temàtica que ens ocupa: «Fengshui per a empresaris' i útils perspectives budistes en llibres signats pel Dalai Lama en persona; taitxí en centres cívics; estàtues del Buda que presideixen botigues de dietètica; essències florals, tant en farmàcies com en tendes esotèriques; màquines per llegir l'aura; signes del yin i el yang en les arracades que es venen a les parades dels mercats ambulants; proliferació de centres especialitzats en tècniques i pràctiques orientals com el ioga, el taitxí, el reiki, el fengshui, la meditació zen, etc. A més de sessions amb xamans, cartes astrals, tècniques de renaixement (el *rebirth* o *rebirthing*), etc., etc.»

En aquests nous contextos, les esglésies, els temples i els rituals convencionals, entesos en la seva versió d'institucions dures a penes existeixen, i la gent s'agrupen —en el cas que ho facin— en una sèrie d'associacions i grups més o menys difusos i que porten els noms d'assemblees, cavallers (de), camins, centres, *collegiums*, comunitats, deixebles (de), escoles, fills (de), fraternitats, fundacions, germandats, instituts, lògies, missions, moviments, ordes, santuaris, societats i temples, que poden combinar perfectament l'ecologia, l'esoterisme, l'astrologia, l'espiritualitat i les teràpies alternatives, i que, com assenyala Deis Siqueira, conformen «comunitats emocionals» a la recerca d'experiències espirituals en sentit ampli. A més a més, acostumen a cultivar uns hàbits alimentaris considerats saludables i «naturals», inverteixen també temps i recursos en pràctiques destinades al desenvolupament harmònic del cos i de l'esperit i, força vegades, segueixen les orientacions dels seus líders carismàtics —sovint escriptors, conferencians, però per damunt de tot terapeutes—, que han estat elegits per les seves qualitats o bé pel seu itinerari exemplar o estil de vida. Champion considera que els seguidors de la nebulosa misticoesotèrica amb freqüència pertanyen a les classes mitjanes, tenen estudis superiors i treballen en els sectors de l'educació, el treball social o el món paramèdic.

Totes les expertes i experts consultats estan d'acord en l'existència d'un mercat molt ben assortit i consolidat que gira al voltant de teràpies (cura astral, aplicació de reiki, iridologia, teràpies florals, homeopatia); massatges (do-in, aiurveda, xiatsu); pràctiques i tècniques d'autoajuda, de relaxació, d'harmonització dels txakres, d'energització, de meditació, d'acupuntura, de ioga, de taitxitxuan, d'astrologia i mapa astral; sessions xamàniques per a homes; rituals de lluna plena per a dones; lectures de tarot, d'Yijing, d'inscripcions rúniques; manipulació d'objectes (cristalls, amulets, pedres específiques segons el signe i l'ascendent)... Són nombroses i nombrosos aquells que picotegen d'aquí i d'allà per satisfer el que Deis Siqueira anomena *gola-*

freria esotèrica. I aquest mercat es regula per les regles del mercat capitalista convencional en el sentit que els serveis es venen, es compren i es paguen.

A més de llibres, conferències, seminaris i cursos, les revistes especialitzades són una altra forma de difusió. Pensem, per exemple, en *CuerpoMente*, *Integral*, *Esencial*, *Vital*, *Vivir Feliz*, *Mente Sana*. La revista de psicologia positiva de Jorge Bucay, etc., que tracten qüestions de religiositat, espiritualitat, meditació, ecologia, vegetarianisme, vida sexual sana, medicina, teràpies alternatives, psicomàgia, etc., etc. També el món editorial es presenta amb un seguit de cases especialitzades —Dharma, Gaia, Integral, Helios, Luciérnaga, Robinbook, Obelisco, Oniro, Sirio, Vida natural, Urano— o col·leccions dins d'editorials tan conegudes com Debate, Kairós, La Liebre de Marzo, Martínez Roca, Mondadori, J. J. de Olañeta, Plaza & Janés... Les estrelles mediàtiques de la nebulosa són personatges com Paulo Coelho, Alejandro Jodorowsky o Jorge Bucay, però també el Dalai Lama o escriptors emblemàtics com Elisabeth Kübler-Ross, Brian Weiss o Daniel Goleman, entre molts altres.

Creences, constants i trets específics

A pesar de la diversitat de grups, d'orientacions i de rituals específics, els membres i simpatitzants d'aquest àmbit difús del místic comparteixen un seguit de creences, constants i trets comuns. Seguint els textos de Françoise Champion, Deis Siqueira, M. del Mar Grieria i Ferran Urgell, es dissenya la panoràmica següent.

La idea del *karma* i les creences associades a les reencarnacions successives, en primer lloc. Com és ben sabut, el concepte sànscrit de karma fa referència, d'una banda, a la llei de causa-efecte, segons la qual tot el que succeeix en aquesta vida depèn o és el resultat del que havia succeït en vides anteriors i determina, semblantment, el que s'esdevindrà en el futur. D'altra banda, la noció s'associa a l'evolució dels mateixos individus i a la capacitat que tots tenim de purificar-nos en la roda del samsara, com s'anomena el cicle de les reencarnacions. La capacitat d'alliberar-se dels aspectes negatius és allò que porta l'ànima de l'indi a diluir-se en el brahman i la del budista en el nirvana. El karma és, doncs, el destí de cadascú, i cal recordar que una de les més famoses revistes d'ocultisme de l'Estat espanyol s'anomenà precisament *Karma* 7.

Lligada a la noció de karma, la de *maya*, que significa la falsa aparença o la il·lusió. El món, en el pensament indi tradicional, tant el material com el social, són maya. Però, malgrat que pura aparença, maya és brillant i exerceix sobre els individus una poderosa fascinació. Per fugir-ne cal concentrar-se en el jo intern, aquest jo superior i interior que és el model de l'autèntica essència espiritual de cadascú. Per assolir l'objectiu final, que pot sintetitzar-se en la màxima socràtica del «coneix-te a tu mateix», cal emprendre un viatge interior, deslliurar-se del fals ego (l'autoimatge material i social que tenim de nosaltres mateixos) i, a través de tècniques d'autoconeixement i d'autoperfeccionament, descobrir el jo autèntic, que s'amaga a l'interior de cadascú. Aconseguir-ho és, al mateix temps, descobrir l'essència divina que hi ha en el nostre interior i que, en certa manera, ens fa déus. I és aquí quan comença el procés podríem dir-ne místic en el sentit que per tenir l'experiència de la divinitat no calen intermediaris externs, sinó que s'han de recórrer, com bé defineix Hervieu-Léger, «els camins de la subjectivitat emocional». D'aquí també la importància fonamental, assenyalada per tots els estudiosos del tema, del

vessant individualista del procés en el qual, a través de tècniques de meditació, la purificació del cos i de la ment, el desarrelament, la il·luminació o la budització, el subjecte s'encara amb la seva pròpia individualitat en un procés de transformació radicalment individual. Això no vol dir que aquest camí de salvació mística no s'associï sovint a dimensions paranormals. Com assenyala F. Champion, l'iniciat o iniciada sovint rep la «guia» de diversos éssers «no ordinaris», mestres en la jerarquia espiritual, lames reencarnats, o bé l'ajut dels mestres ascendits, com Jesucrist, Buda, Zoroastre, Krixna, Ramakrixna, Milarepa, Saint Germain o els altres múltiples personatges que s'encarnen en la figura de Maitreya, i que són tractats amb un respecte exquisit en els diversos col·lectius. Encara sense negar la dimensió radicalment individual del procés, a més dels mestres ascendits, també els gurus de carn i ossos (per bé que dotats d'una espurna divina especialment potent) poden ajudar en el viatge emprès per l'iniciat en el seu camí envers l'autoperfeccionament...

En tot això, l'experiència emocional és fonamental. No es tracta tant de creure com de sentir i experimentar. I sovint allò que s'experimenta és la «nostàlgia dels orígens» que du a aquella desitjada integració entre cos i ment, cos i esperit, entre home i natura i home i déu. Com veurem un xic més endavant, a través de la música, els exercicis respiratoris i corporals, el contacte físic o la mobilització emocional, hom pot assolir aquells estats mentals que li permetin «viure» i experimentar aquella integració perfecta amb un mateix, amb els altres i amb el tot, i fer possible aquell principi del budisme zen segons el qual Tot és U i U és Tot.

Aquest i altres principis semblants del taoisme o del budisme zen i altres filosofies similars expressen el rebuig d'aquells postulats dualistes defensats per les religions «revelades» i confirmen aquella concepció monista, fonamentada en la consciència planetària i el pensament analògic, que són, com hem anat insistent, els trets distintius de la nebulosa misticoesotèrica.

Però, i com també assenyalàvem, la fusió amb el tot és possible només gràcies al treball realitzat sobre un mateix, treball que és especialment valorat en aquests àmbits i que s'acompanya d'una actitud d'optimisme recolzada en la convicció que el procés de perfeccionament individual és no només desitjable sinó perfectament possible. Aconseguir la calma; la quietud; el benestar físic, emocional i psíquic, en fi, la pròpia felicitat, és quelcom que depèn de cadascú. Cal insistir que aquesta recerca final no està relacionada amb cap altre món (com és en el cas de les religions convencionals), sinó amb el perfeccionament que generarà benestar en aquest (i en els aspectes positius que això pot suposar en el karma de cadascú i en la seva roda del samsara). Com assenyalen Grier i Urgell, les expressions del tipus «recerca de la pau interior», «salut emocional», «higiene mental» o «harmonia interna» poden ésser les maneres d'anomenar aquesta nova forma de recerca espiritual. Si la salvació ateny la vida del més aquí i els seus fruits són la salut, la vitalitat i la bellesa, tant la física com l'espiritual, cal no tenir por —aquella que Erich Fromm anomenava *por a la llibertat*— de descobrir en un mateix la pròpia naturalesa, essencialment i autènticament divina. Però per trobar aquesta espurna divina en el propi interior calen unes tècniques i uns mètodes especialitzats dels quals parlarem a continuació.

Tècniques, mètodes i filosofies

En efecte, entre els mitjans per apropar-se a aquesta dimensió interior i transcendent existeix un registre variat de tècniques, de mètodes i, en el cas del taoisme i el ioga, d'autèntiques filosofies que es constitueixen en els veritables pals de paller de la nebulosa. Comencem amb les tècniques corporals. Probablement una de les primeres fou la bioenergètica, fundada per Alexander Lowen, psicoanalista i deixeble de Wilhelm Reich, que al seu torn ho fou de Sigmund Freud. Lowen considerava que el cos és un clar reflex de la vida emocional i, per tant, alliberar les tensions del cos també tindrà uns efectes en la presa de consciència d'aquelles tensions, traumes i inhibicions de tipus psíquic. Derivada de la bioenergètica, la bioretroalimentació, amb suport informàtic, s'empra per assolir l'anomenat *ritme alfa*, propi dels estats d'èxtasi o d'alteració de consciència.

Pel que fa a les tècniques fonamentalment corporals, un altre nivell és el dels massatges, amb les seves múltiples variants. El massatge californià, per exemple, ajuda a rastrejar els orígens emocionals de les tensions físiques i, junt amb altres tècniques pioneres com la bioenergètica, va néixer en els anys seixanta del segle xx en l'avui mític Institut Esalen de Califòrnia. Al costat d'aquest, hi ha els massatges orientals de tradicions diverses: l'aiurvèdic, d'origen indi, que activa el flux del prana o energia vital; el massatge xinès, o *tui-na*, que, mitjançant tècniques de pressió, regula, també, el flux dels canals energètics; el xiatsu, o massatge japonès, que, en lloc de les agulles de l'acupuntura, empra la pressió dels dits del terapeuta per incidir sobre els meridians; el massatge tibetà, que conjuga elements de la medicina xinesa i índia, o bé el massatge tradicional tailandès, que, mitjançant estiraments i pressions, reequilibra l'estructura corporal i incideix sobre la ment i les emocions.

Altres teràpies orientades fonamentalment cap al cos, però que intenten harmonitzar els aspectes corporals, mentals i emocionals de l'individu, es realitzen a través de la dansa i el ritme, la musicoteràpia o la clàssica teràpia Gestalt, creada per Fritz Perls, que, juntament amb Abraham Maslow, fou un dels altres gurus fundadors del ja esmentat Institut Esalen. Maslow va impulsar l'anomenada *psicologia humanista i transpersonal* (una mena de fusió dels dos grans corrents del conductisme i de la psicoanàlisi) i fou el primer a parlar d'«autorealització».

Altres tècniques que cal esmentar i que evidentment no són incompatibles amb les ja assenyalades són les de la regressió (que ajuda la persona a reviu records antics i inconscients, i fins i tot aquells originats en altres vides); el *rebirth* o *rebirthing*, literalment «néixer de nou» o «tornar a néixer» i molt lligat a la qüestió de l'anomenat *trauma del naixement*, i finalment, una de les tècniques més clàssiques, la hipnosi, centrada en l'autosuggestió i que permet connectar amb el propi món intern a través d'un estat de trànsit induït pel terapeuta.

En una altra direcció, el taoisme xinès se'ns apareix com un dels grans focus, una de les grans filosofies generadora de tècniques i mètodes. Entre els més coneguts a Occident (i no cal dir a la Xina) trobem el taitxitxuan (una art marcial que expressa el taoisme en moviment) o el txikung (o *qigong*), especialitat de l'anterior. El qualsevol cas, es tracta d'aconseguir, a través de la combinació del moviment, la concentració, la respiració, el buit i la comprensió (no el coneixement), l'equilibri entre els dos grans principis del yin —el principi femení— i el yang —el masculí. La conseqüència d'harmonitzar-los és la serenitat del cos i del pensament i la preservació de la Unitat que ens apropa al Tao, aquella completesa misteriosa que ho lliga tot, i al Txi,

la força vital de l'Univers. Alexander i Annellen Simpkins, en el llibre *El Tao simple. El camino del equilibrio y la plenitud* (2004), ho expressen de manera precisa: «La meditació, el txikung, la medicina oriental, les arts marcial i la psicoteràpia ofereixen maneres diferents d'aplicar els esmentats principis per aconseguir una vida més sana, més feliç i amb més energia, una vida en unió amb el Tao.» També la fitoteràpia tradicional xinesa, l'acupuntura, la meditació —fonamentada bàsicament en visualitzacions— i algunes altres arts marcial com el jujitsu, el judo, l'aikido i el *tae chun* tenen els seus orígens en el taoisme o en el budisme zen, derivat del primer.

Si *Tao* etimològicament significa «via» o «camí» i, com creia Lao Tse, el seu llegendari fundador, el Tao és el camí per excel·lència per assolir la il·luminació, l'altra gran filosofia és el ioga, el mètode mil·lenari que significa «unió» (o més precisament encara, els arreus amb els quals els bous i altres animals de tir anaven junyits als carros que arrossegaven amb la seva força). El ioga és, en la tradició índia en la qual es va originar, el camí reial que, com el taoisme, allibera l'home del patiment, tant físic com mental o espiritual, i l'acosta a l'autorealització i la plenitud. Hi ha, com és ben sabut, un ampli espectre de pràctiques de ioga —raja-ioga, hatha-ioga, janyana-ioga, karma-ioga, kundalini-ioga, bhakti-ioga—, cadascuna de les quals es caracteritza per uns èmfasis diferents. El raja-ioga, per exemple, es fonamenta en la concentració i en la meditació; el karma-ioga, en l'eliminació de l'ego i la superació de viure en maya a través del servei desinteressat; el backhi-ioga és el ioga de la devoció... Força de les variants d'aquest mètode mil·lenari combinen les postures (àsanes) i el control de la respiració (pranaiama), o canal de l'energia vital, amb la concentració i la meditació ja esmentades.

Una variant és el ioga tântric o tantrisme, que posa l'èmfasi en la fusió de principis oposats a través de la unió sexual seguint el model dels amants sagrats Xiva i Parvati, la parella sagrada de la tradició vàdica.

Si la relaxació, una bona respiració, les visualitzacions i la il·luminació (samadhi) són necessàries per aconseguir el màxim benestar físic i emocional, objectiu primer i darrer del ioga, la meditació pròpiament dita és la tècnica o el mètode per excel·lència que integra tot allò que s'ha dit fins ara. També aquí hi ha modalitats, per exemple la meditació zazen del budisme zen que, realitzada en la postura del lotus, ajuda a qui la practica a ésser més conscient d'ell mateix, o la meditació *vipassana* (l'art de viure), basada en els mateixos ensenyaments del Buda sobre el Dharma, el camí de l'alliberament, que ajuda a superar sense autoenganys els patiments que comporta la vida. L'anomenada *meditació transcendental*, de Maharishi Mahesh Iogui, dona peu a tota una doctrina religiosa que, com indica el nom, cerca la consciència transcendental mitjançant la recitació d'un mantra personal i secret.

La meditació pot anar acompanyada de la recitació de mantres, i molt sovint hi consisteix fonamentalment. «Un mantra —ens diu Swami Vishnu Devananda en el seu llibre *Meditación y mantras* (1988)— és una energia mística continguda en una estructura de so. Les seves vibracions afecten directament els txakres (centres d'energia del cos), tranquil·litzen la ment, porten la quietud de la meditació.» Exemples d'aquesta recitació parlada o cantada que posseeix sonoritat pròpia són el cant de l'om o el Maha —el mantra Hare Krixna—, que consisteix a cantar incansablement els sants noms de Déu com a acte suprem de devoció i adoració envers Krixna.

La meditació, amb la postura adequada, amb quietud, silenci, recitació de mantres i acompanyada d'encens i llum i música suaus, és indubtablement una de les millors maneres d'endegar el diàleg amb el món d'allò que és sobrehumà o senzillament amb un mateix, de cara a assolir la desitjada experiència mística, caracteritzada per la il·luminació interior.

Una via força diferent, tant pels seus objectius com pel seu origen cultural, és la que hom coneix amb el nom genèric d'*estats alterats de consciència*. En aquest cas, l'objectiu és la connexió amb altres plans de la realitat específics dels cultes xamànics, principalment de Mèxic i dels indis del sud-oest dels Estats Units. Aldous Huxley, l'inquiet escriptor, explica en un llibre titulat *Doors of Perception* (la versió castellana, titulada *Las puertas de la percepción*, és de l'any 1956) les seves experiències amb la mesalina, el principi actiu del peiot. Pocs anys després, William S. Burroughs i Allen Ginsberg, dos dels grans ideòlegs de la contracultura nord-americana, publicaven *The Yage Letters* (1963), traduïda per Anagrama amb el títol *Las cartas de la ayahuasca* (2006). De totes maneres, el clàssic dels clàssics és Carlos Castaneda, que en el seu primer llibre, *Las enseñanzas de Don Juan* (original anglès del 1968 i publicat en espanyol el 1974 amb un esplèndid pròleg d'Octavio Paz), explica el seu camí d'aprenentatge iniciàtic al costat de Don Juan, el bruixot i xaman yaqui que li ensenya a ésser «home de coneixement». A través d'experiències al·lucinògenes amb peiot o mescal, amb bolets o bé amb *Datura*, l'arrel d'un cactus que Don Juan coneix bé, el deixeble arriba a assolir la «realitat no ordinària» final del procés de saviesa (també no ordinària) que dona poder a qui la posseeix. La immersió en aquest univers magicoreligiós de tipus animista és també l'eix central d'altres llibres de Castaneda, com *Viaje a Ixtlan* (1975), *Una realidad aparte* (1974) i *Relatos de poder* (1976).

En qualsevol cas, l'univers que penetra el xaman es caracteritza per la seva integració: els mons vegetal, mineral, animal, humà i sobrenatural estan interconnectats íntimament; també les facultats humanes interiors o exteriors són difícilment separables, i la vigília, el somni, la realitat objectiva i el mite formen part del mateix conjunt, el cosmos com a totalitat viva i plena.

A més de les drogues vegetals (entre les quals els opiàcis, la mesalina, el cànnabis, l'ayahuasca o yagé, la *Datura* i els bolets al·lucinògens —els «niños santos» de Maria Sabina, la sàvia dels bolets—), hom pot arribar als estats alterats de consciència, com assenyalava Oriol Romaní en una conferència titulada «Estats alterats de consciència. Drogues i comunicació» (2004), també a través de la dansa extàtica i els moviments giratoris (els dervixos sufis en són el millor exemple), la respiració holotròpica (tal com és practicada entre els xamans siberians i esquimals) i, encara, mitjançant la meditació, la pregària, la mortificació i el sacrifici, com en el cas dels místics o místiques cristians i musulmans...

Entre nosaltres, aquesta orientació específica de la nebulosa místicoesotèrica està liderada per l'antropòleg Josep M. Fericgla, que, a més de col·laborar molt activament en una col·lecció —de l'editorial La Liebre de Marzo— especialitzada en plantes i bolets al·lucinògens i psíquedèlics, o com se'ls anomena avui *enteògens* (etimològicament «plens de déu» o de la força de la divinitat), dirigeix la Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius, que organitza cursos especialitzats, normalment de cap de setmana, sobre experiències no ordinàries diverses. Txema Fericgla és també autor d'una obra considerable i notable sobre els estats alterats de consciència que arrenca amb el seu primer llibre, *El bolet i la gènesi de les cultures* (1984), posteriorment traduït al castellà dins la col·lecció abans esmentada, on també han aparegut

altres títols coordinats o escrits per ell mateix, com per exemple: *Plantas, chamanismo y estados de consciencia* (1994), *Al trasluz de la ayahuasca. Cognición, oniromancia y consciencias alternativas* (1997) i *Los enteógenos y la ciencia* (1999). Una revisió molt completa de totes aquestes qüestions es troba en un nou llibre de Fericgla, *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*, en forma d'un apèndix titulat «Breve historiografía de la antropología de los enteógenos y las sanaciones, con especial énfasis en las ediciones en lengua castellana» (2000).

Sintetitzant: amb el que hem dit fins ara no esgotem, ni de bon tros, el corpus de tècniques, mètodes, vies o camins que hom utilitza habitualment. Per manca d'espai hem deixat d'esmentar, per exemple, les essències florals —les famoses flors de Bach—, les essències minerals, l'astrologia, pràctiques màgiques o ocultistes diverses (amb cristalls, amb piràmides, amb grans arbres), o el *channeling*, una forma de mediumnitat en què el subjecte esdevé canal de manifestació de forces i energies misterioses i ocultes que hom creu actives a l'univers.

El perquè de tot plegat

Amb aquest títol, manllevat a Quim Monzó, volem enllestir el nostre recorregut. Frédéric Lenoir, autor d'un llibre notable titulat *Les Métamorphoses de Dieu* (2003), en una entrevista apareguda a *Le Nouvel Observateur*, assenyala que des del Concili de Trento, el catolicisme (i prèviament també ho havien fet els dissidents de la Reforma) elabora un catecisme, fixa un credo (per exemple, el «Crec en un Déu...» en el qual s'enumeren tots els grans eixos d'allò que cal creure), estableix uns dogmes i, en definitiva, delimita una ortodòxia rígida que, a diferència de la religió medieval, deixa molt poc marge al misteri, a l'experiència personal i a l'imaginari col·lectiu. En altres paraules, la dimensió simbòlica i l'experiència mística pràcticament desapareixen del mapa o, en cas de no ser així, són expressions poc valorades i mal vistes des de l'òptica del poder.

Després del Concili Vaticà II es produeixen noves transformacions, que evidentment no és aquí el lloc per presentar, però sí que volem referir-nos a l'anomenat *procés de secularització*. Sense entrar ara en detalls, es pot entendre la secularització com la progressiva emancipació de la societat civil de la influència eclesial i la pèrdua del poder (polític) de les esglésies cristianes sobre els governs occidentals. L'afebliment d'unes creences úniques i imposades, juntament amb el naixement de les anomenades *sectes* en els anys seixanta del segle xx i l'auge dels fonamentalismes, tant els protestants com els catòlics, seran algunes de les conseqüències dels reajustaments efectuats després del Concili Vaticà II. També allò que J. M. Mardones (1994) ha anomenat el «reencantament esotèric del món», que consisteix en un clar intent de reequilibrar les funcions imaginatives i intuïtives, mantingudes en un segon terme respecte a aquelles més lògiques i racionals. Evidentment, la constel·lació o nebulosa misticoesotèrica s'orienta de ple envers la intuïció, la imaginació, l'al·legoria i el símbol, acompanyats, a més a més, d'una actitud molt tolerant que Grier i Urgell defineixen amb els lemes de «prohibit prohibir», «l'única regla és que no hi ha regla» o, encara, «l'únic dogma és que no hi ha dogma». El resultat final és que cadascú és ben lliure de cercar dins les propostes religioses existents allò que més li plagui, i la selecció acostuma a fer-se en un clima d'holisme, de pluralisme i de sincretisme creixent, que és aquell que porta o pot portar a la combinació heterogènia de creences màgiques i místiques

amb tradicions cristianes, gnòstiques o indígenes. I el bricolatge el fa un o una subjecte que, a més a més d'espigolar enmig del budisme, l'ocultisme i les creences animistes o astrals, ingereix mucíl·lacs per un tub ben amanits amb les essències florals del Dr. Bach i es reconforta amb els llibres de Louise L. Hay (*Usted puede sanar su vida*), amb Daniel Goleman (*Inteligencia emocional*) o, encara, amb *El Alquimista*, de Paulo Coelho, o *Las nueve revelaciones*, de James Redfield...

Molt possiblement, l'exemple del New Age és dels més il·lustratius de com van les coses. En una citació, Deis Siqueira ho sintetitza dient: «El moviment New Age es podria descriure com un conglomerat de tendències que no tindria textos sagrats, dogmes, líders estrictes, ni es caracteritzaria per ser una organització tancada. Es tractaria més d'una sensibilitat espiritual que no pas d'un moviment espiritual estructurat. Expressaria desig d'harmonia, recerca d'una millor integració de l'àmbit personal i privat amb l'ecològic i còsmic, partint de la presència del que és diví en tot i en tots els processos evolutius». (2004:101)

Però per què tanta gent s'orienta envers institucions i creences flonges del tipus New Age o semblants? Escoltem les respostes de dos mestres: el «materialista» Marvin Harris i l'«espiritualista» Mircea Eliade, cadascú amb la seva lògica específica. Segons Harris: «En el fons, el Tercer Gran Despertar és primordialment una resposta desesperada a problemes no resolts que plantegen el consumisme disfuncional, la inflació, la inversió dels rols sexuals, l'ocàs de la família basada en el baró proveïdor, l'alienació laboral, l'opressió del govern i les burocràcies corporatives, el sentiment d'aïllament i solitud, la por a la delinqüència i la perplexitat sobre la causa fonamental per la qual tants canvis es produeixen al mateix temps. Quan considerem tots aquests problemes no resolts, tal vegada la qüestió que hauríem d'haver examinat no és per què s'han estès els cultes, sinó per què no ho han fet més» (*¿Por qué nos invaden los cultos?*, p. 183).

De la seva banda, Mircea Eliade, a l'hora d'explicar l'èxit de l'horòscop en els anys cinquanta i seixanta del segle xx, fa una sèrie de reflexions que en la nostra opinió poden extrapol·lar-se a la totalitat dels temes que aquí ens han ocupat. L'argumentació d'Eliade és la següent: «L'home no és ja l'individu anònim descrit per Heidegger i Sartre, un estrany llançat a un món absurd i sense sentir [...]. L'horòscop li revela una dignitat nova; li mostra fins a quin punt està íntimament relacionat amb l'univers sencer. És cert que la vida està determinada pel moviment dels astres, però almenys el determinant posseeix una grandesa incomparable. Encara que en darrera instància no sigui més que un titella mogut per uns fils invisibles, de tota manera l'home és part del món celestial. D'altra banda, la predeterminació còsmica de l'existència constitueix un misteri: significa que l'univers es mou d'acord amb un pla preestablert; que la vida i la història humanes es desenvolupen segons un patró i avancen progressivament cap a una fi. [...] Obeint les instruccions de l'horòscop, (el subjecte) se sentirà en harmonia amb l'univers i no haurà de preocupar-se per problemes durs, tràgics o insolubles.» (*L'ocultisme i el món modern*, p. 98-99).

Qui té raó, Harris o Eliade? Molt possiblement tots dos, i quan hom s'acosta o gaudeix d'algunes de les més recents manifestacions artístiques o intel·lectuals de la nebulosa que ens ha ocupat —des de l'èxit de *El codi Da Vinci*, fins a la falla per a iniciats que és *La noia de l'aigua*, de Night Shyamalan, passant per la lectura de l'excel·lent llibre de Patrick Harpur (2006) *El fuego secreto de los filósofos. Una historia de la imaginación*— s'adona del caràcter difús de les

explicacions i també de la flexibilitat de les fronteres convencionals, així com dels nous sentits que adquireixen les coses, els fenòmens, les persones i els déus immersos en l'àmbit del místic o de la nebulosa místicoesotèrica.

Bibliografia

- ARNTZ, W.; CHASSE, B.; VICENTE, M. (2006) *¿Y tú qué sabes?! Madrid, Palmyra.*
- BLOOM, Harold (1997) *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección.* Barcelona, Anagrama.
- BURROUGHS, W.S. i GINSBERG, A. (2006) *Las cartas de la ayahuasca.* Barcelona, Anagrama.
- CAROZZI, M. Julia (1999) «La autonomía como religión: la nueva era», *Alteridades*, nº 18, pp. 19-38.
- CASTANEDA, C. (1974) *Las enseñanzas de don Juan.* México, Fondo de Cultura Económica.
- CHAMPION, Françoise (1990) «La nébuleuse mystique-ésotérique», a F. CHAMPION i D. LÉGER (eds.) *De l'emotion en religion. Nouveaux et traditions.* Paris, Centurion, pp. 17-69.
- (1993) «Religieux flottant, eclecticisme et syncretismes», a J. DELUMEAU (dir.) *Le fait religieux.* Paris, Fayard.
- DELGADO, Manuel (1994) «Els nous moviments religiosos», *L'Avenç*, nº 185, pp. 58-63.
- (2001) «Mites d'avui dia», dins *El mite i la vida* (dossier), *Compartir*, revista de la Fundació Espriu, nº 43.
- ELIADE, Mircea (1977) *Ocultismo, brujería y modas culturales.* Buenos Aires, Marymar ediciones.
- FERICGLA, Josep M.^a (2000) *Los chamanismos a revisión. De la via del éxtasis a Internet.* Barcelona, Kairós.
- (2001) «El mite i la vida», dins *El mite i la vida* (dossier), *Compartir*, revista de la Fundació Espriu, nº 43.
- GRIERA, M.M.; URGELL, F. (2002) *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad...* Barcelona, Fundación «La Caixa».
- GROF, Ch. i GROF, S. (1995) *La tormentosa búsqueda del ser. Una guía para el crecimiento personal a través de la emergencia espiritual.* Barcelona, Los libros de la liebre de marzo.
- GUERRA, M. (1998) *Diccionario enciclopédico de las sectas.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- HARPUR, Patrick (2006) *El fuego secreto de los filósofos. Una historia de la imaginación.* Vilaur (Girona), Atalanta.
- HARRIS, Marvin (1984) «¿Por qué nos invaden los cultos?», a *La cultura norteamericana contemporánea.* Madrid, Alianza.
- HUXLEY, Aldous (1948) *La philosophie éternelle.* Paris, Plon.
- (1956) *Las puertas de la percepción.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- HUXLEY, A.; MASLOW, A.H.; BUCKE, R. et alii (1980) *La experiencia mística.* Barcelona, Kairós.
- LENOIR, Frederic (2003) *Les métamorphoses de Dieu.* Paris, Plon.
- MORENO, J. (1994) «Exilis i absències. Assaig d'aproximació a l'estudi dels moviments religiosos moderns: l'àmbit difús del místic», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 4.

- NOUVEL OBSERVATEUR, LE (2004) *Le grand retour de l'ésoterisme*, n° 2091, 8 décembre.
- OSHO (2002) *Meditación*. Guía práctica de meditación. Madrid, Gaia Ediciones.
- PANIKER, Salvador (1987) *Ensayos retroprogresivos*. Barcelona, Kairós.
- (2001, orig. 1982) *Aproximación al origen*. Barcelona, Kairós.
- PRAT, Joan; MORENO, Jordi (2007) «La nebulosa místicoesotèrica», *Tradicionari*, vol. VIII. Barcelona, Enciclopèdia Catalana.
- SIMPKINS, C.A. i SIMPKINS, A.M. (2004) *El Tao simple. El camino del equilibrio y la plenitud*. Barcelona, Editorial Océano.
- SIQUEIRA, Deis (2004) «La laberíntica recerca religiosa en l'actualitat: creences i pràctiques místiques i esotèriques a la capital del Brasil», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 24, pp. 100–129.
- VISHNUDEVANANDA, SW. (1975) *El libro del Yoga*. Madrid, Alianza.

V. DE MITES I MITOLOGIA



L'APARTAT ANTERIOR, dedicat fonamentalment a religions i espiritualitats diverses, es complementa amb aquest, que tracta més específicament de mites concrets, ja siguin profans o religiosos. L'origen d'aquest interès és llunyà. En efecte, mentre estudiava a la Universitat de Barcelona (1965–1970), em vaig afeccionar al cinema de terror o horror i vaig veure moltes pel·lícules de sèrie B. També vaig començar a llegir les novel·les en què s'inspiraven algunes de les sagues de terror, com, per exemple: *Dràcula*, de Bram Stoker; *El Gòlem*, de Gustav Meyrink; *Frankenstein o el Prometeu modern*, de Mary Shelley; *Carmilla*, de Sheridan Le Fanu; els contes d'Edgar Allan Poe, i un llarg etcètera.

L'estiu de 1973 el vaig passar a Santa Maria del Camí, un poble molt tranquil de l'interior de Mallorca, i allí vaig escriure un primer article —«Dràcula»— que vaig enviar a la revista *Triunfo* sense cap esperança que em contestessin. Però ho van fer, i l'octubre d'aquell any van publicar-lo amb l'encapçalament «Los grandes mitos», fet que semblava una invitació a continuar escrivint sobre el tema. Així ho vaig fer i al llarg de l'any 1974 van aparèixer la resta d'articles que anava escrivint sobre la marxa: «El hombre-lobo», «Frankenstein, el rebelde», «La Momia, un mito universal». Quan estava treballant en un nou text, «La dona rebel: amazones, bruixes i vampiresses», *Triunfo* va ser clausurada per ordre governativa. Temps després vaig conèixer Roman Gubern, que em va proposar escriure conjuntament *Las raíces del miedo. Antropología del cine de terror* (1979). Gubern va escriure la primera part del llibret, més teòrica, i a la segona vam agrupar els cinc textos sobre els mites que acabo d'esmentar.

El tema de la literatura fantàstica em continuava atraient i a mitjans dels anys vuitanta vaig proposar una assignatura de doctorat sobre Literatura Fantàstica i Cinema de Terror, que vaig començar a impartir l'any 1986 i fins al 1991. En tractar-se d'una assignatura distreta —llegíem i analitzàvem contes i novel·les fantàstiques i veïem pel·lícules del gènere— va tenir un cert èxit, no només entre els estudiants d'antropologia, ans també entre els de filologia i literatura de la URV. Malgrat haver treballat la matèria amb ganes i intensitat, només vaig publicar un petit article, per encàrrec de Maria Bargalló i Joana Zaragoza: «Sobre literatura fantàstica i els orígens de l'imaginari mite modern» (1992), que va veure la llum escapçat dels annexos que l'acompanyaven.

En una direcció força diferent hi havia la tesi de doctorat, que havia titulat, com ja he repetit, *Organización social y mitología en el Gironés: una aproximación antropoló-*

gica al «*pairalismo*» catalán (1976), en la qual estudiava i analitzava tres grans mites: el de la Sagrada Família, el del comte Arnau i el de sant Jordi. Els tres, segons la meua hipòtesi, donaven suport ideològic al model pairal més conservador, anacrònic i tirànic.

Pel que fa a la Sagrada Família, em va sorprendre la paradoxa del cas, en què el pare —sant Josep— és presentat com un vell impotent; Maria, la mare, és una verge casta que no ha conegut baró, i, per arrodonir el paisatge, els dos animals típics del pessebre són un bou (animal castrat) i una mula (bèstia estèril). A primera vista, doncs, el panorama procreador no és per tirar les campanes al vol, però, malgrat això, l'omnipotència divina salva tots aquests esculls i engendra el seu fill unigènit, i no només això, sinó que converteix una estructura tan atípica i estranya com és la de la sagrada família en el model arquetípic per a la humanitat. La temàtica em va impactar i vaig resseguir-la a través dels evangelis canònics, dels apòcrifs, del teatre religiós medieval, del cançoner nadalenc i dels Pastorets, sobre els quals vaig escriure un primer text, «La dramatització tradicional de mites bíblics: els Pastorets» (1985-86).

L'interès per la mitologia —tant des de la perspectiva teòrica com l'anàlisi de relats mítics concrets— vaig intentar reflectir-lo en el llibre *La mitologia i la seva interpretació* (1984, amb reedició de 1987). Pel que fa als aspectes teòrics, vaig abordar l'estudi del mite a través de quatre grans paradigmes interpretatius: mite i història, mite i inconscient, mite i societat, i mite i llenguatge. La segona part, centrada en interpretacions concretes, va incorporar diferents temàtiques com les verges trobades, els contes de fades, la rondallística catalana, el cançoner nadalenc i les llegendes del comte Arnau i de sant Jordi i el drac.

Com ja assenyalava a l'apartat II, «De cultura popular, folklore, festes i identitats», l'any 2007, juntament amb Joan Soler i Amigó, vam coordinar el volum 8 del *Tradicionari*, obra dirigida per aquest darrer, amb el títol de *L'univers màgic. Mites i creences*. A més de la planificació global de l'obra, jo vaig repetir amb textos ja publicats (marededeus trobades, símbols religiosos, el comte Arnau i sant Jordi) i amb un parell d'entrades inèdites com «La mitologia malèfica de les bruixes» i «La nebulosa misticoesotèrica».

Els textos seleccionats han estat: «La dramatització tradicional de mites bíblics: els Pastorets», publicat a *Universitas Tarraconensis* (vol. VIII, 1985-86), que dedicava a Xavier Fàbregas, acabat de morir i amb qui havia tingut una llarga conversa sobre el teatre de Pastorets. Posteriorment, quan la seva vídua, Marise Badiou, em va demanar una col·laboració per al llibre titulat *Simposi d'Antropologia Cultural sobre Xavier Fàbregas*, vaig reescriure i ampliar el text, que va publicar-se amb un nou títol: «Dels evangelis apòcrifs als Pastorets d'autor: continuïtats i discontinuïtats d'un mite bíblic» (1990),¹ incorporat aquí.

1 PRAT I CARÓS, J. (1990). «Dels evangelis apòcrifs als Pastorets d'autor: continuïtats i discontinuïtats d'un mite bíblic». Dins M. Badiou (comp.), *Simposi d'Antropologia Cultural sobre Xavier Fàbregas*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Del llibre *La mitologia i la seva interpretació* (1984) n'he extret la descripció i anàlisi de dues llegendes: «A la recerca de dades sobre el Comte Arnau»,² i «La llegenda de sant Jordi i el drac»,³ que prèviament havia tret a *Ciència*, revista catalana de ciència i tecnologia (núm. 15, 1982).

L'any 1987 i amb motiu de l'edició de *La bruixa catalana*, de Cels Gomis, el diari *El País* em va demanar un article que ells van titular «Llum sobre la bruixeria. A propòsit de l'edició de *La bruixa catalana*, una obra inèdita de Cels Gomis i Mestre».

El tema de la bruixeria el tractava a l'assignatura Religió i Visió del Món i, per tant, havia acumulat un bon feix de materials sobre el tema. Així, quan els responsables de la revista d'Altafulla, el poble on visc des de fa vint anys i famós pel seu passat bruixí, em van demanar una col·laboració, vaig escriure «La mitologia malèfica de les bruixes», que fou publicat a *Estudis Altafullencs* (2007).⁴

2 PRAT I CARÓS, J. (1984). «A la recerca de dades sobre el Comte Arnau». Dins *La mitologia i la seva interpretació*. Barcelona: Els Llibres de la Frontera / La Llar del Llibre.

3 PRAT I CARÓS, J. (1984). «La llegenda de sant Jordi i el drac». Dins *La mitologia i la seva interpretació*. Barcelona: Els Llibres de la Frontera / La Llar del Llibre.

4 PRAT I CARÓS, J. (2007). «La mitologia malèfica de les bruixes». *Estudis Altafullencs*, núm. 31.

Dels evangelis apòcrifs als Pastorets d'autor: continuitats i discontinuïtats d'un mite bíblic

I. Els Pastorets: una aproximació etnogràfica

El teatre de Pastorets té un extraordinari arrelament a Catalunya i, en arribar les dates nadalenes, són més de dues-centes localitats les que preparen el seu propi espectacle. En els diaris de més tiratge, com, per exemple, *La Vanguardia*, *El Periódico* i *El País*, hom publica cartelleres semblants a les del cinema, però dedicades exclusivament a aquesta mena d'espectacles. L'any 1987, i per esmentar únicament el cas de Barcelona i el seu cinturó metropolità, van ser més de vint-i-cinc grups diferents (pertanyents a centres parroquials, centres cívics, casals catòlics, casinos culturals, teatres de barri, etc.) els que van muntar els seus Pastorets.

Si perquè un espectacle teatral funcioni són necessaris uns textos, uns actors disposats a representar-los i un públic disposat a gaudir-ne, aquests tres elements es donen sense gaire problemes en el cas dels Pastorets, que, any rere any, tenen assegurat un públic fidel que omple de gom a gom els teatres on es representen.

La primera representació de Pastorets acostuma a fer-se la mateixa tarda del dia de Nadal i, excepcionalment, la Nit de Nadal, abans de la missa del Gall. El nombre de representacions difereix segons els grups, però és freqüent que aquests programin entre cinc i sis representacions, és a dir, tots els dies festius entre Nadal i Reis. En altres casos, menys nombrosos, de Pastorets famosos arreu de Catalunya —com poden ésser els de Mataró, Calaf, l'Ametlla de Merola o el Vendrell— les sessions s'allarguen fins al mes de febrer, els diumenges a la tarda. Els informadors locals distingeixen les representacions nocturnes, poc habituals, de les típiques representacions de tarda, dirigides a la mainada.

Una sessió estàndard de Pastorets té una durada de dues hores o de dues hores i mitja, la qual cosa obliga a abreujar els textos, retallar-los o, senzillament, mutilar-los, segons el punt de vista dels mateixos actors o del director del grup. Aquest tipus d'accions, que alguns informadors qualifiquen d'«adaptació lliure», és general a tots els grups entrevistats.

Les companyies de teatre que representen els Pastorets són, sempre o gairebé sempre, grups d'afecionats i, en certs casos, actuen exclusivament durant aquestes dates. Altres, contràriament, actuen tot l'any, però en arribar a finals d'octubre o a primers de novembre deixen de

banda qualsevol altra activitat per dedicar-se plenament a preparar les representacions nadalenques. Però, fins i tot en el cas dels grups estables, hom accepta els voluntaris que es presenten per a aquestes sessions de Nadal: assagen, interpreten l'obra i, després, se'n van.

Les raons que els actors i directors addueixen per bolcar-se massivament a representar els Pastorets són sempre idèntiques: es representen perquè són una *tradició* i el públic, en aquestes dates, només desitja aquesta mena d'espectacle. Això no obstant, sembla haver-hi un altre motiu important, encara que no sempre confessat obertament: és l'*econòmic*. Si tenim en compte que els Pastorets tenen un públic assegurat, també ho seran els guanys econòmics. I el superàvit nadalenc, com els informadors entrevistats confessen, permet a algunes companyies afrontar els dèficits, també segurs, d'altres muntatges teatrals i encarar les freqüents dificultats financeres amb les quals, sovint, es troben.

Caldria afegir, encara, un altre avantatge suplementari: la rapidesa amb què es munta l'espectacle. Habitualment els textos es repeteixen; els actors coneixen perfectament els seus papers respectius; els decorats tradicionals ja estan a punt... i, evidentment, tot això permet d'enllestir l'espectacle amb pocs assaigs. Un mes o un mes i mig acostuma a ésser un període suficient.

Els actors i actrius de Pastorets són sempre homes i dones, nens i nenes, de la mateixa població o barri on es representa l'espectacle. A localitats que, com, per exemple, Olot i Banyoles, compten amb una tradició gairebé centenària, els papers protagonistes —la parella de pastors, Satanàs o el Dimoni Gros com sovint se l'anomena, i algun altre personatge— es transmeten hereditàriament. Si el pare ha representat el paper de Bato o Borrego durant vint-i-cinc o trenta anys, molt probablement el succeirà el seu propi fill, sempre que aquest tingui, com és lògic, unes aptituds mínimes damunt l'escenari. I l'explicació que donen els informadors locals per explicar la formació d'aquestes nissagues familiars és d'una evidència absoluta: els fills i les filles dels actors adults són els primers reclutats per als papers de comparsa i farciment —cors d'angelets, hosts diabòliques o grups de pastors que es passegen per l'escenari sense obrir la boca... Així, per exemple, un infant que ha començat fent d'angelet als quatre o cinc anys, per passar a pastor als sets o vuit, en arribar als divuit o vint posseeix una experiència acumulada que li permet d'enfrontar-se amb els papers de major responsabilitat sense massa dificultats. De totes maneres, en les companyies que compten amb un director (en altres casos la direcció dels Pastorets és col·legiada i són els membres més experimentats del grup els qui prenen les decisions) els papers són distribuïts segons la veu, segons la claredat de dicció, el físic i, evidentment, les aptituds escèniques dels diversos actors. Satanàs ha de tenir una veu potent, ja que totes les seves intervencions són fetes amb veu de tro; els pastors protagonistes han de tenir aptituds còmiques per fer riure el públic, i el paper de Mare de Déu, encara que poc rellevant en les representacions actuals, no pot ésser encarnat per la noia més lletja del poble...

El nombre d'actors necessaris per a una representació no està prefixat. En la mostra que jo he treballat aquest nombre varia des de la trentena d'actors —el cas de Santa Pau, on disposen d'un teatre petit— fins als vuitanta amb què compta el grup Proscenium de Girona. Entre seixanta i setanta persones es considera una xifra normal, i els actors, almenys idealment, han de pertànyer a totes les edats. Hom necessita infants (cors d'angelets), adults i gent gran (pastors), passant per grups d'adolescents d'ambdós sexes (comparses de diables i diableses, que

són els més àgils). Els papers protagonistes, que, per tant, porten el pes de les representacions, no ultrapassen la mitja dotzena i les seves edats acostumen a oscil·lar entre els vint i els quaranta-cinc anys. Mentre que aquests pertanyen als nuclis fixos d'actors de les companyies, la resta és reclutada entre les xarxes de parents i amics. Un actor o una actriu que falla a darrera hora serà, així, substituït per algun amic o amiga d'un membre fix del grup, i haurà de compensar la manca d'assaigs amb una dosi notable de bona voluntat.

Segons s'infereix de les entrevistes realitzades, la participació de personatges femenins ha estat, habitualment, més difícil que no pas la dels seus homòlegs masculins. Entre les raons esmentades per explicar aquest fet, els informadors d'edat recorden la prohibició eclesiàstica, vigent fins als anys cinquanta, segons la qual les dones no podien intervenir en les representacions teatrals, Pastorets inclosos. I com si aquesta exclusió s'hagués convertit, posteriorment, en autoexclusió...

Pel que fa a les professions dels actors de Pastorets, semblen predominar els administratius, treballadors de banca, empleats en gestores i oficinistes en general. Els més joves són estudiants. En altres casos, la identificació espontània es fa per simpaties polítiques. Així, alguns informadors han parlat dels votants de Convergència i Unió com un perfil de persones que fàcilment s'hi apunten.

Un dels altres aspectes que crida l'atenció és el xoc o conflicte generacional entre els antics i els actuals actors de Pastorets, sobretot en aquelles poblacions en què existeix una llarga tradició de representacions. Els primers —els anomenats o autoanomenats «veterans», «vells» o «autèntics»— són aquells que varen representar l'espectacle després de la Guerra Civil, fins a les darreries dels anys seixanta o fins i tot durant els setanta; els actuals són, evidentment, els actors de les darreres fornades. Les concepcions respectives d'allò que han d'ésser uns Pastorets «autèntics» és força diferent i, en les entrevistes, es manifesta a través de les crítiques que, més o menys tapadament, es dirigeixen els uns contra els altres. Els que semblen més interessats a posar en relleu les diferències entre l'«abans» i l'«ara» són els actors veterans, que, convençuts que qualsevol temps passat fou millor, han idealitzat força sovint els «seus» Pastorets enfront dels actuals: ells eren millors actors, la seva capacitat per omplir els teatres de gom a gom era molt superior al que succeeix en el present, les seves qualitats sobre l'escena no poden comparar-se amb les «d'aquests xicots d'ara» que fan el que poden, etc. Curiosament, els que més han idealitzat el record dels «seus» pastorets són aquells que afirmen que fa anys que no assisteixen a cap representació.

Finalment, aquestes crítiques augmenten de manera considerable quan allò que es jutja són les actuacions d'altres centres o grups rivals dins la mateixa ciutat (per exemple, Olot, que no arriba als vint mil habitants, tenia quatre grups diferents que muntaven els seus Pastorets a les mateixes dates en la immediata postguerra). Les crítiques i judicis són encara més corrosius quan els informadors parlen dels Pastorets que hom representa a pobles o ciutats veïns...

El públic dels Pastorets actuals és diversificat, però, com ja he indicat abans, cada cop més hi predomina el públic infantil. Els entrevistats assenyalen que en els darrers vint o vint-i-cinc anys els Pastorets, dirigits tradicionalment a totes les edats, han esdevingut un espectacle pensat i dirigit als nens. I, en efecte, la meua pròpia experiència com a observador confirma àmpliament aquest fet: els nens i nenes, acompanyats dels pares o avis, són clarament majoritaris a qualsevol sessió.

En general, hom considera que aquest públic és agraït i poc exigent, que participa activament a l'espectacle (de vegades fins i tot massa) i no és difícil d'establir-hi una comunicació plena. Això no obstant, i sobretot per part dels informadors d'edat, hi ha com una mena d'enyorrança del caràcter ritual, i gairebé sagrat, que en altre temps havien tingut aquestes representacions. En la postguerra, per exemple, famílies senceres anaven a veure l'espectacle, ja que els semblava que si no contemplaven cada any els Pastorets no vivien plenament el Nadal. A certs indrets, hom ofereix alguna representació nocturna, reservada als adults, en què s'intenta reviuir l'ambient «més religiós» de temps passats.

De totes maneres, el procés de canvi és evident i una sèrie d'aspectes i fets concrets així ho testimonien:

La progressiva adaptació dels textos als gustos infantils, com, per exemple, la desaparició constant de les escenes de contingut religiós, bíbliques, dramàtiques o líriques, que són les que més avorreixen o, si més no, menys diverteixen els nens.

El reforç sistemàtic de les escenes i quadres còmics, o sigui, les protagonitzades per la parella de pastors principals, i també les escenes diabòliques, que acostumen a ésser les més acurades, entretingudes i eficaces per mantenir l'atenció.

Probablement, el millor exemple d'aquesta transformació de gustos i públic sigui l'èmfasi que hom posa en els efectes especials —jocs de llums, ciclorama, música, fums artificials, aparicions angèliques o infernals per sorprendre l'espectador, etc.—, que, en conjunt, donen una major vistositat a l'espectacle i s'adapten a la nova cultura audiovisual en què s'han socialitzat la immensa majoria dels espectadors.

II. Arguments, textos i fonts

La trama o argument dels Pastorets¹ acostuma a ésser coneguda prèviament per la immensa majoria d'espectadors.² Les variacions entre un text i l'altre són, molt sovint, mínimes, i en qual-sevol representació és possible de distingir quatre grans nuclis argumentals, que s'entrecreuen entre ells, amb major o menor habilitat. Aquests nuclis són:

1) El tema de la *lluïta del Bé contra el Mal*, o l'enfrontament de les forces celestials i les diabòliques. Les primeres estan representades pels arcàngels sant Miquel, el guerrer, i sant Gabriel, el missatger, que, amb els seus respectius cors d'àngels, s'enfronten amb els personatges diabòlics, dirigits per Satanàs (el brutal) i per Llucifer (l'astut), que, al seu torn, van acompanyats d'exèrcits diabòlics i, en alguns casos, per la personificació dels set pecats capitals.

1 Les persones que m'han ajudat a localitzar textos són nombrosos. Aquí agraeixo l'ajut de Xavier Fàbregas (Institut del Teatre), i també el rebut de Montserrat Prat (Biblioteca de Catalunya) i Jordi Torra (Biblioteca Central de la Universitat de Barcelona); com també el de particulars: Montserrat Palau, Josep Bargalló i Anna Figueras.

2 Xavier Fàbregas ho va remarcar com segeuix: «Amb els Pastorets [...] no ens trobem davant un tema, sinó davant un gènere [...] Vull dir que un autor que s'asseu a escriure un text de "Pastorets" ha de valdre's d'un nombre limitat d'ingredients si vol que, més endavant, un hipotètic lector o un hipotètic espectador reconegui de seguida el resultat del seu propòsit sense tenir vacil·lacions» (Fàbregas, 1983, 227).

De manera semblant s'expressa Joaquim Vilà i Folch quan escriu: «Els autors —se sobreentén els autors dels textos— es mouen dins els límits força estrets de la saviesa popular i no poden transcendir a creacions arriscades. La narració de la lluita entre el Bé i el Mal té una estructura rígida i intocable dins la consciència popular: si es modificava, el poble no reconeixeria "els Pastorets" i, per tant, seria condemnat a desaparèixer» (1976, 21).

2) El tema de la *història del naixement de Jesús*. En aquest cas es tracta de la representació de la història messiànica de la redempció de la humanitat, presentada a través de seqüències repetitives, i entre les quals sobresurten: la Verge Maria vivint al temple amb les altres verges sota la tutela del gran sacerdot Simeó; la inspiració que aquest darrer té de casar-la amb algú designat per un prodigi celestial; la florida miraculosa de la vara de sant Josep; les esposalles castes de Maria i Josep al mateix temple; l'Anunciació; els dubtes i la gelosia de sant Josep quan s'adona de l'embaràs de la seva esposa verge; l'edicte d'empadronament dictat pel Cèsar; el viatge penós des de Natzaret a Betlem, on no troben posada; el naixement del Nen en una cova; l'anunci dels àngels als pastors sobre el naixement miraculós que acaba de succeir; l'adoració dels pastors al pessebre, i l'apoteosi final.

El to èpic del primer nucli argumental i el to dramàtic d'aquest segon es combinen, a més, amb:

3) La *trama còmica o història pastoral* interpretada per la parella de pastors protagonistes: el llest i el ruc. Indubtablement, la trama de farsa que aquests desenvolupen constitueix el plat fort de la majoria de representacions, i a càrrec d'aquests pastors se succeeixen les escenes més divertides, còmiques i xarones. Com és ben sabut, els pastors són, normalment, personatges incrèduls, fartaners, afeccionats al mam i busca-raons; el seu llenguatge és d'allò més vulgar i molt sovint empren al·lusions amb doble sentit; són el blanc preferit de les temptacions i persecucions diabòliques...; però, malgrat aquesta acumulació de debilitats humanes, també són tendres i senzills de cor, la qual cosa facilita la seva ràpida identificació amb el públic. Els pastors són, no caldria ni dir-ho, els personatges populars per excel·lència i els que donen nom a l'espectacle.

4) Els tres nuclis argumentals esmentats són fixos. Al contrari, el quart nucli és variable i està forjat a l'entorn d'allò que es podria anomenar *històries paral·leles* de to llagrimós i moralitzant. Els arguments d'aquestes varien d'un text a l'altre, però també aquí hi ha una sèrie de temàtiques que es repeteixen, com, per exemple: la història del fill pròdig; el tema del fratricidi inspirat en Caín i Abel, però amb final feliç; l'antiga llegenda de la venda de l'ànima al diable i el posterior penediment del protagonista de l'engany; la temàtica dels amors desgraciats o impossibles entre pastors i pastores, que el diable aprofita per planejar algun assassinat, que en el darrer moment es frustrarà a causa d'alguna aparició angèlica. També abunden les històries de rics avariciosos, insensibles al sofriment dels pobres, i que acaben a l'infern amb totes les seves riqueses, o bé les històries de nenes cegues, invàlides, maltractades per alguna madrastra maligna, i que finalment seran guarides miraculosament en l'apoteosi final...

Resumint: quan hom assisteix a una representació de Pastorets, les ressonàncies bíbliques d'una bona part de l'argument són clares. No obstant això, hi ha també altres nombrosos elements que es repeteixen sistemàticament i que no apareixen en els textos sagrats o canònics. D'on procedeixen aquests darrers? Quin ha estat l'origen d'aquesta estructura mítica i ritual? Quins han estat els grans eixos de transmissió d'aquest imaginari col·lectiu que enllaça els textos evangèlics (que compten amb gairebé dos mil·lennis d'antiguitat) amb aquells altres textos de Pastorets que hom continua escrivint en l'actualitat? Penso que per trobar unes respostes adequades serà necessari realitzar una breu avaluació de les fonts a partir de les quals, i en una mena de procés estratigràfic, s'ha conformat l'estructura mítica actual.

Metodològicament, he distingit els següents estrats: a) els evangelis canònics; b) els evangelis apòcrifs; c) la difusió dels apòcrifs a través de la Llegendada Daurada, de Iacopo da Varazze; d) els textos del teatre nadalenc del segle xv i sobretot del xvi; e) les prohibicions del segle xvii; f) els textos del segle xviii i fins a la segona meitat del xix; g) els textos castellans de la segona meitat del segle xix, i h) els primers textos catalans de la dècada dels vuitanta del segle passat, fins als nostres dies.

Bé que convençut de les limitacions i trivialitzacions en què he d'incórrer, comentaré breument aquests estrats constitutius:

a) Els evangelis canònics, sobretot els de Mateu i Lluc, constitueixen evidentment el primer document escrit entorn del naixement de Jesús. Les dues narracions són força diferents —la de Mateu se centra en la figura de Josep, i la de Lluc, en la de Maria—, i la trama dramàtica, mítica i ideològica que se'n desprèn també és diversa. En ocasions anteriors m'he dedicat³ a treballar específicament aquest tema, per la qual cosa ara no hi entraré. Només voldria remarcar el fet que, mentre la tradició de Pastorets del Principat ha preferit clarament el text de Lluc, en canvi, el teatre popular nadalenc de les Illes Balears i del País Valencià s'ha decantat cap al de Mateu.

b) Mentre que tots els autors moderns de textos reconeixen, explícitament i implícitament, la influència dels textos evangèlics canònics en llurs obres, no he trobat cap mena de menció (no sé si per pudor o bé per ignorància) al segon estrat constitutiu, d'una importància determinant pel que fa al tema que ens interessa. Em refereixo als evangelis apòcrifs i sobretot als coneguts com a *apòcrifs de la nativitat*.⁴

És justament en el Protoevangeli de Jaume —l'apòcrif ortodox (i valgui la paradoxa) més antic—, escrit abans del segle iv en grec i atribuït a Jaume el Menor, on trobem ja prefigurats amb una extraordinària fidelitat alguns dels nuclis narratius emprats sistemàticament en els actuals textos de Pastorets. Els temes, per exemple, del vot de virginitat de Maria; la seva vida al temple amb les altres verges del senyor; la inspiració del gran sacerdot Simeó per trobar-li marit; la vara florida de sant Josep; les esposalles i el casament immediat al temple; els prodigis que acompanyen el naixement virginal de Jesús en el pessebre entre un bou i una mula; els noms dels tres reis mags, etcètera no apareixen en els evangelis canònics i, en canvi, són tractats amb gran profusió de detalls dins aquesta literatura apòcrifa.

I és aquesta literatura apòcrifa nadalenca, constituïda pel ja esmentat Protoevangeli de Jaume, però també pels afegitons i per les variants llatines del *Pseudo-Mateu* (segle vi), el *Liber de Nativitate Mariae* (segle ix) i el *Liber de Infantia Salvatoris* (segle ix), la que influirà en la literatura, l'art i la litúrgia de l'època medieval.

c) En efecte, els escrits apòcrifs foren incorporats, força massivament, a una de les obres més difoses i divulgades de l'època medieval: *La llegenda dels Sants* o *Llegendada àuria*, coneguda

3 Vegeu, en aquest sentit, dos articles anteriors, titulats: *La posición social de la mujer en el Israel bíblico y Cataluña: Notas para una aproximación*, «Ethnica», n.º 10, Centro de Etnología Peninsular, Barcelona, 1975, pàgs. 107–151, sobre l'evangeli de Lluc, i també: *Análisis de un mito: la Sagrada Familia*, dins Pons Turbon i altres, *Perspectivas de la Antropología Española*, Madrid, Akal, 1979, pàgs. 181–226, sobre el text de Mateu.

4 Hi ha, com he assenyalat, una magnífica edició castellana dels apòcrifs neotestamentaris, d'Aurelio Santos Otero, titulada *Los Evangelios Apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, precedida d'una introducció general ben clarificadora (cf. bibliografia).

també amb el nom de *Historia Lombardica*, escrita entre el 1253 i el 1270 pel dominic genovès Iacopo da Varazze o Jaume de Voràgine. L'èxit d'aquesta obra va ser immens i fou acollida amb entusiasme arreu d'Europa, possiblement gràcies a la vena poètica ingènua que la caracteritza, juntament amb la fe profunda i l'extraordinària imaginació del seu autor. Les primeres versions catalanes del *Flos Sanctorum* daten del segle XIV, i les històries que s'hi contenen van inspirar intensament el següent estrat: el del teatre.

d) Malgrat l'existència, en principi, de la prohibició eclesiàstica de tot espectacle públic i, per tant, del teatre, alguns pares de l'Església van adonar-se dels avantatges de les representacions teatrals de caràcter religiós. Així, ja en el llunyà segle IV, Meropi Ponç Anici Paulí va escriure el següent text:

Els homes senzills que no saben llegir, acostumats, d'altra banda, a venerar els ídols, es converteixen més fàcilment al Crist fet home quan poden contemplar els fets dels sants [...]. En la representació els ignorants veuen el que han de seguir; en ella llegeixen els analfabets (esmentat per J. F. Massip, 1984, 42).

Progressivament, aquesta opinió s'anirà imposant, i la litúrgia religiosa anirà incorporant (primer tímidament a través del cant antifonal dialogat, però cada cop amb més intensitat) les representacions teatrals, les quals acabaran formant una part indestriable i essencial del ritu i del culte religiós medieval.

J. Romeu i Figueras, en nombrosos escrits, ha historiat, amb una competència extraordinària, el llarg període de sis segles (IX–XVI) de formació, evolució, esplendor i decadència del teatre religiós medieval català. Les grans fites d'aquest procés serien: *els trops*; *els primers drames litúrgics en llatí*; *els drames semilitúrgics i misteris en llatí*, i *els misteris en vulgar*. La bibliografia especialitzada sobre aquest tema és àmplia i hi remeto, en nota, el possible lector interessat.⁵ Dues paraules, només, sobre els primitius misteris nadalencs.

Aquests misteris s'estructuraven, temàticament, entorn de quatre grans nuclis coneguts: l'*Officium Pastorum* (adoració dels pastors); l'*Ordo Prophetarum* (desfilada dels profetes bíblics i també de la Sibila, anunciant el naixement del messies); l'*Ordo Stellae* (basat en el tema de l'estrella dels mags), i l'*Ordo Rachelis* (o lament de Raquel després de la matança dels Innocents).

Del segle XV daten quatre textos nadalencs en català,⁶ però no és fins al segle XVI quan trobem la mostra més important del teatre popular del cicle de Nadal, conservada en un repertori de consuetes mallorquines. El manuscrit, anomenat *Llabrés* per l'erudit que el va trobar, conté 49 peces, de les quals deu són de tema nadalenc.⁷

El conjunt de peces inclou, pel que fa a l'argument, tots els estrats que hem ressenyat anteriorment (els evangelis canònics, els apòcrifs, les fonts de Voràgine, els temes i tòpics del

5 Vegeu, sobretot, Pere Bohigas (1971), Guillermina Cenoz (1963), Francesc Curet (1967), Richard B. Donovan (1958), Xavier Fàbregas (1978), Joan Fuster (1975), Ferran Huerta (1976), Rossend Llates (1957), Jesús-Francesc Massip (1984), Josep Massot (1962), Manuel Milà i Fontanals (1895), Jordi Rubió i Balaguer (1964), esmentats a la bibliografia general.

6 «Per fer la Nativitat de Nostre Senyor» (cf. F. Carreras Candi, 1921, 1922); «Misteri del rey Brodes» (cf. H. Corbató, 1932, 1933) i dos textos més transcrits per Joan Pié (1897).

7 Del manuscrit *Llabrés*, se n'ocupen bastants dels autors esmentats a la nota 6. És interessant l'article de *Llabrés* mateix titulat «Repertorio de consuetas representadas en las iglesias de Mallorca (siglos XV y XVI)» (cf. bibliografia).

primitiu teatre medieval) i, endemés, desenvolupa dos altres temes, inèdits fins ara, com són: el paper del diable com a antagonista i les figures dels pastors còmics i ganuts, però alhora tendres i senzills de cor.

Alguns dels ingredients dels actuals Pastorets —pels quals ens preguntàvem al començament d'aquest apartat— apareixen, doncs, ara amb tota claredat en aquestes obres de finals del segle XVI.

La significació social d'aquest teatre, en el qual es mesclaven la diversió del públic i el bombardeig ideològic, ens la posa en relleu Joan Fuster quan escriu:

...els misteris esdevenen, durant el segle XVI, el teatre popular per excel·lència; gratuït, en espais públics, d'assistència imprescindible segons el ritu de les festes eclesiàstiques (1975, 15).

Ara bé, en els moments en què aquest teatre, que es representa dins els temples, està en el seu punt culminant, comencen a ploure-li damunt les prohibicions i amenaces de la Contrareforma.

e) Fins i tot abans que les autoritats religioses de la Contrareforma es pronunciessin de manera rotunda en contra de les representacions dins les esglésies, ja havien estat nombroses les veus dels bisbes clamant pels abusos, irreverències i tota mena d'excessos que acompanyaven algunes funcions. La cita del vicari d'Oriola sobre les representacions del misteri d'Elx és, bé que tardana (1632), representativa de la situació a què he al·ludit:

... a ocasión de la infinita gente que acude de todas partes a ver dicha fiesta y representación, estaban en dicha iglesia tan apretadamente mezclados los hombres con las mujeres, que de dicha apretura todos los años se seguían mil deshonestidades y desvergüenzas, las cuales ocasionaban riñas y que dentro de la casa de Dios se derramase sangre y se hiriesen los hombres, y así mismo se hacían meriendas, comiendo en ellas hombres y mujeres, y tirándose unos a otros cosas de comer, con tanta profanidad como se suele hacer en los corros de toros o otras fiestas profanas, vendiendo para esto, dentro de la iglesia, frutas, vino y agua (esmentat per Fuster 1975, 18-19, en nota).

Aquest text, tan explícit i significatiu, no és, certament, únic, sinó que n'hi ha dotzenes de semblants a partir dels segles XIV i XV. Josep Massot i Muntaner, en un article clàssic (1962) sobre el teatre religiós popular als Països Catalans, ha traçat acuradament tota aquesta història de prohibicions i amenaces d'excomunió. Això no obstant, i com remarca el mateix autor, aquestes amenaces que proliferen espectacularment des de la Contrareforma devien resultar poc efectives, ja que es conserven moltes referències a aquelles representacions ben entrat el segle XVII. El teatre religiós, amb tot, havia iniciat el seu procés de davallada com a conseqüència del canvi del model religiós general —molt més dur i repressiu que el medieval—, model que les élites eclesiàstiques havien aconseguit d'imposar a àmplies capes de la població. Així, doncs, i malgrat les resistències, el teatre religiós abandona progressivament els recintes eclesials i ja des d'aleshores no es coneixen textos escrits d'aquell gènere. Aquest període durarà fins al segle XVIII.

f) El segle XVIII pot ésser considerat, dins aquesta visió de conjunt, com una època de transició o sortida de les catacumbes, encara que els textos són poc nombrosos i no han estat publicats. S'anomenaven «comèdies» o «autos sacramentals» i devien representar-se en els te-

atres cortesans o bé en els teatres privats.⁸ Pels fragments que en conec, sembla que l'estructura de molts dels Pastorets actuals ja hi és clarament prefigurada, com també els personatges prototípics que hi intervenen.⁹

g) Aquesta situació d'atzucac relatiu canvia radicalment a partir del 1850 —i més encara en la dècada dels seixanta—, amb la publicació d'una allau de textos castellans, sovint anònims i que es plagien escandalosament els uns als altres. Tots —o almenys la dotzena que jo he llegit—¹⁰ són d'una qualitat literària ínfima, i les figures dels pastors, abandonant els trets realistes que posseïen en les consuetes del segle XVI, esdevenen, ara, uns personatges enamorats i lírics que, en uns versos macarrònics (ells en diuen «endechas» o «sonetos»), canten les seves penes d'amor, segons l'orientació de la literatura pastoril espanyola d'altres èpoques. Pel que fa al nucli argumental inamovible dels Pastorets —la història de Maria, Josep i el nen, i les lluites d'àngels i dimonis—, no es produeix cap canvi digne d'ésser esmentat.

h) El sacerdot Miquel Saurina publica, a Vic, l'any 1887, els primers Pastorets moderns en català, amb el títol *Los pastorets de Betlem o sia lo naixement de Ntr. Senyor Jesucrist*. Amb tot, l'èxit popular i massiu no arriba fins al 1891, quan Frederic Soler («Pitarra») estrena, al teatre Romea, el text *El bressol de Jesús o en Garrofa i en Pallanga*, representat encara avui en força indrets.

D'aquest moment ençà han estat molts els escriptors —erudits locals, literats menors amb vocació poètica, sacerdots amb afeccions teatrals, etc.— que han intentat d'assolir la glòria literària escrivint «pastorets d'autor». El resultat és una mostra àmplia de textos i arguments que, amb l'excepció de mitja dotzena de casos que són sortosament els més representats,¹¹ tenen una qualitat literària mediocre, i a vegades ínfima.

8 Vegeu F. Curet (1967) i X. Fàbregas (1978), en parlar del teatre del segle XVIII.

9 L'estructura següent dels quadres d'una obra de «pastorets» de finals del segle XVIII sembla palesar-ho. La cita, extreta de Massot i Muntaner (1962, 58), diu així: «Queda format teatro ab sos bastidors, ben pintats y ab la deguda propietat en tot quant representan eixos jóvens y minyons; del primer pas de Luzbel en la cayguda al foch, llantsant-lo lo Arcàngel Sant Miquel: los Passos del Sagrat desposori de Maria Santíssima ab Sant Joseph; los zelos de Sant Joseph; lo misteri de la Anunciació a Nostra Senyora per lo Arcàngel Sant Gabriel; lo Naixement del Divino Infant; una Glòria molt ben treta...».

10 Per exemple: *Los Pastorillos* (anònim. Mataró, 1850); *Los Pastorillos en Bethlem y Nacimiento del Niño Jesús* (anònim. Mataró, 1860); *La Estrella de Belén, fantasía bíblica* (J. M. Gutiérrez de Alba, Madrid, 1866); *Los pastorillos, o sea Borrego y Bato* (anònim. Barcelona, 1867); *Los Pastores en la noche de Navidad* (Zaragoza, 1869); *Los Pastores de Betlehem* (J. J. Cervero. Barcelona, 1869); *El nacimiento del Mesías* (E. Zumel, sense lloc d'imp. ni ed., 1871); *Nacimiento del Mesías* (Primo López Fortun. Cartagena, 1881); *Los pastorillos en Belén, o sea el Nacimiento de Jesucristo* (anònim. Manresa, 1887, 3a ed.), i d'altres sense data però que sembla que són d'aquesta època: *Acto del Nacimiento. Los pastores de Belén* (Gaspar Lozano); *Pastores y Reyes* (José Zahonero. Madrid); *Los Pastorillos en Belén o el Nacimiento del Mesías* (L. Suñer Casademunt. Barcelona).

11 Coincidint amb l'opinió de Xavier Fàbregas, aquests serien els de: F. Soler «Pitarra» (1891), Folch i Torres (1916), Millà (1931?), R. Pàmies (1933?), Tàpies i Anglada (1955), Francesc d'A. Picas (1957), i pocs més. Altres autors de Pastorets que també he llegit són: Jaume Piquet (1971), A. Molins i Gelada (1888), Miquel Ferrà (1870 o 1872), J. M. Quadrado (1892), P. Roses i J. Albanell (1905), Joan Casas y Serra (1907), Juan Benejam (1908), J. Duró y Gili (1908), J. Vidal y Pomar (1911), M. Enrich (1916), Francesc Gay (1916), Jacint Laporta (1921), R. Fortunet i Busquets (1924), Camil Geis (1928), Joaquim Ruyra (1928), J. Morera Soler (1930), Marià Tubau (1930), Jordi Canigó (Salvador Bonavia) (1931), F. Gras y Elías (1939), Marçal Martínez (1947), Manuel Trens (1948), Rossend Llates (1952), J. Tapias i R. Anglada (1955), Joan Povill (1962), A. Gonzalez (1976), J. Butinyà (1981), B. Capellades (1982).

La llista que encara em manca és força més llarga.

Això no obstant, el seu interès antropològic és extraordinari, i penso que mitjançant la lectura sistemàtica dels materials i obres que he ressenyat —des dels evangelis canònics i apòcrifs fins al darrer text de Pastorets publicat— serà possible captar les constants estructurals del procés i els seus sistemes de transformació produïts en aquesta parcel·la de l'imaginari col·lectiu. És evident, doncs, que no podem parlar de *supervivències* sense més, sinó d'un procés de transformacions històriques perfectament documentable en el decurs dels segles.

III. El discurs ideològic en els Pastorets

Com ja assenyalava en la Introducció, aquesta darrera part de l'escrit és un intent de reflexió sobre el significat ideològic dels Pastorets. També aquí una sèrie d'interrogants inicials poden ajudar-nos a desenvolupar mínimament el fil de la reflexió. Podem preguntar-nos, així: quin és el missatge ideològic que inculquen i vehiculen els Pastorets?, és un missatge ortodox o d'origen popular?, els Pastorets constitueixen, com ha escrit J. Vilà i Folch, una forma de «teologia popular» o, contràriament, són més aviat una manifestació d'allò que podríem anomenar una «teologia popularitzada»?

He intentat de respondre alguns d'aquests interrogants, mitjançant una nova aproximació que consisteix a aïllar els grans discursos o concepcions ideològiques i religioses que hom vehicula a través de les representacions. Seguint Clifford Geertz, aquests serien:

1) Un primer discurs que fa referència a una determinada concepció *còsmica* de la realitat i que, per simplificar, anomenaré *visió del món*.

2) Un segon discurs ens mostra la *història de la humanitat* o, més ben dit, una específica història de la humanitat, lligada a una concepció mítica de tipus messiànic cristià.

3) El tercer discurs presenta i al·ludeix a una concepció entorn de la *persona humana* —l'home individual—, a través de la qual se'n ofereix una ètica i una moral o, més ben dit, tot un sistema eticomoral.

Aquestes tres realitats aparentment independents —cosmos, humanitat genèricament considerada i home o, si hom ho prefereix, visió del món, història humana i *ethos*— són, en realitat, interdependents i l'una s'explica en funció de les altres dues i viceversa.

Cal afegir, també, i de bon començament, que si els Pastorets es reduïssin a una presentació escolàstica i neutra d'aquestes tres grans concepcions (que, d'altra banda, constitueixen els fonaments de la reflexió teològica i moral de la tradició judeocristiana) resultarien un conglomerat absolutament indigestible per al públic al qual van destinats. I el cas no és precisament aquest; de manera que caldrà tenir en compte un quart discurs que podríem anomenar, a manca d'un mot més adequat, el discurs *còmic*. I aquest element és el que emulsiona i neutralitza la serietat doctrinal dels altres tres i els fa, fins i tot, atractius. Així, enmig del rosec de les pipes o les crispetes i dels glops de Coca-Cola o de Fanta, el públic infantil que omple els teatres o casals parroquials durant les festes nadalenques comença a familiaritzar-se, insensiblement, amb una determinada visió del món, de la humanitat i de l'ésser humà.

Les formes concretes emprades pels Pastorets per vehicular aquest triple o quàdruple missatge són diverses, i abasten gairebé la totalitat dels ingredients típics i tòpics de les representacions, com, per exemple, els personatges (divins, humans i diabòlics), els quals, amb les se-

ves actuacions i estratègies, esdevenen protagonistes, mediadors o antagonistes de l'acció, i que, a més a més, són presentats a través d'una iconografia explícita, la qual permet identificar-los immediatament quan apareixen a l'escena. Així, colors, olors (sobretot en el cas del personatge diabòlic), vestuari, actituds, comportaments, parles específiques o fesomies gestuals i corporals formen part d'aquest registre iconogràfic, relativament limitat i repetitiu, però que, precisament per això, comunica una informació perfectament codificada.

Aquesta codificació ens permet esbossar un primer esquema al·legòric en què el Bé i el Mal, la Virtut i el Vici —que adopten, sovint, l'estructura dels antics mites de combat (els Poders del Bé i de la Llum, enfrontats, en lluita aferrissada, amb els Poders del Mal i de les Tenebres)— s'enfronten per conquerir el predomini damunt el Cosmos, la Humanitat i l'Home. L'arcàngel sant Miquel i Satanàs o Llucifer encarnen, en la trama de molts dels Pastorets, i d'una manera químicament pura, aquestes forces que intenten influir en una humanitat caracteritzada per una debilitat congènita, que porta els homes que la integren a moure's d'un extrem a l'altre.

Aquest món al·legòric necessita, per desenvolupar-se, uns escenaris espacials concrets —el bosc, la casa, el poble, el temple o bé altres espais habitats o inhòspits, representats mitjançant els decorats—, però que, també aquí, ens condueixen a una altra mena d'espais: els espais mítics. Així, el Cel i l'Infern, enmig dels quals es troba la Terra, s'organitzen, segons el moment de l'acció, en plànols de profunditat desigual, però sempre perfectament comunicats a través de diferents sistemes de mediació, en un vaivé continu entre l'ordre i el desordre, entre el Cosmos diví i el Caos diabòlic en què estan sumides les tres instàncies que ens ocupen: la Terra, la Humanitat i l'Home.

Ara bé, aquesta lluita entre poders còsmics antagònics, perfectament jerarquitzats i organitzats pel que fa a la seva estructura interna, té una profunditat històrica o, més ben dit, mítica. I aquí trobem les coordenades temporals de l'acció, les quals es manifesten per mitjà de la concepció mítica dels temps de l'etern retorn. El passat, el present i el futur es tenyeixen d'ucronia o utopia, segons els casos, i es fonen i es confonen en un nou concepte del temps, profundament anacrònic —i valgui la paradoxa—, que barreja deliberadament el temps mític amb el temps històric —o suposadament històric— i amb el viure quotidià. D'aquesta manera, la concepció profètica i messiànica del temps infon el seu caire atemporal o intemporal característic a tota l'estructura dramàtica dels Pastorets.

Crec, doncs, que és dins aquestes coordenades espacials i temporals que cal contextualitzar els grans eixos o nuclis argumentals dels Pastorets, nuclis o eixos que entrecreuen la història sagrada pròpiament dita —la dels personatges evangèlics— amb els antics mites d'origen —el pecat original i la caiguda—, amb els també antics mites de combat —rebel·lió de Satanàs—, i tot això amanit amb d'altres històries d'un fort regust moral i d'una notable repercussió popular, com, per exemple, la del fill pròdig, el tema del fratricidi —Caïn i Abel—, la venda de l'ànima al diable, les guaricions miraculoses de cecs, o senzillament amb altres d'amoroses, còmiques o truculentes de signe divers.

És evident, però —i aquí torno a una de les meves preocupacions—, que ni la visió del món, ni la concepció de la història messiànica de la humanitat, ni el discurs ètic sobre l'home, dels quals els Pastorets són portadors, els són exclusius, sinó que formen un conjunt que s'integra dins un discurs ideològic i religiós d'abast molt més general, format i evolucionat en

períodes de llarga o llarguíssima durada. Aquesta constatació, precisament, ens fa adonar de la necessitat d'endinsar-nos —si no volem quedar-nos a l'escapça— en l'anàlisi del moll de l'os d'aquesta ideologia o d'aquest imaginari religiós d'abast general.

És a dir: si són els grans mites de la caiguda dels àngels i de la caiguda de l'home els que, entrecreuat en una mena de drama còsmic, mostren les lluites entre Déu, Satanàs i l'Home (i això en escenaris mítics com són el Cel, l'Infern i la Terra), el que ens cal, aleshores, és cercar l'anàlisi d'aquests grans mites d'origen culte, sobre els quals hi ha una abundantíssima literatura hermenèutica.

Que siguin els textos dels Pastorets, aparentment sense pretensions teològiques o religioses excessives, els que ens portin a desentrellar alguns dels grans conceptes ideològics —i teològics— com són els de Pecat, Temptació i Condemnació o els seus conceptes oposats —Virtut, Gràcia, Salvació—, els quals (i permeteu que usi un símil vulgar) constitueixen les puntes de l'iceberg del pensament religiós occidental, és l'objectiu darrer de la proposta metodològica que intento plantejar. I això per la senzilla raó que ni els grans mites de condemnació o salvació esmentats ni els grans conceptes ideològics —i teològics— que els Pastorets vehiculen són aspectes folklòrics o marginals dins la nostra cultura. Ans al contrari: continuen gaudint d'una profunda incidència en la societat, en la ideologia i en la constel·lació simbòlica dels homes i de les dones de la nostra època.

Aquests homes i aquestes dones no són, però, subjectes passius d'un bombardeig ideològic que reben sense immutar-se. Les entrevistes personals amb directors, actors, autors de textos i espectadors mostren tot el contrari: els missatges rebuts són contrastats o rebutjats en una mena de contínuum, d'una gran ambigüïtat, que va des de l'ortodòxia simple i pura fins a una heterodòxia total.

I és aquesta ambigüïtat la que ens remet novament al punt inicial de la investigació: el treball de camp i les entrevistes amb els informadors locals. Així, alguns actors i directors de Pastorets entrevistats són conscients dels continguts ideològics que transmeten a les representacions, malgrat que no s'hi identifiquen. Representen i dramatitzen cada any una visió maniquea de la realitat a través de lluites d'àngels i diables, de bons i de dolents, que en privat rebutgen. Proposen uns valors morals i ètics sobre l'autoritat divina, sobre la societat, sobre la família i sobre la persona humana, amb els quals diuen que no estan d'acord...

És l'anàlisi d'aquesta contradicció la que m'interessa en aquests moments; contradicció que també afecta el públic receptor dels missatges. Fa només quinze o vint anys, els continguts ideològics dels Pastorets no eren sinó un reforç de l'educació que els nens (la immensa majoria) rebien en el si de les institucions socialitzadores (família, escola, catequesi, etc.). Avui en dia, molts infants, sobretot en àmbits urbans, no han rebut cap mena d'ensenyament religiós, però, en canvi, són espectadors actius dels Pastorets...

En fi, no vull avançar esdeveniments, ja que no conec bé el tema. Penso, no obstant, que quan hagi enllestit aquesta part de la investigació es podrà cloure un cicle: l'anàlisi d'una estructura de caràcter religiós que es va iniciar fa dos mil·lennis i que ha evolucionat a través d'un procés perfectament constatable mitjançant els textos, però que continua transmetent uns missatges ideològics que els homes i les dones del present, en llocs i temps concrets, accepten, rebutgen o integren parcialment, i que participa, així, en el reforçament i la transformació d'aquesta estructura col·lectiva i imaginària de llarga durada que ha cristal·litzat en els Pastorets catalans.

Bibliografia

- BÍBLIA (1968): Fundació Bíblica Catalana, Institut Cambó, Editorial Alpha, S. A., Barcelona.
- BOHIGAS, P. (1971): «Lo que hoy sabemos del antiguo teatro catalán», dins *Homenaje a William L. Fichter*, Madrid (p. 81–95). També en versió catalana més completa: P. BOHIGAS, *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat (1952).
- CARO BAROJA, J. (1978): *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal editor, Madrid (reedició a Biblioteca de la Historia, Sarpe, vol. X, 1985).
- CARRERAS CANDI, Francesc (1921-22): «Per fer la nativitat de Nostre Senyor», dins *Lo pasament de la Verge Maria (llibret talismà del segle xv)*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», núm. X, p. 196–222.
- CENOZ, Guillermina (1963): *Consuetas navideñas del siglo XVI*. Tesi de llicenciatura. Universitat de Barcelona.
- CORBATÓ, Hermenegildo (1932-33): *Los misterios del Corpus en Valencia (Misteri del Rey Erodes)*, University of California Publications in Modern Philology, núm. XVI, Berkeley, Califòrnia.
- CURET, Francesc (1967): «Representacions en festes de l'Església. Cicle nadalenc», dins *Història del teatre català*, Enciclopèdia Catalana Aedos, Barcelona.
- DÍAZ-PLAJA, Guillermo (1957): «Consueta per la nit de Nadal», *San Jorge*, p. 24–28, núm. 25, enero, Diputació de Barcelona.
- DONOVAN, Richard B. (1958): *The Liturgical Drama in Medieval Spain*. Pontifical Institute of Medieval Studies, 4, Toronto.
- FUSTER, Joan (1975): «Plantejaments històrics del teatre valencià», dins *Els marges. Revista de llengua i literatura*, núm. 5, octubre, Barcelona.
- GEERTZ, Clifford (1973): «Ethos, visión del mundo y análisis de símbolos sagrados», dins *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- HUERTA VIÑAS, Ferran (1976): *Teatre bíblic: Antic Testament*, Barcino, Barcelona, «Els nostres clàssics», núm. 109-110.
- LLABRÉS, Gabriel (1901): «Repertorio de Consuetas representadas en las iglesias de Mallorca (siglos xv y XVI)», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, vol. V, Madrid.
- LLATES, Rossend (1957): «Las representaciones navideñas en Barcelona», dins *San Jorge*, p. 21–23, núm. 25, enero, Diputació de Barcelona.
- MALDONADO, Luis (1975): *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Ediciones Cristiandad, Madrid; (1979): *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- MARTÍNEZ-SHAW, Carlos (1984): «La vida religiosa en el siglo XVII. La expansión de las dos reformas», dins NAVARRO (coord.), *Siglo XVII, Seminario de Aplicaciones Didácticas*, 3, Facultad de Filosofía y Letras, Tarragona.
- MASSIP, Jesús-Francesc (1984): *Teatre religiós medieval als països catalans*, «Monografies de Teatre», 11, Publicacions de l'Institut del Teatre i Edicions 62, Barcelona.

- MASSOT I MUNTANER, Josep (1962): «Notes sobre la supervivència del teatre català antic», dins *Estudis Romànics*, XI, p. 49–101, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.
- MILÀ I FONTANALS, Manuel (1895): *Orígenes del teatro catalán*, dins *Obras Completas*, vol. VI, Barcelona.
- Nou Testament* (1961): Versió del text original i notes pels monjos de Montserrat, Editorial Casal i Vall, Andorra.
- PIÉ, Joan (1897): «Autos sacramentales del siglo XVI», *Revista de la Asociación Artístico-Arqueológica*, Barcelona, vol. I, p. 673–686.
- POBLET, Josep M. (1965): *Les arrels del teatre català*, Selecta, Barcelona.
- ROMEU I FIGUERAS, Josep (1952): *Les nades tradicionals*, «Biblioteca Folklòrica Barcino», Barcino, Barcelona; (1957): *Teatre hagiogràfic*, 3 vols., Barcino, Barcelona; (1958): «La dramaturgia catalana medieval. Urgencia de una valoración», *Estudios Escénicos*, 3, Cuadernos del Instituto del Teatro, Diputación Provincial de Barcelona; (1963): «Teatro hispánico del período románico», *Estudios Escénicos*, IX, p. 9–70, Diputació Provincial de Barcelona; (1974): «La cançó popular nadalenca, font d'un misteri dramàtic de tècnica medieval», dins *Poesia popular i literatura*, Curial, Barcelona.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1964): «Sobre el primer teatre valencià», dins *La cultura catalana del Renaixement a la Decadència*, p. 141–164, Edicions 62, Barcelona.
- SANTOS OTERO, Aurelio (1975): *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- VILÀ I FOLCH, Joaquim (1976): «El dimoni d'“Els Pastorets”. Aproximació a una teologia popular», dins *Serra d'Or*, núm. 230, novembre, Abadia de Montserrat.
- VORÁGINE, Santiago de la (1982): *La leyenda dorada*, 2 vols., Alianza Forma, Madrid.

A la recerca de dades sobre el comte Arnau

Em vaig dirigir a la comarca del Ripollès, després de conèixer de manera tècnica la llegenda del comte Arnau a través de les lectures que sobre aquesta havia efectuat.¹ La primera visita fou a Gombreny, un poble que, segons la tradició popular, fou el bressol del comte Arnau. Amb el pretext de recollir informació sobre accidents geogràfics relacionats amb el comte Arnau (per cert, molt abundants a la zona), iniciava les converses sobre l'esmentat personatge. Els primers individus preguntats explicaven el que sabien i, al final, solien dirigir-me a d'altres individus que ells consideraven ben informats sobre aquell assumpte. Així, s'anava component tota una xarxa d'informació que jo seguia fil per randa fins al moment en què s'iniciava un cercle viciós, o sigui, quan les últimes anelles de la cadena m'aconsellaven de dirigir-me a informadors ja entrevistats anteriorment. Quan arribava en aquest moment, considerava que la informació local estava ja relativament espremuda i o bé començava en un altre poble i preguntava al primer individu que em trobava pel carrer, tot reiniciant així una altra xarxa informativa, o bé em dirigia a individus concrets que, segons informacions recollides en els pobles escorcollats anteriorment, jo sabia, ja d'entrada, que em podrien respondre les preguntes que els feia.

De manera general, els informants entrevistats podrien classificar-se en dos grans apartats. Per una banda, els qui coneixien la tradició per via oral; i per l'altra, aquells altres, erudits locals en força casos, que m'explicaven la llegenda, o variants d'aquesta, a partir de materials etnogràfics o literaris escrits. Vegem ara les dues tradicions per separat.

¹ Quan corregia l'original m'he adonat que aquesta part de l'escrit està redactada en primera persona del singular o del plural, indistintament. Això és degut al fet que mentre que algunes sortides vaig fer-les sol, a les altres em va acompanyar, amb una gran paciència, l'Anna, la meva dona, i inconscientment, passava d'un tipus de redacció a l'altre. No he cregut oportú retocar el text original. Per altra banda, i amb un títol semblant al d'aquest epígraf, *A la recerca del comte l'Arnau*, Joan Pueyo i Estanislau Vidal Folch han realitzat un magnífic vídeo sobre el personatge en qüestió.

La tradició oral

Els individus que més dades em van proporcionar sobre la tradició arnaldiana de via oral foren camperols vells, de «poca lletra» i que, també segons les seves pròpies paraules, havien viscut sempre «arrapats a la terra». Havien après la llegenda arnaldiana de boca dels seus pares i avis, sobretot a les llargues vetlles hivernals transcorregudes a la vora del foc.

Tots ells estaven d'acord a considerar els fets relatius al comte Arnau com «molt *veis*» (antics), bo i assegurant que el comte Arnau feia molts anys que havia mort. Sovint, afegien frases exculpatòries de llur ignorància, de les quals tinc anotades les següents: «Ja no em recordi pas de re», o bé: «Servidor sé poca lletra, ara ja som *vei* (vell), i estic un xic pertorbat...».

Enfront d'aquestes resistències inicials, jo solia parlar-los de la cançó del comte Arnau (que tots coneixien), i l'aclariment d'algun punt de la cançó servia, normalment, d'introducció al tema que, en realitat, coneixien perfectament. No obstant, la informació variava si els vells estaven sols o si, per contra, algun familiar assistia a la conversa. En el primer cas, acostumaven a parlar amb una llibertat que es reduïa en el segon. Tinc anotat l'exemple d'una velleta de 81 anys que em va rebre amablement a casa seva. Quan es disposava a contar-me «rondalles» sobre el comte Arnau va arribar un fill seu, qui, després d'assabentar-se del motiu de la meua visita, va interrompre bruscament sa mare dient-li: «Calleu, vós, que no sabeu *re(s)* de *re(s)*!».

A continuació, ell em va explicar un reguitzell de beneiteries que ni poc ni molt tenien a veure amb l'Arnau de Mataplana.

Si bé en altres ocasions les escenes no foren tan desagradables, els somriures burletes, les interrupcions en veu alta o bé els gestos despectius dels familiars més joves desarmaven alguns dels narradors, els quals, després d'excusar llur ignorància, o oblit, es tancaven en un mutisme definitiu. No obstant, també podia donar-se la positura contrària; o sia, quan els joves animaven a parlar els vells recordant-los que, quan ells eren infants, sovint els havien explicat «llegendes» sobre el «senyor de Mataplana», i que era impossible que ja les haguessin oblidades.

La poca precisió d'aquest grup d'informants per situar històricament l'heroi —per alguns era del temps dels romans, dels moros o dels carlins— contrastava amb la precisió amb què situaven els accidents topogràfics relacionats amb les incursions arnaldianes. Una altra característica comuna a tots ells era la de considerar com a realment esdevingut i cert el que m'explicaven. La certesa —molts repetien no haver vist directament el que contaven— la recolzaven bé en amics o familiars que «realment» havien vist o «sentit» el comte Arnau, o bé en el consens generalitzat de la gent, que així ho afirmava. La distinció entre el que vulgarment anomenem *realitat* i *fantasia* era, en molts casos, gairebé imperceptible, i així parlaven de bruixes, encantades, ànimes en pena i tresors amagats amb tanta naturalitat que tot això semblava formar part de la més pura quotidianitat.

A continuació intentaré de presentar les valoracions que espontàniament oferien els informadors en parlar del comte Arnau. La primera que vaig recollir (Gombreny) va ésser de la meua primera informant,² que, d'entrada, em va dir que de la família dels Mataplana n'havien sortit «un sant i un dimoni». El sant era Joan de Mata, i el dimoni, el comte l'Arnau. Un altre

² L'àvia de la Fonda Xesc. Gombreny.

informant, de Ripoll,³ pensava que els membres de la família Mataplana, sobre els quals va divagar extensament, eren, per naturalesa, de «raça cabrona», a més d'estar «boits» (boigs). Aquest cantaire dubtava de si Arnau va ésser elevat a la categoria de comte per ses «valenties» o perquè era un «granuja». En canvi, una dona de Gombreny,⁴ que considerava el gran prestigi social que lesmentada família dels Mataplana tenia per les rodalies, no s'explicava com aquest havia portat a terme tantes malifetes. D'això n'inferia que l'Arnau devia haver estat fill d'«alguna dona ambulante». Per a un quart informant —aquest de Sant Pau de Segúries—, el comte Arnau era un «torero» (faldiller), un «vivaies», un «pirata de dones» i «com una espècie de gàngster d'aquell temps».

Prop de Sant Joan de les Abadesses, el protagonista accentua les connotacions eròtiques. Així, un grup de veïns d'aquesta vila el definiren com «un senyor d'aquell temps que venia a *pitxar* les monges» i un altre digué que era «un gran desvirgador de joves». És també en aquest focus d'irradiació de la llegenda que hom associa la tradició de les monges pecadores amb el comte Arnau. La cançó de les monges de Sant Amand, que en una de les seves variants em va cantar amb gran fruïció un vell anticlerical,⁵ diu així:

Les monges de Sant Joan
al mercat se'n van anant.
Dotze monges, tretze infants:
l'abadessa els dos més grans.
—De qui són aquests infants?
—Dels «*reputes*» capellans!

En indicar-li que en el text de la cançó, que ell m'havia anunciat com a protagonitzada pel comte Arnau, aquest no hi apareixia per cap costat, em va contestar que en realitat qui havia «*botit*» les religioses fou l'Arnau, però no a totes, perquè això hauria estat excessiu. Seguidament va desenvolupar la tesi segons la qual el comte estava molt ben relacionat amb frares i capellans, a qui cedia les monges quan li convenia, i s'esplaià, a continuació, sobre un molt peculiar mode seu d'entendre el vot de castedat dels religiosos i, sobretot, de les religioses.

Un contaire⁶ d'una masia muntanyenca, prop de Surroca, considerava l'heroi «molt dolent i capritxós», ja que volia inundar Ripoll, Sant Joan i Campdevàrol, per la qual cosa havia fet construir una «*inclusa*» (comporta) prop de Sant Amand. Va fracassar en els seus intents per haver «renegat» (blasfemat). El senyor de Mataplana, a més de ser blasfem, era molt mal pagador. Segons un informant del Cortal (barri de Gombreny), «els *quefes*, abans, feien *trebaiar* la gent per quatre quartos». Això va ésser, segons ell, allò que va passar amb els mossos que, per ordre del comte, van construir les escales del Montgrony. La dona d'aquest informant recordava que el seu avi maleïa contínuament l'Arnau i les bruixes per considerar-los els causants de moltes malvestats. I afegia: «Abans, a l'Arnau se l'acusava molt; però a moltes cases hi havia comtes Arnaus».

3 El «Sant Pare». Ripoll.

4 Família Pons. Gombreny.

5 No em va voler donar el nom. Sant Joan.

6 Pepet, de can Pubill. Surroca.

Cap a la banda de Bagà, Arnau està considerat com un «*quefe* de molta antiguitat». Segons un vaquer, Arnau «era una espècie de rei que manava des d'aquí fins a Lleida o fins a Madrid, igual que en Franco». Les seves actuacions —d'acord amb l'informador— no podien ésser discutides «perquè era ell qui manava i, a més, aquestes coses passaven fa 200 o 1.000 anys» i ja estan oblidades. Per un altre informador de Ripoll,⁷ Arnau va lluitar a la guerra dels «feudaus»; i el rei d'Aragó, que el temia perquè era tan arrauxat, va manar llevar-li el cap, junt amb el cap de tots els monjos de Ripoll.

Un dels aspectes que més em van sorprendre va ésser el sentit de comprovació empírica d'algun dels informants entrevistats. Així, segons una tradició molt estesa, el forat de Sant Hou (un profund avenc del Montgrony) es comunica amb les coves de Ribes. Segons aquesta mateixa tradició, el comte Arnau baixava pel forat per anar a visitar les «encantades» de Ribes i planejar mals sobre la població. Per comprovar si realment existia l'esmentada conducció subterrània, van llençar un gat pel «forat» i la pobra bèstia va sortir després, diuen, per les coves de Ribes; quedà així confirmat en el dir de la gent l'existència dels conductes subterranis i, indirectament, les corerries subterranies de l'Arnau de Mataplana.

El mateix informador local⁸ va trobar a la «coma dels Moros» una gran quantitat d'ossos; ossos que, en la seva opinió, demostrarien l'existència de bregues de la Reconquesta entre els moros i els cristians, encapçalats aquests, per llur cabdill, el comte Arnau.

Semblantment, el meu informador havia intentat de descobrir la mina subterrània que, d'acord amb la tradició, Arnau havia fet excavar des de Puigbò fins al castell de Mataplana. Malgrat que l'informador coneixia perfectament la muntanya i l'havia recorreguda pam a pam, em va assegurar que mai no havia trobat els «fatus» (residus de l'excavació subterrània) que necessàriament havien de trobar-se en algun lloc. La manca de la prova el feia dubtar sobre l'existència real del conducte subterrani.

En fi, van ésser nombrosos els informadors locals que van parlar-me de les intencions de l'actual propietari de Mataplana: «Un senyor molt ric, de Barcelona, i molt i molt aficionat a aquestes coses» (l'etnografia). Les intencions d'aquest eren, segons els informadors locals, de portar «maquinària moderna» a Mataplana per comprovar realment l'existència dels passadissos subterranis que, en el dir dels vells, travessen tota la muntanya. Una greu malaltia li havia impossibilitat de portar a terme el projecte.

Un darrer exemple de comprovació empírica. Un jove del poble de Gombreny va baixar al «clot de l'Infern», un avenc en el qual, també segons el dir de la gent, el comte Arnau tenia la teuleria o rajoleria per a les seves nombroses construccions. Encara que les proves van ésser poc clares, l'informador vell⁹ que m'ho explicava (el seu net havia estat l'explorador) considerava que el fons del clot de l'Infern és prou espaiós perquè hi hagués estat probable l'existència de la teuleria subterrània.

Un altre aspecte, igualment relacionat amb la qüestió de la «veritat» de la llegenda arnaldiana, ens vindria donat per les afirmacions d'aquells individus que van *veure* o van *sentir* el comte Arnau. I els testimonis, en aquest sentit, són nombrosos, ja que gairebé tots els informa-

⁷ El ja esmentat «Sant Pare». Ripoll.

⁸ Família Pons. Gombreny.

⁹ Família Pons. Gombreny.

dors locals entrevistats parlaven de gent que havien vist o sentit el personatge protagonista de la llegenda. Dos exemples seran suficients.

El primer ens fou contat per una dona¹⁰ de mitjana edat que, de petita, havia viscut prop del castell de les Dames, on, segons la tradició llegendària, el comte Arnau portava les seves amants. El cas va passar al pare de la informant, quan aquest es dirigia des de Gombreny cap a Ripoll i anava per camins poc fressats. Quan era a l'altura de Campdevànol, i a plena nit, el bon home va sentir els lladrucs esfereïdors dels gossos del comte Arnau que corrien més ràpids que el llamp. Malgrat que només va veure'ls borrosament —els sentí, però, amb tota claredat—, el pare de la informadora va considerar que el comte Arnau atia la seva «quissada» (canilla) per anar a la caça; plenament convençut d'aquest fet, no va donar més voltes a l'assumpte. El sogre de la informadora, present a la conversa, va confirmar les paraules d'aquesta, bo i afegint que eren nombrosos els veïns de Gombreny que, en nits de tempesta, havien vist el comte, que cavalcava un cavall amb potes de foc i acompanyat dels seus gossos salvatges. L'època més freqüent de les aparicions continua essent —l'informador va passar de parlar en passat a fer-ho en present— les nits anteriors i posteriors al dia de Sant Joan. Altres esperen sentir-lo la nit del Dijous Sant, perquè la primera caça sacrílega del senyor de Mataplana va escaure's, segons el dir de la gent, precisament aquest dia.

L'altre cas ens el va explicar un pagès¹¹ d'uns vuitanta anys, que viu en plena muntanya, molt a prop de la serra de Sant Amand. Ens començà contant que, quan ell era jove, la seva mare els explicava la història del Mal Caçador, sobretot quan ell o els seus germans, enderriats en la cacera, es negaven a anar a missa. Ell, no obstant, mai no havia fet cas de la seva mare, ja que el desig de la caça el dominava («el *llamava*», segons les seves paraules) tan fort que no podia fer-hi més. Una nit, que s'havia quedat a dormir al ras per guardar el bestiar, i mentre s'estava endormiscant a la bauma d'un precipici, el van desvetllar de sobte els udols d'un gossàs, que era contestat per un altre gos més petit. El concert de lladrucs va durar tres hores, i era totalment estrany, ja que l'informador estava en un indret completament isolat i a quatre hores de camí de qualsevol casa habitada. Ell tenia por, i més li va augmentar quan un potentíssim xiulet (l'informant l'imita) va fendir les muntanyes. A continuació «va sentir» com els lladrucs i el xiulet «volaven» de pic en pic amb una fressa eixordadora. Des d'aquesta experiència, ell, que mai no havia cregut allò que la seva mare li explicava sobre el comte Arnau, s'ho va creure de totes totes, i mai més no va faltar a missa. En finalitzar m'assegura que el que m'acaba de contar és tan cert com la meua presència i la de la meua dona, allí, en aquells moments.

Mentre el vellet m'explicava la seva història, va arribar-ne un altre (un dels informadors de Rossend Serra i Pagès, segons vaig comprovar després),¹² que va escoltar la història sense interrompre. Un cop acabada va confirmar les paraules del primer narrador, bo i dient que també ell, com molta altra gent de les masies de les rodalies, havia sentit en diferents ocasions les incursions nocturnes del senyor de Mataplana per aquelles muntanyes del Ripollès.

A més de les comprovacions empíriques a les quals hom sotmet, o pot sotmetre, el llegendari i els casos (menys excepcionals del que podria semblar en un primer cop d'ull) d'absolut

10 Família Pons. Gombreny.

11 El ja esmentat Pepet, de can Pubill. Surroca.

12 Pau Fajula.

convenciment sobre la veritat de la llegenda —per haver vist o sentit els personatges dels quals aquesta ens parla—, hi ha la qüestió de les variacions interpretatives personals. Així, mentre que les històries sagrades pròpiament dites admeten ben escassos parers divergents, el grau de variabilitat en la interpretació d'una llegenda és més ampli. En una ocasió vaig preguntar a una família¹³ «per què» s'havia condemnat el comte Arnau. Immediatament, les opinions dels diferents membres van diversificar-se. Mentre que l'avi, recolzant-se en la cançó, pensava que el senyor de Mataplana no havia trobat el repòs etern per no pagar «les soldades als seus mossos», la seva nora pensava «amb coses que els va fer a unes monges». En demanar-li que m'expliqués quines eren aquestes coses (que, per altra banda, la llegenda escrita i oral detalla a bastament), va dir que ja no ho recordava i em va deixar amb el dubte de si realment no ho recordava o, cosa que era la més probable, no volia dir-m'ho. El marit de la informant, en canvi, atribuïa la condemna al fet que Arnau havia estat un «pecador *tremendo*» en el decurs de tota la seva vida, i que s'havia guanyat a pols la condemna eterna.

La popularitat d'Arnau de Mataplana en la vida quotidiana de la gent dels pobles d'on ha irradiat la llegenda és un altre aspecte a tenir en compte. Aquesta popularitat s'infereix d'un seguit d'anècdotes que la gent explica, encara avui. La primera fa referència a la utilització de la figura d'Arnau com a personatge terrorífic, utilitzat pels pares per amenaçar els infants. Frases estereotipades del tipus: «Si no fas bondat vindrà el comte Arnau i se t'emportarà», «Mira que el comte Arnau vindrà i se't menjarà», etc., constitueixen una mena d'equiparació del comte Arnau amb l'home del sac.

Però no sempre l'esment del comte Arnau tenia finalitats d'aquest tipus. Així, a Gombreny (on s'explica que el comte Arnau tenia dos cavalls, un de blanc i l'altre negre), quan algú del poble o bé algun traginer tenia cavalls d'aquest color li deien bromejant: «Goita'l, aquest; sembla el comte l'Arnau». L'èmfasi, però, els informadors locals el posen en les bèsties negres, perquè es diu que l'afecció del protagonista pels animals de color negre era tan notable, que el va portar a canviar dues ovelles blanques per una de negra. Així, quan algú tenia bèsties d'aquest color funcionaven les comparances i les dites iròniques.

Força allunyat dels focus tradicionals de la llegenda, concretament a Sant Pau de Segúries, el comte Arnau funcionava, a nivell de dita popular, a partir de les connotacions eròtiques que la llegenda atribueix al personatge. D'aquesta manera, quan algun jove festejava moltes noies o bé tenia èxit amb elles, els altres nois cridaven pels carrers: «Mares, amagueu les filles, que passa el comte l'Arnau».

Ja per acabar amb aquestes llapissades ràpides, que han tingut per objectiu apuntar algunes concepcions populars de la petita tradició entorn de la llegenda arnaldiana, cal assenyalar la concepció dels individus d'aquest grup, conscients del seu progressiu debilitament. Els motius que explicarien aquest oblit fan referència, per una banda, a l'antigor del personatge protagonista (i les coses velles desapareixen); però, més encara, a l'interès que tenien els capellans de la zona perquè la gent del poble oblidés del tot la llegenda. Aquest interès, lògicament, obeeïa al fet que, quan la gent parlaven d'Arnau de Mataplana, l'associaven —i, per tant, en parlaven— a les monges pecadores del convent de Sant Joan, un tema, aquest, que molestava extraordinàriament els sacerdots rurals.

¹³ La ja esmentada Família Pons.

La tradició escrita

Sovint, quan anàvem pels pobles preguntant pel comte Arnau, la gent ens aconsellava de visitar certs individus que, en paraules dels seus conveïns, tenien «molta lletra» o molta cultura. Solien ésser sacerdots, mestres, llibreters, oficinistes cultes, etc.; a tots ells, els anomenaré de forma general *erudits locals*.

Els informadors que pertanyien a aquesta categoria, després d'informar-se dels meus objectius, solien parlar-me dels llibres publicats sobre el protagonista de la llegenda. Tots coneixien l'obra de Josep Romeu i Figueras *El mito de El Comte Arnau en la canción popular, la tradición legendaria y la literatura* (1948), i, en menys mesura, els articles de Rossend Serra i Pagès. Semblantment, els eren conegudes les obres literàries de Maragall, *El comte Arnau*; de Segarra, *El comte Arnau*, i de Carrion, *Comte l'Arnau*. L'obra definitiva sobre el comte Arnau era —jo també ho penso— el llibre de Romeu i Figueras, a qui alguns havien conegut personalment quan escorcollava el Ripollès tot cercant dades sobre aquest personatge.

En iniciar la conversa, els erudits acostumaven a fer un tall de diferenciació ben marcat entre «llegenda» i «història». Situaven Arnau de Mataplana en el primer camp, ja que, i això també era sistemàticament recalcat, és impossible de verificar històricament les informacions que la tradició popular atribueix al protagonista. Així, per exemple, el capellà custodi¹⁴ del Santuari del Montgrony —que va situar l'origen de la tradició arnaldiana dins el cicle èpic dels Nou Barons de la Fama— considerava improbable l'existència d'Otger Cataló, el cabdill llegendari de la reconquesta catalana, i dels seus companys, entre ells n'Hug de Mataplana, considerat per alguns el protagonista de la llegenda. La llegenda —va dir-nos— que en el decurs dels anys s'ha teixit a l'entorn d'aquests personatges ha arribat a ofegar qualsevol possible versemblança històrica dels fets atribuïts a aquests personatges llegendaris.

A Castellar de n'Hug, immediatament van enviar-nos a un informador¹⁵ que posseïa un extraordinari coneixement de les coses del país (malgrat no viure-hi), i que lògicament coneixia la mitologia arnaldiana. Va començar la conversa distingint, semblantment als altres, entre «llegenda» i «història». No obstant, en tota llegenda, i segons les seves paraules, hi ha un fons històric, com així s'esdevé en el cas del senyor de Mataplana, protagonista d'una de les més importants llegendes del país. Va relacionar l'heroi, d'acord amb explicacions que havia obtingut de camperols i pastors, amb els inicis de la reconquesta de la Catalunya Vella, i en aquesta direcció va glossar el cicle èpic dels Nou Barons de la Fama, posant en relleu —i això sí que és històric, en paraules textuais de l'informador— el paper que els membres del llinatge dels Mataplana havien tingut no només en la història de la regió, sinó també en la de tot Catalunya, com ho provaria el freqüent esment dels Hugs, Rogers i Arnau de Mataplana a les cròniques i crònics catalans en el decurs dels segles.

Des d'una altra perspectiva, considerava el protagonista llegendari com un individu «molt faldiller» i «un brètol, socialment». No obstant, va matisar aquestes afirmacions bo i assenyalant que les barrabassades atribuïdes a l'Arnau de Mataplana havien d'explicar-se en un context històric específic, delmat per les malures, les epidèmies i el despoblament. Arnau de

¹⁴ Mossèn Marià Castells. Montgrony.

¹⁵ Salvador Vilalta. Castellar de n'Hug.

Mataplana no hauria estat, doncs, ni millor ni pitjor que els altres senyors feudals del seu temps. Si el comte Arnau practicava el dret de cuixa amb les dones dels seus súbdits, també ho feien els altres; i si els estafava, això es devia als costums brutals i despòtics lligats a la misèria d'aquells temps. L'informador apuntava, com una hipòtesi, que la brutalitat dels costums d'alguns nobles pirinencs podia explicar-se en funció del poblament dispers predominant a la regió, que hauria afavorit l'emergència de pràctiques polítiques de tirania personal. Malgrat tot, li semblava evident que no podem jutjar amb ulls crítics actuals els costums d'altres èpoques, i que, encara que així ho féssim, hauríem de reconèixer que personatges com Arnau de Mataplana van fer molt pel país.

El narrador posava en relleu dues altres variants importants de la llegenda arnaldiana: els amors de l'heroi llegendari amb les monges del convent de Sant Joan, i la condemna d'ultratomba d'Arnau, convertit en ànima en pena en la tradició popular. Pel que fa al primer tema, l'informador considerava que tota la llegenda arnaldiana traspua un fort regust popular anticlerical, el qual hauria cristal·litzat en els suposats tractes del comte amb les monges. Això és, en la seva opinió, totalment fals, per la senzilla raó que el convent no existia encara en el primer segle de la Reconquesta. Afegeix, però: «Les monges medievals tampoc no eren com les d'ara, eh?». Els suposats tractes del comte amb el dimoni —el segon aspecte— i l'èmfasi en les aparicions de l'ànima en pena del comte serien fruit del gran paper que la religió i els religiosos han gaudit des de segles arreu de Catalunya, molt especialment a les contrades pirinenques.

L'informador va acabar la conversa amb un retret als folkloristes i escriptors que s'han ocupat de la llegenda, ja que aquests serien els principals causants de notables deformacions o bé de pures invencions. Per altra banda, la desaparició progressiva de traguers, pagesos i pastors, que eren els qui mantenien viva, per tradició oral, la llegenda arnaldiana, ha estat el principal motiu del també progressiu arraconament d'aquesta llegenda.

Altres erudits coneixien de referència el mite del comte Arnau. Aquest era el cas d'un historiador local¹⁶ de Bagà a qui nombrosos informadors anteriors ens van remetre per la seva gran sapiència. Aquest erudit, que havia treballat, sobretot, la família dels Pinós, considerava que la fama d'Arnau, i dels Mataplana en general, havia quedat força desdibuixada, a la banda de Bagà, per la gran importància que, tant a nivell històric com llegendari, havien tingut els barons de Pinós, família nadiua d'aquesta localitat.

Després d'explicar algunes de les llegendes més significatives sobre Galceran de Pinós (que tenen la seva correspondència en la mitologia arnaldiana, com, per exemple, *El rescat de les cent donzelles*), va posar-nos en guàrdia sobre les mentides i invencions de la gent del poble. Aquestes mentides feien referència a la pràctica del dret de cuixa, la qual, segons la creença generalitzada de la gent, haurien practicat i exigint els Pinós, i també els Mataplana. Ell, però, que fa (segons les seves paraules) quaranta anys que està especialitzat en la història local, mai no ha trobat un document que ho explici. D'aquesta manca de documentació inferia que l'esmentat mal ús en cap moment no va ésser vigent. A més, en el cas hipotètic que això hagués succeït, seria preferible d'oblidar-ho, perquè el dret de cuixa seria un mal exemple que posaria en dubte («tacaria», en la seva opinió) l'honor de les grans famílies del país.

¹⁶ Joan Pardinella. Bagà.

Si, per l'oest, la llegenda del comte Arnau s'interfereix i es desdibuixa amb la dels Pinós, per l'est s'esdevé un fenomen semblant; però, en aquest cas, el protagonista és el mític Rotllan. Després d'haver arribat a Setcases, lloc on no vam obtenir cap mena d'informació sobre Arnau, vam visitar el rector de Vilallonga de Ter,¹⁷ que coneixia a la perfecció tot allò referent al llegendari d'Arnau de Mataplana. Va dir-nos que, per la zona de Vilallonga i Camprodon, mai no havia sentit a parlar del protagonista —«i això que jo m'enganxo com una llagasta a totes aquestes coses»—, i la raó d'aquest fet podria explicar-se per motius de tipus geogràfic. El principal seria la inexistència de camins ramaders entre la zona de Camprodon i la de Sant Joan o Ripoll, per la qual cosa la llegenda no hauria arribat fins allí.

En una altra direcció, assenyala que si els topònims, en el focus de Gombreny, estan amb freqüència relacionats amb Arnau, a Vilallonga de Ter i rodalies hi ha una gran quantitat de noms al·lusius a Rotllan, el qual, segons la tradició d'aquesta regió, va ésser el primer que es va enfrontar i va vèncer els moros. L'erudit informador assenyala, a més, que algunes de les constants de la llegenda arnaldiana (les que fan referència al forat de Sant Hou, el desig de l'Arnau de posseir animals de color negre, etc.) són també explicades a la zona de Camprodon, però atribuïdes a personatges diferents.

Una part de la conversa va dedicar-se a les monges de Sant Joan, implicades per la llegenda en els escàndols del protagonista. L'opinió del sacerdot coincidia en aquest punt amb l'escriptor de Sant Joan de les Abadesses Pau Parassols i Pi, també sacerdot, que va demostrar convenientment que el convent de les monges no existia en els temps de l'Arnau històric, i que, per tant, aquests escàndols no tenien fonament.

A Sant Joan de les Abadesses vam dirigir-nos a un llibreter-poeta,¹⁸ gran coneixedor, segons l'opinió general, de les tradicions del país. Aquest, després d'assegurar-nos que ell ho sabia tot, de les llegendes arnaldianes, va autoqualificar-se d'«espurna de la tradició» i, amb tons encesos i patriòtics, va parlar de la necessitat d'encendre, quan així ho cregui convenient, la flama de la llegenda arnaldiana en la memòria de la gent.

Semblantment als altres informants d'aquest grup, considerava que les accions, gestes i despropòsits atribuïts a Arnau eren propis de tots o molts dels senyors feudals. Arnau, doncs, no va ésser ni millor ni pitjor que la resta de feudals del seu temps. No obstant, la gran preocupació d'aquest informador eren les monges. «Seguint les obres de Sagarra, Maragall i Guimerà, tothom s'ha encebat en aquestes 'pobres dones' i cal tornar a posar les coses al seu lloc», una missió que considerava com a cosa pròpia. No obstant, tampoc no es tracta, segons ell, de considerar, com ho havia fet Parassols i Pi, que totes les monges fossin unes santes, ja que «les monges eren dones i, per tant, carn, i, per tant, era lògic que tinguessin desigs carnals». Seguint el seu argument, mentre a Sant Joan hi va haver benedictines no va passar res; no obstant, quan van arribar les monges de Grècia, al costat del convent femení va construir-se'n un altre de masculí. I així van començar els escàndols, que encara són recordats en una dita popular que fa: «Les monges de Sant Agustí, dos caps en un coixí». El mal exemple de les religioses va obligar que fossin traslladades a altres monestirs, com el de Sant Amanç i Vidabona. El nom d'aquest darrer no sembla pas, però, que les monges canviessin totalment llurs costums per altres de més ascètics.

¹⁷ Mossèn Julià. Camprodon.

¹⁸ J. Picola. Sant Joan de les Abadesses.

En una altra entrevista, realitzada amb un especialista¹⁹ en temes històrics locals de Sant Joan, l'informant va començar per assenyalar el fet que tota la comarca del Ripollès està plena de castells, des del castell de Mataplana al castell de Milany. Aquest fet és, sense anar més lluny, un bon indicador del tipus de societat feudal i guerrera que durant segles va predominar a les contrades pirinenques. Arnau és, en aquesta línia, un clar exponent del dèspota feudal típic. Ara bé, i precisament per això, el mite (o la llegenda) d'Arnau no és únic, sinó una variant d'un mite internacional que, de forma aproximada, podem trobar a totes les regions on va imperar el feudalisme.

Pel que fa a la llegenda arnaldiana, cal dir que els dominis dels Mataplana s'estenien des de Ribes de Freser i Gombreny, fins a Sant Joan de les Abadesses. Antigament, la vila de Sant Joan s'anomenava Sant Joan de Ripoll, i va canviar de nom quan Jofre el Pilós va fundar-hi un monestir femení, i posà al capdavant de la comunitat la seva pròpia filla Emma.

Les monges de Sant Joan eren, normalment, filles de la noblesa i, en ingressar-hi, aportaven al convent un dot quantios, per la qual cosa el convent era molt ric. Cal suposar també que algunes haurien estat ben formoses, en ser com eren filles de bones famílies; i, en ingressar-hi, en molts casos contra la seva voluntat, haurien estat «un xic lleugeretes de cap». Fou en tot això que va basar-se la creença de les visites del comte a les monges, una llegenda que, segons aquest informador, té fonaments empírics, perquè tota la regió és plena de coves i de camins subterrànics que es comuniquen entre ells. D'aquí a considerar que el protagonista viatjava subterràniament, i que, per despistar els possibles seguidors, ferrés el cavall al revés, hi va un petit pas, no gens difícil de donar.

Ens parlà, a continuació, de dos individus que havien «vist» el comte Arnau, atrafegat en la seva cacera infernal, els quals, però, van morir. Aquestes aparicions d'ultratomba del comte, ja fos com a «mal cavaller» o «mal caçador», eren molt freqüents abans, i cal explicar-les, segons aquest informador, en funció de la fantasia de la gent en una època en què els éssers mítics — bruixes, fades i goges, follets i ànimes condemnades— eren un tema de conversa quotidiana. Molts fenòmens naturals —tempestes, pedregades— s'explicaven per les creences sobre les accions d'aquests éssers.

En una altra direcció, considerava que la llegenda arnaldiana és perfectament viva entre la gent de mitjana edat i, evidentment, entre els vells, encara que va perdent-se entre els joves. Això vam intentar de comprovar-ho sumàriament, i, en preguntar a la gent de Sant Joan si coneixien la llegenda, ens miraven astorats, contestant: «És clar que sí!». En procurar que alguns detallessin allò que sabien, una resposta freqüent era: «Jo sé el que sap tothom».

De Sant Joan vam traslladar-nos de nou al focus de Gombreny i, més concretament, a Campdevàrol, on les constants eròtiques del protagonista es desdibuixen, i on tornen a aparèixer, en primer terme, els aspectes socials de la llegenda. L'entrevista amb un dels antics informadors de Romeu i Figueras així ens ho va confirmar.

Segons les paraules d'aquest informador,²⁰ el comte l'Arnau, senyor de Mataplana, havia realitzat una expedició guerrera a Sicília, empès per l'afany de lucre. No obstant, va tornar a les seves terres totalment arruïnat, i, per tal de refer el ja minso patrimoni, va començar a escanyar

¹⁹ Jordi Rey. Sant Joan de les Abadesses.

²⁰ Àngel Font. Campdevàrol.

tirànicament els seus pagesos, que van esdevenir les víctimes de la seva ambició. Així, «les mesures mal rasades» i les «soldades mal pagades» de la cançó estarien plenament justificades. Per altra banda, va reinstaurar els «mals usos» a Gombreny; sobretot, el dret de cuixa. La dansa medieval de Campdevàrol pot ésser, en la seva opinió, una pervivència ritual d'aquest dret de cuixa. Així, el capdavanter, o «gater», en una primera part solemne del ball, treu a ballar una per una les cinc noies que componen la colla. Després d'haver ballat individualment amb cadascuna, les ofereix a llurs respectives parelles masculines, que fins aquell moment han restat immòbils i sense intervenir en la dansa. A continuació, la música i la dansa deixen de banda el to solemne i cerimoniós que havien tingut fins aquell moment, i l'espectacle esdevé alegre i bullanguer. Els paral·lelismes de la dansa amb el mal ús esmentat semblen notables, i així ho va fer notar l'informador entrevistat. En canvi, va desviar les preguntes sobre el dret de cuixa «real», ja que el tema, o potser les preguntes formulades amb impertinència, no eren del seu gust. L'amable interlocutor va limitar-se dir que l'existència de personalitats abusives, com les d'Arnau de Mataplana, són una realitat històrica que ha estat, és i serà.

Així, tan aviat com va poder, va tornar al tema amb el qual havia començat: les dificultats d'enclavar històricament el personatge de la llegenda, i les diferents teories de Romeu i Figueras, de Serra i Pagès, de Serra i Vilaró, etc., que hi ha al respecte. Va acabar la conversa dient-nos que, per al comte Arnau, la vila de Campdevàrol era només un lloc de pas per a les seves incursions, i que, en conseqüència, els records que va deixar-hi són escassos.

La darrera conversa amb aquest grup d'informadors erudits la vam tenir amb el conservador del Museu Folklòric de Ripoll.²¹ Aquest va parlar-nos llargament de Serra i Pagès i de Romeu i Figueras, a qui havia conegut personalment. Exceptuant l'obra d'aquests dos autors, considerava que els folkloristes i etnògrafs restants s'havien plagiat entre ells les dades sobre la llegenda arnaldiana, i que aquestes dades eren purament repetitives i sense interès.

Va acomiadar-nos amb una anècdota. Quan R. Serra i Pagès estava fotografiant una pedra en què es veia una ferradura marcada, atribuïda al cavall del comte Arnau, uns camperols, creient que sota la pedra devia haver-hi un tresor amagat, van tirar la pedra al riu, per poder-hi furgar millor. Així, la pedra llegendària va desaparèixer per sempre més.

Concepció «tancada» versus concepció «oberta»

A les pàgines anteriors hem intentat demostrar dues formes, dues maneres, d'entendre i percebre la llegenda del comte Arnau, i amb la reflexió sobre aquests punts ens proposem, ara, de concloure aquest capítol.

Per portar-ho a terme ens basarem en un article de Robin Horton (1976), en el qual aquest autor, basant-se en el famós llibre de Karl Popper *La sociedad abierta y sus enemigos* (1967), intenta d'establir les característiques formals de dues grans concepcions a l'entorn de la realitat: la concepció oberta i la concepció tancada, o, per dir-ho amb paraules del mateix Horton, els predicaments «obert» i «tancat».

La hipòtesi que ara desenvoluparem es basa en la premissa segons la qual els dos grans blocs d'informació, que en les pàgines anteriors hem anomenat «la tradició oral» i «la tradició

²¹ Eudald Graells. Ripoll.

escrita», es corresponen, a grans trets, amb el que Horton anomena «predicament tancat» o «predicament obert», respectivament. Aquesta dicotomia, a més, té a veure amb les diferències que habitualment s'estableixen entre societats o grups «tradicionals» i societats o grups orientats científicament.

Abans de continuar, potser resultarà útil de veure amb un xic més de deteniment què és el que cal entendre per «obert» i «tancat». En paraules de Robin Horton:

La diferència que considero fonamental és molt simple. És la que, a les cultures tradicionals, no existeix una consciència desenvolupada de les alternatives al conjunt dels principis establerts; mentre que en les cultures orientades científicament, aquesta consciència està molt desenvolupada. És a aquesta diferència a la que ens referim quan diem que les cultures tradicionals són 'tancades' i les cultures orientades científicament, 'obertes' (1976:88-89).

Per desenvolupar aquests punts, Horton se serveix d'una sèrie de reflexions de l'antropòleg anglès Evans-Pritchard a l'entorn de la coherència interna de la bruixeria africana i, més concretament, de la bruixeria dels zande. Així, per explicar per què els zande s'aferren a les formes del seu pensament tradicional, un pensament que, en el millor dels casos, sembla infantil i poc operatiu a molts europeus, aquest darrer autor assenyala:

En aquesta xarxa de creences, cada fil depèn dels altres fils, i un zande no pot sortir de les seves malles, perquè aquest és l'únic món que coneix. La xarxa no és una estructura exterior que l'envolti. És la textura del seu propi pensament, i no pot pensar que el seu pensament sigui fals (Ibíd.: 90).

O bé, per dir-ho en altres paraules:

(El zande) raona de forma excel·lent en el llenguatge de les creences, però no pot raonar fora de les seves creences o en contra d'aquelles, perquè no disposa d'un altre llenguatge per expressar els seus pensaments (Ibíd.: 90).

En conseqüència:

L'absència de la més mínima consciència de les alternatives contribueix a l'acceptació total dels principis teòrics establerts, i elimina la més mínima possibilitat d'impugnar-los (Ibíd.: 91)

Més d'un lector ja s'haurà preguntat: «Bé; però què tenen a veure els zande i llur bruixeria amb la llegenda del comte Arnau i els grups socials que la mantenen viva?». Evidentment, en força aspectes els zande i els habitants del Ripollès no tenen res en comú, però el paradigma teòric establert per Horton sí que ens sembla aplicable, tant a un cas com en l'altre. Vegem-ho.

Recordeu que dins el bloc d'informació transmesa pel que hem anomenat la «tradició oral», havíem inclòs camperols i pastors, normalment d'èdat, els quals, segons llurs paraules havien viscut «arrapats a la terra». Per altra banda, alguns informants del segon grup —la tradició escrita— afegien al primer els traginers, els bosquerols i, en fi, tots aquells individus que estan fortament arrelats al lloc on han nascut, viscut, i on, molt probablement, moriran.

Aquest grup és portador, i així és admès socialment, d'un tipus de saber que, a manca d'un nom millor, podríem dir-ne tradicional i local. Els portadors, coneixedors i transmissors per excel·lència d'aquest saber són els vells, els quals, de generació en generació i per via oral,

l'han transmès als seus propis fills i nets; amb lleugeres variants, aquests també el transmetran als propis descendents.

En la formació i, sobretot, en la transmissió d'aquest saber hi ha tingut molt poca importància el llibre, la cultura de l'escriptura. És un saber col·lectiu que s'ha nodrit, precisament, de les observacions, vivències, emocions i sentiments de tots aquells que han estat exclosos del món dels escrits.

La llegenda del comte Arnau, que, evidentment, és una part integrant d'aquest saber local i tradicional, s'ha codificat mitjançant una cançó (o bé a través de dites i de narracions) que tothom coneix i que tothom pot modificar lleugerament, segons ho cregui convenient. En efecte, i per insistir en aquests aspectes, quan aquest grup d'informadors locals explicaven el que sabien de la llegenda, es basaven en les opinions de «tothom» («jo sé el que sap tothom»). I aquest «tothom» són els coneguts, veïns, amics i parents. Així, doncs, és un saber del qual ningú del grup local no n'està exclòs; és un coneixement que és a l'ambient. No cal «saber de lletra» per ésser-ne un bon coneixedor; conseqüentment, individus que en una terminologia estàndard qualificariem de poc instruïts, o bé d'analfabets, poden ésser magnífics exponents d'aquesta saviesa col·lectiva, com ho ha provat a bastament tota la tradició folklòrica.

Dins les xarxes d'aquest saber, repetir el que diuen els altres no és un plag; ben al contrari, repetir el que sap «tothom» és reforçar les creences col·lectives, les quals, com més gent les comparteixi més fortes seran i més vida tindran. Aquesta concepció, que en la terminologia d'Horton anomenariem «tancada», defineix millor les seves característiques si la comparem amb la concepció «oberta», la de l'altre grup d'informadors, dels erudits, els que formen part de la «tradició escrita».

Recordeu que, en aquest grup, havíem inclòs aquells informadors que, no sabem si per la seva extracció social o bé per raons de mobilitat social, estaven en contacte amb el món de l'escriptura (capellans, mestres, un llibreter, oficinistes cultes, etc.). En qualsevol cas, llur sapiència diferia d'allò que «sap tothom» (la qual cosa no vol dir que no ho sabessin) per la senzilla raó que la seva font d'informació bàsica eren els llibres i, per tant, el món dels escrits.

Per tant, no és estrany que, una vegada assabentats de les nostres intencions, ens remetessin a la bibliografia, la base de llur saber «distint» i codificat no pas mitjançant cançons que es canten en públic, sinó a través d'assaigs, articles i llibres (de poesia, novel·la, teatre, etc.). Aquest saber té, per altra banda, nom i cognoms: Romeu i Figueras, Serra i Pagès, Parassols i Pi, Busquets i Molas, Maragall, Sagarra, Carrion, etc., i són, per tant, individus concrets, i no la col·lectivitat —el «tothom»—, els qui es fan responsables del que transmeten. És, per tant, un saber individualitzat i personalitzat.

Tampoc els paràmetres de transmissió no són els mateixos. Mentre que el saber «tancat» i tradicional es transmet oralment a través de les generacions, l'«obert» funciona per altres coordenades, sobretot pel grau d'interès explícit de cada individu per assolir uns determinats coneixements. Ara bé, aquests coneixements tampoc no estan a l'ambient, sinó que cal cercar-los intencionalment en els llibres i biblioteques, o sigui, en els closos més o menys tancats, o bé en persones concretes.

Dins d'aquesta concepció, repetir o escriure allò que han dit els altres, sense esmentar-los, sí que és un plagi, perquè és apropiat-se indegudament d'una «propietat intel·lectual», de quelcom que té amo.

També varien els marcs de l'aprenentatge. Mentre que la saviesa tradicional s'aprèn a casa, al carrer, al cafè o a la taverna, per transmetre el saber orientat científicament, la cultura occidental ha creat unes institucions *ad hoc*: les escoles, les universitats, etc., que estan governades per uns individus que, almenys teòricament, estan preparats per retransmetre els mecanismes i codis en què es fonamenta aquest saber «obert», caracteritzat, a més, per les seves múltiples alternatives.

Les diferències generals que hem assenyalat fins ara impliquen, a més a més, noves distincions particularitzades pel que fa a les proves que uns i altres utilitzen: el llenguatge emprat, la categorització, la contextualització, la lògica implícita i explícita de cada cas, etc. Vegem-ho.

En primer lloc, el saber erudit «obert» es fonamenta, en el cas de la llegenda que ens ocupa, en proves documentals, cronològiques, datables; en fi, històriques. Allò que és susceptible d'ésser comprovat documentalment és història; la resta, llegenda. Aquesta distinció, que obeeix a la tradició culta, és important, ja que mentre que es considera «cert» allò que és comprovable històricament, és «fals» allò que no ho és, de comprovable, malgrat que majoritàriament la gent ho consideri cert.

En efecte, les dues concepcions, l'oberta i la tancada, utilitzen proves per demostrar la validesa o falsedat d'una història. Però, mentre que per a la primera, l'existència de proves documentals és condició indispensable per a la validesa del raonament, en canvi, en la concepció tancada, les proves són un pur recurs confirmatori de l'eficàcia general de la creença. Així, si la llegenda afirma que el comte Arnau viatjava subterràniament, es busquen els passadissos secrets pels quals transitava; si la llegenda declara que el forat de Sant Hou està unit a les coves de Ribes, es llança un gat per l'avenc, del qual després s'afirma que ha sortit per les coves; si el comte Arnau era, segons la llegenda, un gran constructor, es busca l'indret on podria tenir instal·lada la rajoleria... Ara bé, en tots els casos, les proves cerquen de confirmar la creença i no d'invalidar-la, ja que la creença és prioritària, i gairebé podríem dir independent de les proves concretes i empíriques que puguin sustentar-la. En efecte, la validesa de la llegenda, la seva veracitat, es fonamenta precisament en allò que creu la gent del propi grup. I la gent creu allò que contenen els vells: allò que els vells han «vist» i han «sentit». Aquestes són les proves per excel·lència: les proves de la tradició que es reactualitzen i confirmen cada vegada que un nou individu repeteix i, sobretot, «veu» o «sent» allò que ja han vist o sentit els altres individus que l'han precedit en el temps. Aquest procés acumulatiu constitueix el fonament de la veritat d'una creença, d'allò que «tothom» creu. I, evidentment, no hi ha raons lògiques per dubtar del que majoritàriament la gent creu.

En canvi, aquests tipus de proves serveixen de ben poca cosa per al grup que es mou dins el «predicament obert». En aquest cas, el fet que les muntanyes del Ripollès (per continuar amb l'exemple anterior) estiguin burinades no prova en absolut que un personatge com el comte Arnau, del qual es dubta si realment va existir, utilitzés els subterranis per portar a terme les seves incursions; l'afirmació segons la qual la gent del poble han «vist» o «sentit» el comte Arnau serà considerada no com una prova de la validesa de la creença, sinó com un índex de la imaginació

o fantasia desbocada dels poc instruïts, etc. En canvi, i en una altra direcció, poder demostrar històricament que el convent de les monges de Sant Joan no existia encara quan va iniciar-se la reconquesta (comanada segons la llegenda pet comte Arnau), és una prova capaç per demostrar la manca de fonament dels suposats escàndols del comte amb les monges... En conseqüència, les proves no són utilitzades únicament i exclusivament per confirmar, sinó per invalidar o negar. I, cosa que és més important, la manca de proves és un motiu amb pes suficient per poder negar la validesa històrica de la totalitat de la llegenda.

Vegem ara altres aspectes complementaris del que hem dit; concretament, els diferents llenguatges emprats per les dues concepcions. Recordem, en primer lloc, algunes de les valoracions espontànies de la tradició oral sobre el personatge en qüestió: uns el definien pels seus orígens (fill d'una dona ambulante, de raça cabrona...), per les seves característiques personals (un dimoni, un boig, un *granuja*, dolent i capriciós, renegaire, un pirata de dones, torero, *vivales*, etc.) o bé pel seu estatus (cap de molta antiguitat, etc.). La utilització d'aquest llenguatge personal, expositiu, mitjançant el qual s'expressen les creences fixes i inqüestionables de la tradició contrasta amb el llenguatge més impersonal i analític utilitzat pels informadors cultes o erudits. Aquests darrers es referien immediatament a Arnau com un «feudal», amb la qual cosa el protagonista de la llegenda perdia els trets individualitzats que li atribueix la tradició oral, per adquirir-ne uns altres de paradigmàtics: l'encarnació del despotisme dels nombrosos feudals que oprimien els serfs i vassalls amb els mals usos i altres càrregues tiràniques.

Per altra banda, és precisament aquesta contextualització més àmplia, i per tant més rica en alternatives, la que desencadena la possibilitat de comparar el personatge llegendari amb altres personatges, també en més o menys grau llegendaris, com poden ésser Rotllan, Galceran de Pinós, els Nou Barons de la Fama, el Mal Caçador, etc. I, fruit d'aquesta visió comparada, es desenvolupen interessos de caràcter teòric que fan referència a l'origen, difusió i expansió de la llegenda, interessos que no preocupen gens als individus que sustenten la concepció «tancada».

També aquests darrers contextualitzen el personatge central; però aquest emmarcament no és històric (recordeu les imprecisions cronològiques que poden anar dels romans i els moros als carlins), sinó geogràfic i ideològic. Pel que fa al primer, ja hem assenyalat la precisió de l'emmarcament de la llegenda dins els accidents del terreny i, sobretot, l'existència de diferents focus geogràfics concrets, cada un generador d'unes informacions també concretes, que són desconegudes pels individus de la tradició oral d'altres indrets. En segon lloc, la manca de perspectiva històrica de la concepció «tancada» enforteix allò que podríem dir-ne el marc ideològic, en el sentit de no ser tant els altres feudals els qui es relacionen amb el comte Arnau, sinó els personatges integradors de la ideologia tradicional, com bruixes, encantades, dimonis, apareguts, ànimes en pena, els qui esdevenen, dins aquesta orientació, els companys de viatge del comte Arnau.

En fi, la doble concepció sobre la llegenda arnaldiana implica una valoració desigual del personatge central. Mentre que els membres que pertanyen a la tradició oral posen en relleu els trets diabòlics de la personalitat d'Arnau de Mataplana, en canvi, la tradició escrita intenta de justificar, en funció d'un context històric concret, el feudal, els trets despòtics del protagonista, veient en ell no només un dèspota, sinó també un heroi. Lòbra de Rossend Serra i Pagès sobre el comte Arnau, és una magnífica mostra d'aquesta orientació.

Fins aquí hem intentat de presentar per separat, com si fossin fenòmens aïllats, les dues possibles concepcions sobre la llegenda. I, evidentment, això no és així, ja que hi ha estrets contactes i enfrontaments entre les dues concepcions. En primer lloc, sovint, els informadors locals de tradició oral, conscients del predomini absolut dins el nostre propi context cultural de l'orientació científica, m'aconsellaven de comprar un llibre que es ven al santuari del Montgrony²² «on hi ha escrites totes aquestes coses». També eren individus d'aquest grup els qui ens dirigiren als representants de la tradició escrita. Només davant la nostra insistència de no ser tant les coses que porten els llibres (o bé el que coneixen els erudits) allò que més ens interessava, sinó allò que ells havien sentit contar de sempre, els animava a explicar-ho, en una mena de recuperació de la confiança sobre un saber que veien novament valorat.

En canvi, el grup erudit funcionava d'una forma molt més autosuficient. No recordo que cap d'ells m'aconsellés de visitar cap camperol o bé cap pastor: en tot cas, em posaven en guàrdia, ja fos de manera conscient o inconscient, sobre les «mentides» de la gent, bo i acusant-los d'una manca de crítica i de reflexió.

Independentment del fet que probablement sigui certa l'afirmació segons la qual les creences tradicionals no s'interroguen sobre elles mateixes per manca d'alternatives (cosa que sí que fan les creences orientades científicament), podríem ara resumir, molt breument, algunes de les dicotomies que han anat apareixent en aquestes darreres pàgines.

En efecte, la reflexió sobre la concepció «tancada» o «oberta» de la realitat ens ha portat a parlar d'un seguit d'oposicions del tipus oral/escrit, tradicional/modern, no científic / científic, etc., que dissenyen dues lògiques, dues maneres d'entendre i de percebre la realitat i, per tant, el món de les creences i dels mites. I aquestes dues lògiques penso que assenyalen, també, dos possibles grans camins en què aprofundir.

El primer camí consistiria en l'intent de captar «des de dintre», en una perspectiva etnografista i èmica, el paper dels contes, les llegendes i els mites. Allò que la gent creu respecte dels seus propis mites seria un dels objectius a assolir, i per portar-lo a terme ens caldria una reconstrucció sistemàtica dels contextos socials, en els quals funcionen i s'integren les creences mítiques de la gent. És, evidentment, un camí atractiu, però que no seguirem aquí per diferents raons. La raó fonamental és, probablement, que requereix un intensiu treball de camp sobre el vastíssim camp de la mitologia, un treball que ultrapassa les nostres possibilitats reals d'investigació.

En canvi, sí que ens ha semblat possible de seguir l'altre camí, el qual, tal com ja anunciàvem a les primeres pàgines del llibre, consisteix a situar-nos «fora» de les valoracions que els diferents grups socials forneixen respecte de llurs propis mites, per tal de privilegiar la perspectiva paradigmàtica i teòrica que aporten les ciències socials a l'entorn del fenomen mític.

22 E. Busquets i Molas: *Montgrony entre la història i la llegenda*. Ripoll, Impremta Maideu, 1969.

La llegenda de sant Jordi i el drac

La primera versió de la vida llegendària de sant Jordi va ser popularitzada en l'obra de Iacobus de Voragine la *Llegenda àuria* (s. XIII), que va tenir una gran difusió i acceptació durant l'Edat Mitjana. En aquesta obra podem observar dues variants gairebé independents: la llegenda del drac, per una banda, i el martiri o *passio* del sant, per l'altra.

Segons Ramon d'Alòs-Moner, autor d'un erudit estudi (1975), aquestes dues parts sembla que pertanyen a èpoques molt diferents, ja que mentre que la *passio* fou composta probablement en el s. v, la llegenda del drac cal situar-la en una època no anterior al s. xi. Els primers textos catalans inspirats en la *Llegenda àuria* daten, segons el mateix autor, del s. xv o de darreries del xiv, i ens presenten el sant com un descendent d'un noble llinatge de Capadòcia, que va viure en l'època de persecució contra els cristians decretada per Dacià.

Aquests textos antics ofereixen de bon començament la llegenda del drac, que situen en una ciutat líbia anomenada Silene. Aquest episodi —que més endavant descriurem en detall— sembla que és la primera acció notòria del jove tribú, qui, vencedor del drac, va canviar les robes de cavaller per les de cristià; va vendre tot el que tenia per donar-ho als pobres, i va reptar Dacià i els setanta reis que l'acompanyaven, en autoproclamar-se, públicament, cristià. Va ser empresonat tot seguit i aleshores va començar la seva *passio* i el seu martiri. El martiri de l'heroi, que va ser presenciat pels setanta reis i pel mateix Dacià, va durar set anys, durant els quals va partir tota mena de turments i va ressuscitar tres vegades. Lelement èpic, sobrenatural i meravellós juga en tota la narració un paper de primer ordre. Així, sant Jordi beu verí sense que li passi res, ressuscita morts, amb la força de la pregària destrueix els déus pagans, és visitat diferents cops per Jesucrist, ressuscita ell mateix miraculosament de les seves cendres, etc., fins que, finalment, una veu del cel el crida i, mentre els botxins l'escapcen, «reté la sua ànima monsènyer Sant Jordi a Nostre Senyor Déu» (Ramon d'Alòs-Moner, op. cit., p. 7). Això s'esdevingué l'any 287, quan eren emperadors Dioclecià i Maximià.

Segons sembla, la devoció a sant Jordi es va estendre ben aviat per Orient, i d'allí passà a Occident, concretament a Itàlia, on ja en el segle vi es troben indicis concrets de culte. No obstant això, no és fins a l'època de les croades, o sigui, a partir del segle xi, quan el culte a sant Jordi comença a arrelar amb força a l'Occident, gràcies, sobretot, al miraculós ajut que, segons creença generalitzada dels guerrers medievals, el cavaller de Capadòcia havia proporcionat a les

hosts cristianes en els moments més crítics de la primera croada. Aquestes accions van tenir lloc sovint; com ha dit Kenneth M. Setton (1974), «... com que ell també era soldat, i sens dubte un cavaller, sant Jordi sentí una marcada debilitat pels croats». D'aquesta debilitat, i, sobretot, cap als croats catalans, en parlarem a continuació.

Sant Jordi a Catalunya

A Catalunya, la devoció a sant Jordi devia començar en el segle XIII, quan els guerrers que havien tornat de lluitar contra els sarraïns i turcs van popularitzar la tradició pietosa que havien conegut a terres llunyanes. Poc després, el sant cavaller va esdevenir un bon advocat i protector dels exèrcits catalans en les bregues de la Reconquesta. Així, durant la conquesta de Mallorca, l'autor de la Crònica del rei En Jaume (s. XIII) escriu: «Segons que els sarraïns nos contaren, deïen que viren entrat a cavall un cavaller blanc ab armes blanques; e açò deu ésser nostra creença que fos Sent Jordi, car en estòries trobam: que en altres batalles l'han vist de crestians e de sarraïns moltes vegades» (text reproduït per R. d'Alòs-Moner, op. cit., p. 65). El gloriós cavaller i màrtir devia sentir un gran goig de participar en les lluites contra els infidels, perquè a partir del segle XIII el trobem esmentat en nombroses cròniques (Crònica de Sant Joan de la Penya, Crònica de Muntaner, Crònica de Pere III), sempre amb el paper de protector de les hosts catalanes, com sant Jaume ho feia amb les castellanolleoneses.

Els reis catalans no van restar insensibles a tantes aparicions i mercès rebudes, i fomentaren el patronatge de sant Jordi, tot creant i sostenint ordes militars com la de Sant Jordi d'Alfama, fundada per Pere el Catòlic (s. XIII), que posteriorment es va ajuntar amb la de Santa Maria de Montesa; la Confraria de Cavallers de Sant Jordi de Terol, i força d'altres. De manera semblant, la preocupació per obtenir relíquies del sant va esdevenir en alguns monarques (Pere III, sobretot) gairebé obsessiva. El medievalista Kenneth M. Setton hi ha dedicat un opuscle (1974), erudit i divertit alhora, en el qual posa de manifest les nombroses peripècies a què es lliuraven els governants catalans per obtenir el cap de sant Jordi, una testa que, segons la tradició, es guardava a l'església de Livàdia (Grècia).

La figura de sant Jordi, per un altre costat, forneix des d'èpoques llunyanes motius d'inspiració a artistes (escultors i pintors) i literats (l'autor anònim de *Curial e Güelfa*, i Jaume Roig, en *L'Espill*), i les classes aristocràtiques festegen el 23 d'abril amb festes cavalleresques molt lluïdes. Els torneigs i les justes se celebraven al Born i tenien un caràcter estrictament senyorívol del qual eren completament excloses les classes populars.

Els intents de convertir sant Jordi en patró de Catalunya —ja ho era dels diversos nuclis de nobles i cavallers—, iniciats en el segle XIV per Pere III el Cerimoniós, van fracassar estrepitosament i el mateix poc èxit van tenir les ordres emanades de la Generalitat, el 1436, perquè el dia de sant Jordi fos «colent» (dia de precepte). Caldren vint anys més perquè els braços populars tinguin accés a la capella de la Generalitat, un accés que, segons Amades (*Costumari Català*, 1952), era ritualitzat de la següent manera: «El veïnat desfilava per la capella del sant patró de Catalunya a hores especials, segons els estaments i les condicions. Fins a les vuit del matí hi anaven els fidels i devots; de deu a dotze hi anava la noblesa i la gent rica i benestant; de les dotze a les dues hi acudien els treballadors; a la tarda hi anaven les dones de sa casa amb

la quitxalla; cap al tard hi feien cap les parelles d'enamorats, els casats de nou i els matrimonis joves en general» (p. 292-293).

Del que hem dit, no és difícil d'inferir més que el migrat fervor popular cap al sant cavaller. No obstant això, a finals de l'Edat Mitjana es troben les primeres dramatitzacions de la llegenda del drac a la processó de Corpus de Barcelona, en la qual figuraven el sant, la donzella, els pares d'aquesta i el drac, conegut popularment amb els noms de *vivre*, *dragoli* o *feraixa*.

La llegenda de la lluita de l'heroi i el monstre

El tema de la lluita d'un home contra un monstre —serpent, drac o lleó— és quasi una constant en la mitologia universal; i força abans que sant Jordi es dediqués a matar dracs i aranyes, molts altres herois l'havien precedit en aquesta meritòria tasca.

La mitologia grega ens en proporciona diferents exemples protagonitzats per Jàson, Cadmos i Perseu, respectivament. El primer va aconseguir apoderar-se del velló d'or després d'haver adormit amb un beuratge el dragó que el guardava. Cadmos, que buscava Europa, filla d'Agènor, va vèncer un terrible drac que havia matat els seus companys, i Perseu va deslliurar Andròmeda del drac que, del mar estant, la vigilava. De Grècia, la llegenda va passar a Roma, on Apol·lo, amb el seu arc, va acabar amb el serpent Pitó.

No obstant això, és probablement en els pobles nòrdics on el tema de la lluita d'un heroi contra un drac adquireix el seu màxim relleu i importància. En els poemes èpics de l'*Edda* islandès, el forçut déu Thor lluita contra el negre drac Nidhog i el no menys maligne serpent Jormungand, i els venç. Sigurd, l'heroi de les sagues vikingues, arrenca el cor al drac Fafner després d'occir-lo i deslliura la presonera d'aquest, l'encantada valquíria Sigurfrida o Brunilda. Beowulf, protagonista dels antics poemes èpics dels anglosaxons, es dirigeix al palau del rei danès i, allí mateix, mata el drac Grendel i la seva mare dragona, que havien estat martiritzant el poble durant dotze anys. I, el més conegut de tots: Sigfrid —el doble de Sigurd—, l'heroi dels Nibelungs, que resta invulnerable (menys en un punt de l'esquena) gràcies a la sang del drac que ha mort per salvar del son màgic que patia l'encantada Crimilda, convertida per Wagner en Brunilda.

Francesc Maspons i Labrós, en una nota molt erudita del seu llibre *Tradicions del Vallès*, esmenta encara altres exemples dels cicles èpics bretó i longobard i unes variants escandinaves a l'entorn del mateix tema. Una cosa semblant fa Martí de Riquer en un article intítulat *El dragón de San Jorge y el dragón de Vilardell* (1951). A ells remeto el possible lector interessat en aquest tema.

En totes les variants fins ara comentades (podríem afegir-hi, també, les citacions bíbliques d'aquest animal fetes pels profetes Daniel, Miquees, Jeremies, Isaïes i, ja en el Nou Testament, en el llibre de l'Apocalipsi), el drac té un clar significat simbòlic negatiu. És, com la serpentina, el símbol del mal, l'adversitat i la desgràcia que guarda tresors cobejats per l'home (riqueses materials; dones verges, que en la societat patriarcal són percebudes també com a tresors, i, més simbòlicament, la saviesa o la immortalitat). Aquest simbolisme diabòlic, que no és ni molt menys l'únic (com ho veurem en parlar de la figura del drac a les civilitzacions de l'Extrem Orient), és el més estès també en les variants concretes de la llegenda de sant Jordi i el drac, en les quals ara entrarem.

Les versions de la llegenda de sant Jordi i el drac

Les versions sobre la llegenda del drac són nombroses, i aquí ens hem vist obligats necessàriament a fer-ne una selecció; una selecció que, malgrat la manca d'exhaustivitat, creiem mínimament significativa. Distingirem a grans trets tres menes de versions:

a) *Les antigues* (que inclouen la *Llegenda àuria* de Iacobus de Voragine, del segle XIII; els *textos manuscrits dels segles XIV o XV*, conservats a la Biblioteca de Catalunya i a la Biblioteca Reial de Madrid, els quals ens són coneguts gràcies a la transcripció feta per Ramon d'Alòs-Moner, i, en tercer lloc, la *Consueta de Sant Jordi*, petita obra de teatre mallorquina, datada el 1598 o el 1599 i publicada en un volum intítulat *Teatre hagiogràfic*).

b) El segon tipus de versió és la que anomenarem *romàntica*, de la qual presentarem només dues variants: la primera, publicada per Francesc Maspons i Labrós al *Calendari Català* (1869), amb el títol de *La llegenda de sant Jordi*, i la segona, recollida per Anna de Valldaura en el seu llibre *Tradicions religioses de Catalunya* (1877), amb l'encapçalament de *Sant Jordi i el drac dels tres elements*.

c) En tercer lloc, i sota l'epígraf de *versions modernes*, incloem la llegenda tal com l'explica Joan Amades en el *Costumari Català* (1952), i la refusió de la versió d'Anna de Valldaura i Joan Amades, publicada per Lluís Millà en el seu llibret *Sant Jordi, patró de Catalunya* (1972).

Amb la finalitat de defugir la pesada repetició d'elements comuns que inevitablement apareixen a totes les versions i variants ressenyades, descriurem en tota la seva extensió la versió més antiga, i en les altres assenyalarem només aquells elements nous que es fan presents en una exposició cronològica del tema.

a) Les versions antigues

Comencem amb el *Flos sanctorum* o *Llegenda àuria* de Voragine. De bon principi, l'autor ens diu que Jordi, tribú capadoci, havia vingut a la ciutat de Silene (Líbia), prop de la qual hi havia un llac on vivia un monstre que havia destruït força vegades la gent d'armes que havia intentat d'occir-lo. El monstre s'apropava sovint a les muralles de la ciutat i, amb el seu alè pudent i enverinat, matava tot el que trobava. Per tal d'evitar tan desagradables visites, els ciutadans li donaven cada dia un parell de moltons, en un intent d'apaivagar-li la voracitat. Els moltons, però, van començar a escassejar, i aleshores els ciutadans, reunits en consell, van decidir, per calmar la fera, de donar-li cada dia un home i una bèstia. Ningú no es va poder deslliurar de la terrible obligació, i el monstre anava cruspint-se amb golafreteria tots els nens i nenes de Silene. Vet aquí que, un dia, l'atzar va designar la filla del rei per al sacrifici. El monarca, esborronat, va oferir or, argent i la meitat del reialme per obtenir la salvació de la filla. Però el poble va irritar-se contra el rei, qui, havent promulgat l'edicte que ja havia destruït tots els infants dels súbdits, pretenia, ara, d'escapolir-se'n. Hom el va amenaçar de cremar-li el palau amb ell i tots els estadants dins; i el rei, que va comprendre que tot era perdut, enmig de gemecs i plors va aconseguir del poble un ajornament de vuit dies per poder plorar la seva filla. En acabar-se el temps concedit, el poble es va adreçar de nou al palau del rei i el va increpar dient: «Per què perds el teu poble per la teva filla? Tots estem morint per l'alè d'aquest monstre». El rei va ordenar que hom guarnís la

donzella amb els vestiments reials i, després de besar-la tendrament i d'adreçar-li unes sentides paraules de comiat, la va beneir. Tot seguit ella va dirigir-se cap on era el drac.

Jordi, que passava per allí, va observar que la noia plorava i, atansant-s'hi, va preguntar-li què tenia. La filla del rei, sense contestar les preguntes d'aquest, li va aconsellar d'allunyar-se al galop si no volia morir amb ella. L'intrèpid cavaller li va respondre: «No temis, i digues-me què esperes aquí, i per què tot aquest poble ens mira». Malgrat que la noia insistia en el propòsit de morir sola, va acabar contant al cavaller el motiu de la seva desesperança. Jordi la va tranquil·litzar de nou i va prometre d'ajudar-la, en nom de Jesucrist. En aquest moment, el monstre va sortir de l'aigua i la donzella, tremolosa, va demanar per darrera vegada al cavaller que fugís de pressa. Aquest, però, per tota resposta, va muntar a cavall i, fent el senyal de la creu i encomanant-se a Jesucrist, va envestir el monstre amb tanta força que el va travessar amb la llança i el va fer caure per terra. Aleshores, dirigint-se a la filla del rei, li va ordenar de lligar el monstre pel coll amb el cinyell i no rémer res. Quan això va ser fet, el monstre va seguir la donzella, com un gos manyac, cap a la vila. Els vilatans, en veure-ho, van fugir cap a les muntanyes perquè tots temien de morir. Jordi va retenir-los i els donà confiança tot assegurant que ell era un enviat de Déu per deslliurar-los del monstre. Aleshores els va dir: «Creieu en Déu; que cadascú de vosaltres sigui batejat i jo mataré aquest monstre». Sense pensar-s'ho dues vegades, el rei i tot el poble, en nombre de vint mil homes, sense comptar dones i infants, van ser batejats, i Jordi desembeinà l'espasa i va llevar el cap al monstre; llavors va manar que quatre parelles de bous s'emportessin la despulla fora de la vila.

El rei va fer construir una església en honor de la Verge Maria (de l'altar de la qual brolla una font que guareix els malats) i va fer ofrena d'immenses riqueses a Jordi; ell, però, les va refusar i les va distribuir entre els pobres. Després, va fet les recomanacions següents al rei: tenir cura de les esglésies de Déu, honorar els capellans, assistir devotament als serveis divins i ser caritatiu amb els pobres. Havent dit això, va abraçar el rei i va partir d'aquells indrets.

Aquesta primera versió d'I. de Voragine addueix, com a afegit: «Alguns llibres diuen que, en el moment en què la filla del rei anava a ésser devorada pel monstre, Jordi va fer el senyal de la creu i el va matar». Més endavant parlarem del significat d'aquesta variant pietosa.

Les dues versions catalanes antigues introdueixen lleus modificacions de fons a la *Llegenda àuria*, ja que, com que són força més extenses, detallen amb més cura els diferents incidents. Així, el «monstre», únic apel·latiu amb què el designa l'autor medieval, esdevé en la versió dels segles XIV o XV un drac, i Jordi rep sempre el nom de monsenyer sant Jordi; els diàlegs entre el rei i el poble, en què aquest darrer demana que el rei compleixi el que ha promès, són més llargs i punyents (el rei no vol accedir de cap manera a sacrificar la filla). També són més elaborades les converses entre la princesa i el rei, i d'aquesta i sant Jordi. El cavaller tracta la donzella de «filla» o de «ma filla», i té ben clar que el drac causa estralls als vilatans perquè aquests adoren el déu Apol·lo. El devot cavaller, per altra banda, sermoneja amb fruïció els arrauxats neòfits i els passa el catecisme mentre sant Alexandre («bisbe, lo qual era estat turmentat de molts i diverses turments per lo nom de Jesucrist») els manté dejunant tres dies abans de batejar-los. Immediatament sant Alexandre els va fer combregar i, per ordre del cavaller Jordi, va ser bisbe de la ciutat.

Les variacions introduïdes per la consuetada mallorquina de sant Jordi són al començament i al final de la narració. Vegem-les. Tres caçadors, anant de cacera, es troben amb un drac que llança flames d'altè pudent fins al cel, i que devora ovelles i bous pels camps. En intentar matar-lo, el drac n'arreplega un i se'l menja, mentre que els altres dos aconseguen de fugir-ne i comuniquen al rei la mala nova. Aquest, tement l'empobriment o la pèrdua del seu reialme, mana a l'agutzil d'organitzar un exèrcit per tal de matar el monstre. L'exèrcit, però, és destruït, i els supervivents de l'escomesa del drac asseguren al rei que la bèstia és, més que un drac, un dimoni, de pell més resistent que el cuir o que l'acer, i impenetrable, per tant, a les seves armes.

El rei, en assabentar-se de la desfeta, invoca els déus tot lamentant-se novament de la desgràcia i per la por de perdre el reialme. Els consellers li pregunten d'abandonar la ciutat; però el rei, ben al contrari, ordena que cada dia s'ofereixi al drac una ovel·la i un home, que serà triat a sorts, segons el sistema insaculatori. El mateix rei proposa, en darrer lloc, que la seva única filla entri també en el sorteig. La primera víctima és un fadrí, que, enmig de protestes i súpliques, és lligat en un pal, on el drac se'l menja. L'atzar designa, en segon lloc, la filla del rei com a víctima per ser lliurada al drac. La continuació del relat és calcat de les dues versions anteriors, amb l'única modificació que entre els béns oferts pel rei al cavaller Jordi en agraïment a la gesta, hi inclou la mà de la princesa.

b) Les versions romàntiques

Les descripcions romàntiques de la llegenda de sant Jordi n'emfasitzen els aspectes cavallerescs, i hi introdueixen, a més, detalls descriptius (i n'obliden d'altres) segons el gust de l'època. La variant d'Anna de Valldaura és més significativa, en aquest sentit, que la proporcionada per Maspons i Labrós; aquesta darrera, exceptuant una acurada i original descripció del drac, segueix amb fidelitat les versions més antigues. Anna de Valldaura situa l'acció a terres catalanes i, a diferència de les altres variants vistes fins ara, en les quals el rei, amenaçat pel poder del drac, llança contra aquest els seus exèrcits, aquí són diversos cavallers els qui, individualment, intenten d'ocir la fera, amb el propòsit de salvar la princesa de la qual estan enamorats. Aquesta, ultra ser virtuosa i innocent, és bonica, té cara d'àngel i és tan coratjosa que es dirigeix al sacrifici ben sola (en les versions més antigues, els cavallers s'enduen la donzella i la lliguen al pal de l'holocaust). El monstre, o la cucafera, viu en una cova del bosc i deixa de tenir les característiques marines o lacustres que fins ara havia tingut. Jordi, la descripció física del qual també ens era desconeguda, és un galant cavaller, ros com un fil d'or i de rostre angèlic, que ha vingut expressament a terres catalanes per salvar la virtuosa i gentil donzella. Aquesta, a més de les virtuts ja esmentades, en té encara dues més: és cristiana i patriota fins al moll de l'os. Així, mentre va pel bosc, desgrana pietosament un parenostre i, poc després, en l'animat col·loqui que manté amb sant Jordi, li pregunta:

- Sou d'aquestes terres, cavaller?
- Per què m'ho pregunteu?
- Per afegir vostre nom a la llista dels prohoms catalans heroics que servo en ma memòria.
- Doncs... No só català, donzella.
- Sí que em dol! I com vos dieu?
- Jordi.

Els esbufecs del drac, desitjós de la carn tendra de la donzella, posen punt i final a l'entendridora conversa. El cavaller Jordi, després d'haver ferit el drac, demana a la noia «la cinta que volta la vostra cintura», desig que aquesta satisfà immediatament; i després de pronunciar unes paraules de comiat, desapareix.

c) Les versions modernes

Joan Amades i Lluís Millà —el darrer dels quals, com dèiem, segueix Anna de Valldaura i el mateix Amades— situen l'acció a la ciutat tarragonina de Montblanc. Les variacions van, en els dos casos, en la línia de potenciar el paper just del monarca. El rei, home insubornable, posa per condició que, a desgrat de les protestes dels súbdits, els membres de la família reial siguin inclosos en el sorteig que haurà de designar les futures víctimes del drac. En la mateixa direcció, quan l'atzar designa la filla del rei com a víctima, els súbdits s'ofereixen per substituir-la, però aquesta s'hi nega. (Observeu que som lluny dels esgarips del monarca de les versions medievals, que només accepta el fet quan hom l'amenaça de calar foc al palau i de rostir-los, a ell i a tots els estadants, dintre!). Es descriu amb tot luxe de detalls, per altra banda, l'efecte que fa la princesa dirigint-se tota sola i vestida com una núvia (amb un vestit blanc immaculat i la rossa cabellera davallant-li esquena avall com una riuada d'or) vers el sacrifici. La galanteria de Jordi no té parió. Segons Millà, «en morir, [el drac] es fa fonedís en terra i, davant els ulls admirats de tothom, on el drac s'ha fos neix un roser de roses roges com la sang. Sant Jordi en cull la més formosa i l'ofrena, amb una reverència, a la princesa...» (op. cit., p. 49), i, entre els crits d'aclamació de la gent, se'n va de Montblanc per l'actual portal de sant Jordi.

Fins aquí les versions de la llegenda. Sobre el fons al·legòric, simbòlic i metafòric del transsumpte argumental que acabem de veure, ben aviat es començaren a fer interpretacions que, seguint els corrents europeus de començament del nostre segle, podem classificar en tres grans posicions. Per a uns, d'orientació euhemerista, la llegenda de sant Jordi mostra —com la resta de llegendes, rondalles i mites de tots els pobles— un rerefons històric. Els herois, els superhomes i fins i tot els déus —recordem-ho— haurien estat, segons aquest enfocament, personatges reals, les gestes dels quals van deixar una profunda petja en llurs contemporanis, i aquests, amb l'objectiu de recordar-los, van crear narracions èpiques destinades a magnificar-ne les heroïcitats. Aquestes narracions, transmeses oralment, es van recarregar i embellir progressivament amb trets fantàstics i sobrenaturals, fins a arribar a divinitzar els personatges heroics que les protagonitzaven.

Altres pensadors, partidaris de la teoria simbòlica i al·legòrica dels mites i rondalles, centren l'atenció en el significat profund, obscur i hermètic de les narracions populars, en les quals la saviesa antiga ha personificat diversos tipus de sentiments, forces i emocions, externes o internes, que cal desentrellar per captar-ne el significat últim i pregon. Dins aquesta segona orientació, distingirem dos aspectes —el naturalista i el psicologista— segons siguin aspectes externs o interns els que es creuen simbolitzats en la llegenda.

Les interpretacions historicistes de la llegenda

Martí de Riquer (1951), en referir-se a diverses llegendes del drac, escriu:

El tema [...] del drac que infesta una comarca és el punt de partença obligat de tots els relats d'aquest tipus. Acceptant un cert euhemerisme, s'acostuma a interpretar com la transformació llegendària del record de les malvestats d'algun lladre o saltejador de camins que intranquil·litza una determinada regió: d'aquí la tan corrent vinculació dels dracs i els serpents a coves, que és on acostumen a arrecerar-se els lladres (op. cit., p. 13).

Que nosaltres sapiguem, aquest tipus d'interpretació és inexistent a Catalunya. En canvi, a nivell interpretatiu és més que freqüent l'associació entre el drac i els moros, amb la consegüent identificació de sant Jordi amb el cavaller feudal que lluita contra aquests. Metodològicament, caldrà distingir dues variants en aquesta classe de lectura: la variant *cavalleresca* pròpiament dita i la *pietosa*. La primera és susceptible de la següent formulació: les forces del mal (el drac) que envaeixen Catalunya (representada simbòlicament per la indefensa donzella filla del rei) no són altra cosa que les hosts dels sarraïns. Aquests cometen tot tipus de malvestats (destrucció de collites, destrucció de ramats, destrucció d'exèrcits); i quan, ensenyorits ja dels quatre elements (no en va el drac domina l'aire, la terra, l'aigua i el foc), es decideixen a cruspir-se la donzella (la desemparada Catalunya), apareix Jordi, el jove cavaller representant de l'aristocràcia feudal catalana que, en aferrissada lluita contra l'invasor golut (el drac-moro que tot s'ho menja), el fereix de mort i, davant els ulls astorats d'un rei i d'un poble impotents —que ben poca cosa han fet per evitar el desastre—, torna la donzella al rei sense demanar res a canvi. Aquest enfocament no és exclusiu de la llegenda de sant Jordi i el drac, perquè el trobem relacionat amb altres herois forjadors de la nació catalana, com Guifré el Pelós, el comte Ramon Berenguer III o bé el cavaller Soler de Vilardell, tots tres matadors de dracs.¹

Segons s'infereix de totes les variants que acabem d'esmentar, els alarbs eren grans afectats als dracs, unes bèsties que, segons la tradició, abundaven en llurs llunyanes terres. Els moros els criaven amorosament i, sovint, quan anaven de campanya, en portaven algun de petit que, arribat el moment oportú, era dipositat en alguna cova des d'on es convertiria, amb el temps, en l'estrall dels exèrcits cristians. Els seus amos, que tenien cura de tots els detalls, deixaven sempre la bestioleta ben proveïda de menjar — moltos, cavalls i bous, als quals trencaven les potes perquè no poguessin fugir. Els dragolins s'atipaven a desdir i ben aviat es feien grossos i cepats, de manera que estaven en condicions d'espavilar-se pel seu compte. I aquí començaven els maldecaps per als pobres cristians, que observaven, espaordits i sense gaires possibilitats d'evitar-ho, els pantagruèlics àpats amb què, a base de llurs ramats, s'engreixaven aquesta mena de bèsties.

La continuació de la contalla ja la coneixem. Quan la situació esdevenia insostenible, apareixia el cavaller heroic que, amb la força de les armes, vencia el drac i reinstaurava així l'equilibri perdut. Ara bé, aquests monstres no només amb les armes podien ser vençuts, i, per tant, per cavallers guerrers, sinó que temien així mateix —potser pel fet de venir de terres paganes— la força de les pregàries i la santedat.

¹ Vegeu, en aquest sentit: Piferrer, Pablo: *Recuerdos y bellezas de España*, vol. L, p. 41 i s.; Maspons i Labrós, F.: *Tradicions del Vallès*. Reimpressió de 1952; Martí de Riquer, op. cit., i Amades, Joan: *Èssers fantàstics*. 1927, Institució Patxot.

Una variant gironina de la llegenda, transmesa de primer per Pere Alsius i després per Lluís G. Constans (*Rondalles*, 1952), serveix d'encavalcament de la versió cavalleresca pròpiament dita i la que, unes ratlles més amunt, qualificàvem de pietosa. Vegem-la.

Carlemany, que lluitava contra els alarbs per terres de Banyoles, decidí d'enfrontar-se a un drac que tenia aterrits els banyolins, després d'observar com els homes més agosarats del seu exèrcit hi havien fracassat. En el combat, la fins llavors invicta espasa de l'emperador s'esmicolà, per tants de cops que donà contra les escates del drac, de manera que l'heroi va haver de retirar-se. Llavors, la gent va comprendre que no era pas el coratge físic allò que calia per vèncer la bèstia infernal, sinó la santedat. Van buscar, doncs, Mer, un sant anacoreta que havia abandonat la glòria guerrera per la vida eremítica, perquè anihilés la fera. El sant, havent-se preparat amb aspres dejunis i mortificacions, es va dirigir cap al drac, li llençà la seva estola i el va amansir miraculosament. El drac el va seguir com un anyell fins a la plaça de la vila, on el poble, enmig d'una gran festa, li va donar mort.

Constans afegeix una llarga nota en la qual escriu: «... sostenen altres que [el drac] era un poderós sarraí que oprimia feroçment els cristians de la comarca, en exigir-los un ominós tribut, i sant Mer, segons aquesta interpretació, era un sant benedictí de Narbona que, allistat a l'exèrcit de Carlemany per combatre els enemics de la fe, matà el cabdill moro i fou recompensat per l'emperador amb la fundació del monestir».

La versió de la llegenda del drac de Banyoles és molt influïda per les variants pietoses «pures», tal com es troben al nord dels Pirineus. Aturem-nos-hi un moment. Es conta que la ciutat de Tarascó es veia amenaçada per un drac (d'aquí el nom de *tarasca* que també reben aquests monstres). Santa Marta va decidir foragitar-lo, es va treure el cinyell i el va passar pel coll del monstre, el qual la va seguir com un cadell manyac (vegeu *Mireia* de Mistral, cant XI). Aquesta tradició, protagonitzada també per santa Margarida i força d'altres sants i santes de França i Alemanya, no la trobem amb tanta precisió a Catalunya, malgrat que és prou antiga perquè ja Voragine se'n faci ressò. ¿Per què —podem preguntar-nos ara— és tan freqüent a França i Alemanya i no a Catalunya? Hi ha dos autors, almenys, que han intentat de respondre aquest interrogant. El primer, Maspons i Labrós, ens en diu: «El cristianisme, llaç d'unió de la civilització antiga amb la que de nou es creava [...], aprofitant-se de la llegenda del drac, que tan bé s'avenia amb les idees cavalleresques importades per costum germànic, la canvià en son fons, conservant-li emperò la forma, i simbolitzà en ella la lluita del bé amb el mal, de l'esperit amb la matèria, de la llei de Déu amb el paganisme, transsumpte de la lluita que llavors tenia lloc [...]». És clar que aquest confrontament «que llavors tenia lloc», per a Maspons i Labrós és l'època de la Reconquesta, en què la donzella captiva esdevé una «formosa al·legoria de l'Església». Uns anys després, Norbert Font i Sagué (*Per què Sant Jordi és patró de Catalunya?*, 1901) aprofundeix en el tema del simbolisme del drac quan diu: «En efecte, aquesta fera es troba pertot menys en la naturalesa; és, per lo tant, una creació simbòlica, ja del *dimoni*, [...] ja de l'heretgia; com pretenen altres; però, sia lo que's vulga, lo cert és que la lluita amb el drac simbolisà la lluita del bé ab el mal, de la llei de Déu ab el paganisme. Ara bé: tant a França com a Alemanya, el paganisme o l'heretgia foren vençuts mitjansant els exemples, prèdiques y oracions dels Sants i Santes que les convertiren a l'Evangeli y per això els *vencedors de drachs* (passen de 50, a França) fóren y són sants i santes, mentres que en la nostra Catalunya'l geni del mal, el paganisme, estava

representat pels alarbs, als quals no's podia vèncer mitjançant les oracions i prèdiques, sinó ab l'esforç de les armes, y veus-aquí per qu'els nostres *vencedors de drachs* són guerrers» (op. cit., p. 113).

Sintetitzant: els sarraïns, associats amb idees de mal, matèria, paganisme i satanisme —el drac de la llegenda—, són vençuts pel bé, l'esperit, el cristianisme i el voler de Déu, o sigui, sant Jordi. Així, el nucli més significatiu de la llegenda que ens ocupa no seria cap altra cosa, segons els intèrprets que fins ara n'hem vist, que l'expressió simbòlica i al·legòrica d'una lluita, el rerefons de la qual seria la lluita real i històrica menada contra els sarraïns durant la Reconquesta.

Les interpretacions naturalistes de la llegenda

La primera versió catalana escrita de la llegenda del sant cavaller comença amb una interpretació etimològica del nom Jordi. Diu així: «Aquest nom Jordi és dit a *geos*, que és terra, e *orge*, que és habitar, quasi «habitant terra», ço és a saber la sua carn, la qual pris terra [...]. En altra manera és interpretat aquest nom Jordi, car és a *gerar* dit, que és cosa sagrada, e *gion*, que és arena: quasi «sagrada arena», car així com l'arena és ponderosa e seca, així monsenyer sant Jordi és estat ponderós per multiplicació de virtuts; és estat sec per aborriment dels carnals delits. [...] En altra manera és enterpretat aquest nom Jordi, car és dit a *gero*, que és peregrí, e *gyr*, que és tallament, e *us*, que és consellador [...].» (R. d'Alòs-Moner, p. 16-17).

Observem com les dues primeres interpretacions —«habitant terra» i «sagrada arena»— i en menys mesura la tercera —pelegrí— ens porten cap a una direcció desproveïda de qualsevol connotació cavalleresca o guerrera i, en canvi, ens apropen tot un nou conjunt de components relacionats amb la natura, la fertilitat, la terra, aspectes que, com intentarem desenvolupar a continuació, implícitament o explícita són també a la base de la llegenda de sant Jordi.

Escriu Amades, en el seu llibre *Costumari Català*: «Gairebé arreu de la vella Europa, sant Jordi és venerat com a protector del blat i dels grans en general. Jordi, originàriament, equival a pagès, o camperol, procedent o gentilici de la Geòrgia, terra de gran pagesia, on el conreu dels cereals té molta importància». I continua el folklorista: «Sant Jordi sembla ésser et succedani d'una primitiva divinitat agrària molt arcaica, afavoridora del traspàs del temps fredorós al de primavera, que vetllava pels esplets de les gramínies, concepte que encara perdura entre la ruralia actual, expressat per boca del refrany» (p. 301).

Certament, el refrany relaciona el dia de Sant Jordi amb la meteorologia i amb diferents espècies vegetals com el raïm (el vi), les cireres, el blat, les prunes, les peres i, sobretot, amb l'ordi. El mateix Amades (op. cit.) descriu tot un seguit de processons, peregrinacions i aplecs primaverals, de caient agrícola, que diferents pobles iniciaven precisament la diada de Sant Jordi. Algunes d'aquestes manifestacions, com la processó de les falcies d'Ardèvol, per exemple, que es relacionava amb el retorn d'aquests ocells migratoris que anuncien l'arribada del bon temps, i altres costums, com la benedicció de les moreres a les terres on es conrea aquest arbre, la processó de «matar la cuca», les fires de roses, el recull de valeriana (considerada de gran virtut remeiera en aquest dia, car, segons es creu, el lloc on va haver el combat entre sant Jordi i el drac era un camp de valeriana), etc., ens porten a la consideració que el dia de Sant Jordi té unes

determinades significacions simbòliques estretament lligades a idees de fertilitat i fecunditat, vegetal i animal.

Però això no és tot. La següent citació d'Amades complementa això que anem apuntant. Diu així: «Els nostres avis creien que, avui, als marits que tenien la muller infidel els sortien com dos petits granets o bonyets, un a cada costat del front, que eren l'inici de les banyes que des d'avui se'ls començaven a manifestar. Hom cantava una cançó mortificant per als pobres marits, que deia:

Sant Jordi ha vingut / i els arbres floreixen; / i als pobres cornuts / les banyes els creixen.

Si afegim, a aquest esplaiament de la sexualitat femenina extramarital, l'existència de danses i balls realitzats a la llum d'una foguera, el ball de les crespelles d'Òdena, de clares significacions eròtiques, i altres costums semblants, observarem com a la revifada primaveral de la natura correspon també una exaltació simbòlica de les capacitats fecundants humanes. La rosa, símbol de l'estimació i l'amor, i típica de la diada, seria una bona prova del que diem.

Aquesta nova orientació en el tractament de la llegenda ha generat, en aquests darrers anys, dues noves interpretacions de la temàtica de sant Jordi i el drac: la de Josefina Roma (*Aragón y el carnaval*, 1980) i la de Joan Senent-Josa (*Elogio del dragón*, 1979). Per a Josefina Roma, que emmarca la figura de sant Jordi dins una àmplia concepció simbolicoritual a l'entorn de la fertilitat del món vegetal, animal, humà i còsmic, l'heroi és un ésser sobrenatural i diví encarregat de conduir els difunts errants cap al món superior. El cavall blanc, missatger dels difunts en les cultures europees preromanes, és personificat, posteriorment, en diferents sants —sant Jaume, sant Miquel, sant Martí i sant Jordi—, tots ells genets de cavalls blancs, genets que, una vegada cristianitzats, simbolitzen el poder del món sobrenatural i diví en la seva lluita contra els poders de l'inframón. Els perills d'aquest darrer, simbolitzats en animals que viuen en coves, com l'ós, el llop i, sobretot, el drac, han de ser exorcitzats, car en la seva incorporació al món cristià, han esdevingut representants del poder diabòlic i infernal, i han perdut el caràcter ambivalent que havien tingut en les cultures precristianes. El drac és —en paraules de J. Roma— «la representació de les forces de l'inframón, el devorador de vius i difunts, ja que engloba en ell mateix el domini dels quatre elements. Surt de la terra o de l'aigua, treu foc per la boca i vola pels aires. Per això es comprendrà que fos assimilat al dimoni com a gran poder antideu» (op. cit., p. 53). Així, quan els genets sobrenaturals deslliuren la terra dels poders de l'inframón, abatent-ne o allunyant-ne llurs representants, els difunts poden tornar al lloc que els pertoca i l'harmonia còsmica queda restaurada.

Quan es consulta en un diccionari de símbols el terme *drac*, s'observa que els aspectes negatius, que fins ara hi hem vist referits, no són els únics ni els més importants. El simbolisme del drac és ambivalent; i a les civilitzacions de l'Extrem Orient, la xinesa sobretot, el drac és un poder celestial, creador i ordenador, que condensa, a redós seu, tot un conjunt de significats positius. És símbol de la pluja i del tro que l'anuncia, de la germinació, de la vida vegetal, del renovellament cíclic, de la primavera i de la natura solsticial. El drac garanteix els ritmes vitals en el seu més ampli espectre i assegura, per tant, l'equilibri, la prosperitat i l'ordre còsmic.

Aquesta polivalència simbòlica a l'entorn de la imatge del drac és la que forneix les bases interpretatives d'un curiós i original tractament, del qual és autor Joan Senent. Senent assenyala, en primer lloc, els aspectes positius que el drac, com a principi femení i fecundador, té

a l'Extrem Orient, i afegeix a continuació: «Si de l'Orient (Xina i Japó) tornem a Occident, el drac va perdent progressivament el caràcter positiu fins a convertir-se en la quinta essència del símbol del mal. A l'Índia i a l'Iran ja apareix relacionat amb les forces negatives; però és en arribar a la nostra civilització occidental, d'arrel cristiana, quan el drac adquireix un caràcter netament malèfic» (op. cit., p. 45).

Aquesta inversió en el simbolisme del drac (aclarim que, per a l'autor, el drac hauria tingut entre els paleocatalans un significat semblant al que té a les cultures orientals) no seria sinó el reflex de tot un seguit d'inversions sistemàtiques més profundes, de clara intencionalitat política, que el cristianisme triomfant va imposar a les civilitzacions vençudes. Del resultat d'aquest confrontament, n'hauria sorgit una nova escala de valors fonamentada en parelles d'oposats del següent tipus: Orient/Occident, Est/Oest, Velles Societats/Noves Societats, Mal/Bé, Paganisme/Cristianisme, Diable/Déu, etc., en un clar procés maniqueu que aprofita la llegenda de la lluita de l'heroi contra el monstre o, més concretament, de sant Jordi contra el drac, per als seus fins propagandístics i culturalitzadors. No obstant això, i malgrat també que el cristianisme no va estalviar mitjans per aconseguir els seus objectius, l'èxit, a Catalunya, no hauria estat total. Joan Senent creu que certes zones del Principat haurien restat com «illots-testimoni» de les tradicions precristianes que van sobreviure a l'impuls del cristianisme dominant. La Patum de Berga, i sobretot l'ésser fabulós conegut per Guita, Mulaguita, Mulafera i Mulassa, meitat drac, meitat mula, en seria un bon exemple. Aquestes perseverances permeten, segons l'autor, de formular-se els següents interrogants: «¿Per què no veure en tot això les restes, els illots-testimoni, d'una cultura precristiana que, a nivell inconscient, ha actuat durant segles com a veritable *contracultura* enfront de la cultura de matriu cristiana? ¿Per què no imaginar que els camperols de temps enrere que vivien al Berguedà, i en altres punts de Catalunya, retien un culte al Drac o al Serpent, símbols femenins i fecundadors de la terra?». Lògicament, si ens fos possible de respondre afirmativament a aquestes conjetures formulades en forma interrogativa, no seria difícil d'inferir-ne la continuació. El cristianisme, mitjançant un procés d'inversió de termes, hauria convertit un principi femení, el drac serpent fecundador de la terra, en un principi maligne, del qual n'hauria extret els fonaments per formular un mite teològic i masclista que capgira, des de l'arrel, l'antiga funció simbòlica, ritual i cultural del mite primitiu.

Les interpretacions psicologistes de la llegenda

Els dos blocs d'interpretacions que hem vist fins ara —les historicistes i les naturalistes— tenen, malgrat les divergències, un comú denominador: els símbols són percebuts com a cristallització o manifestació de forces, elements o situacions externes a l'individu. En canvi, les interpretacions psicologistes, de les quals ara ens ocuparem, tendeixen a interioritzar l'estructura dels mites i les llegendes, tot veient-hi no l'expressió d'un fet extern, sinó l'expressió de la nostra pròpia estructura psíquica.

Recordem que va ser Sigmund Freud, el fundador de la psicoanàlisi, qui va posar en relleu la semblança que hi ha entre el simbolisme oníric i els símbols que apareixen en els mites, llegendes, contes infantils i altres manifestacions de la fantasia col·lectiva i del folklore dels pobles. La similitud entre somni i mite (o llegenda), apuntada ja amb tota claredat en la *In-*

interpretació dels somnis, esdevindrà en l'evolució posterior de la psicoanàlisi la tesi bàsica en la qual es recolzaren els partidaris d'aquest corrent. Tots ells, seguint Freud —qui considera els somnis com l'expressió al·lucinatòria dels desigs reprimits del dorment individual—, consideren els mites i les llegendes l'expressió dels desigs col·lectius dels pobles, per un simple procés d'inferència i analogia. La semblança que sembla haver-hi entre els dos fenòmens és, per altra banda, tan notòria que el somni es designarà com a mite individual, i el mite (o llegenda), com a somni col·lectiu.

La llegenda de sant Jordi i el drac no és cap excepció del que diem. Els diferents psicoanalistes que se n'han ocupat n'han destacat, amb lleus variants, els aspectes edípics i incestuosos, mitjançant el recurs de la identificació del drac amb el pare-rei que rapta o vol devorar (expressió de desigs sexuals polimòrfics) una princesa (figura materna, sororal o filial). A aquests desigs incestuosos s'oposa la persona del fill (el jove cavaller), qui, en feroç combat (expressió de l'odi sentit pel fill vers el pare castrador), venç i mata el drac (el parricidi edípic) i deslliura de les urpes d'aquell (el domini del pare odiat) la princesa (la imatge femenina cobejada incestuosament pel fill). No obstant això, a diferència del casament d'Èdip amb la seva mare, l'heroi (el cavaller Jordi) rebutja de casar-se amb la donzella (sublimació dels seus desigs primaris) i abandona l'escenari del combat (el sentiment de culpa produït pel crim l'empeny a allunyar-se'n), no sense abans tornar la verge al rei (la cara bona de l'ambivalent imatge paterna).

Aquest tipus d'interpretació, que podria ser adornada amb nombrosos detalls que encaixarien perfectament amb la interpretació psicoanalítica dels símbols —pensem només en la llança-fal·lus que branda el viril cavaller, o en el cinyell, cinturó de castedat que sant Jordi mana a la virginal donzella de treure's, etc.—, ha tingut poc èxit entre nosaltres, i, que sapiguem, ningú no ha seguit per aquest camí.

En canvi, l'orientació de Carl Gustav Jung sembla haver fet més fortuna. No repetirem aquí la rica i complexa concepció que del símbol tenen Jung i els seus seguidors ni tampoc ens aturarem en la seva teoria de l'inconscient col·lectiu i de les imatges arquetípiques que hi apareixen. Diguem només que, per a Jung i els seus seguidors, el mite de l'heroi que lluita contra un monstre és la representació arquetípica d'una lluita interior en la qual el «Jo» triomfa sobre les tendències regressives de la libido. El drac, símbol del costat tenebrós, negatiu, instintiu i caòtic del nostre inconscient, i símbol també de la natura devoradora i mortífera d'una part de la nostra personalitat, ha de ser vençut. La lluita que l'heroi (el nostre «jo»: bo, positiu i creador) manté contra la bèstia no és sinó la prova heroica per excel·lència: la domesticació dels instints (recordem l'amansiment del drac, després de la lluita amb sant Jordi). Aquest amansiment i posterior mort del drac allibera, segons Jung, el nostre interior i en fa recular els aspectes regressius, involutius i animalitzats de la libido, cosa que ens permet recuperar la donzella (la consciència o la vida) que el drac pretenia devorar. En poques paraules: el drac som nosaltres mateixos; i només aquelles persones capaces de vèncer el mal d'elles mateixes tenen la possibilitat de convertir-se, com sant Jordi, en herois.

És Josep Ferrater i Mora qui, a les *Formes de la vida catalana*, desenvolupa un tipus d'argumentació de ressonàncies maragallianes (vegeu, per exemple, l'escrit de Maragall titulat *Sant Jordi, patró de Catalunya*) força propera a la visió intimista de Jung i els seus seguidors.

El filòsof destaca, en el patrocini que sant Jordi té sobre Catalunya, el seu caràcter de «cavaller», per una banda, i, per l'altra, el fet de ser un cavaller que «mata l'aranya». Ara bé, aquesta aranya —el drac— no és ja símbol d'una realitat externa, car «en matar l'aranya, sant Jordi mata també una part de la nostra existència, mata el nostre interior diable, el que ens tempta perquè traïm el nostre fons autèntic. Perquè la més gran traïció possible és, justament, la traïció del que som essencialment [...]. L'aranya que tots portem dintre i que cal matar de tant en tant és, així, l'aranya de l'emascament i de la falsificació, aranya infinitament més perillosa que la que ens pot escometre de fora estant». D'aquesta argumentació, el pensador n'infereix que la divisa de sant Jordi podria ser: «En primer lloc, la necessitat que siguem, com ell, cavallers; que estimem del nostre passat la part més noble, i de la història —individual i col·lectiva—, els fragments més dignes. En segon terme, la conveniència de matar totes les aranyes, especialment les invisibles, les aranyes de la insinceritat, de la mentida, de la mera i simple conveniència» (op. cit., p. 157). Només així, sant Jordi podrà esdevenir amb tota plenitud un símbol col·lectiu de concòrdia, unitat i consciència de continuïtat catalanes.

* * *

Fins aquí, les diferents interpretacions. Com fàcilment es pot veure, hi ha lectures per a tots els gustos: des de la interpretació més estesa, en la qual el drac simbolitza el poder sarraí i sant Jordi el poder català —cavalleresc— feudal; passant per la identificació del drac amb les religions paganes precristianes, el pecat, o el dimoni (i sant Jordi, en el pol oposat personificant el cristianisme, la virtut i la santedat, respectivament), fins a aquelles altres que proposen veure en el drac la cristallització dels poders de l'inframon o bé els nostres desigs inconscients, tot contraposant-los amb les forces sobrenaturals o la consciència, hi ha, repetim, un ampli espectre interpretatiu que reflecteix l'extraordinària riquesa simbòlica i al·legòrica de la llegenda. Precisament perquè aquest simbolisme és tan ric, pensem que no està esgotat, i les ratlles que segueixen són un intent d'arrodonir amb una nova hipòtesi de caràcter antropològic social les diferents lectures que fins ara hem presentat.

El model patrifocal i la llegenda de sant Jordi

Per a Lévi-Strauss, el mite és un model lògic que intenta de superar o de resoldre una contradicció que té plantejada la cultura de referència. L'anàlisi realitzada en altres ocasions² sobre alguns dels mites més importants de Catalunya —el mite de la Sagrada Família, el del comte Arnau i el de sant Jordi— ens ha portat a la conclusió que una de les constants comunes a tots els mites esmentats és la plantejada pel tema de la descendència, entesa aquesta bé en sentit ampli (la continuïtat i reproducció del sistema social) o bé en sentit restringit: l'existència o no de fills que continuïn i perpetuïn el llinatge familiar. Aquest segon cas, que és el que aquí ens interessa posar en relleu, té tres variants diferents, segons les situacions que poden donar-se en

² Vegeu, per exemple, alguns dels meus articles: «La posición social de la mujer en el Israel bíblico y Catalunya», *Ethnica*, n. 10, p. 107–151. CSIC. Barcelona, 1975; «Análisis de un mito: la Sagrada Familia», dins *Perspectivas de la Antropología Española*. Akal Editor. Madrid, 1979; «Algunas consideraciones sobre el simbolismo catalán», dins *Actas del Congreso Español de Antropología*. Universidad de Barcelona, 1980.

aquest respecte, que són: a) manca de descendència; b) existència de descendència masculina i femenina, i c) inexistència de descendència masculina, però existència de femenina. Cadascuna d'aquestes situacions genera un model cognoscitiu diferent, model que en la nostra opinió reflecteix les ansietats, els conflictes i els traumes que giren a l'entorn de la successió de la *imago patris*, entesa aquesta en els seus diferents aspectes de pare de família, propietari terratinent, governant (o rei) i Déu. Atesa la impossibilitat d'endinsar-nos aquí en aquesta problemàtica, ens limitarem a l'anàlisi de la llegenda de sant Jordi que il·lustra la variant c, o sigui, la continuïtat de llinatge familiar i reial a través d'una femella.

Fa uns anys, Ignasi Terrades (1972) va proposar un model interpretatiu sobre el paper econòmic de la virginitat en el circummediterrani, en el qual sant Jordi pren el paper del «cavaller-virginal» que allibera una verge (la filla del rei) disposada a sacrificar-se pel seu poble, semblantment a la Ifigènia grega. Posteriorment, nosaltres, de primer junt amb Francesc Prat i Figueras i després sols, hem treballat en una direcció semblant. Desenvoluparem la hipòtesi per punts.

A. Un rei, amb una filla única i sense fills mascles que el succeeixin, veu amenaçat el seu poder per un monstre estrany (el drac) que causa estralls en el seu regne. Aquests estralls són: d'ordre territorial (el drac ha envaït la demarcació territorial del monarca), econòmics (en les versions més elaborades, el drac amb el seu alè pestilent asseca les plantes, enverina les fonts, empesta els camps i encomana malalties a persones i animals, a més de devorar-los) i personals (el drac devora els habitants súbdits del monarca).

B. El rei envia exèrcits contra el drac enemic, però és debades. La debilitat del poder reial es fa palesa, i els exèrcits (o cavallers, en altres variants) són sistemàticament destruïts pel drac, que domina la terra, l'aigua i el cel.

C. El rei, en observar aquest fracàs i no voler abandonar el regne, decideix (en algunes variants ho decideix tot el poble en assemblea) allò que Maspons i Labrós en diu: «entrar-hi a pactes y veure de quin modo la podian tindre contenta».

D. Els «pactes» que hom estableix amb el drac ens són ben coneguts: caldrà que cada dia se li lliuri una persona i un animal. Curiosament, però, en el sorteig no hi entren els adults, sinó exclusivament els infants i els adolescents. Altres versions (sobretot a partir del romanticisme) encara detallen més: el drac només es conforma amb donzelles tendres i formoses, o sigui, la força reproductora del reialme. Aclarim aquest darrer punt.

Dins un tipus de societat d'orientació patrifocal (com és la que genera el relat), la dona és vista, bàsicament, com un bé econòmic que pot ser intercanviat mitjançant el matrimoni en el moment que així ho decideixen els seus parents masculins. La virginitat passiva de la donzella esdevé un valor econòmic propietat del pare (o dels germans grans, si aquell falta), que aquests poden negociar quan vulguin, com vulguin i amb qui vulguin sense necessitat de consultar-li-ho. La cessió d'una noia a un altre grup de parentiu era, per tant, un assumpte econòmic i polític de primer ordre, sobretot quan, a les classes altes, el matrimoni era el mitjà per excel·lència de creació i reforçament d'aliances de tota mena. Les estratègies matrimonials regulaven, junt amb les regles de filiació, herència, descendència i residència, tot l'entrellat social que permetia la transmissió de la propietat i, per tant, la reproducció social del sistema. Cal assenyalar que aquestes estratègies matrimonials podien ser exògames (quan es negociava la noia

amb un grup de parentiu estrany) o endògames (quan es preferia casar-la amb algun parent masculí proper). La tendència més estesa i cognoscitivament dominant a la conca del Mediterrani ha estat la segona, fins al punt que molts matrimonis poden ser qualificats d'incestuosos. Tornem, però, a la llegenda.

E. Quan l'atzar designa la filla del rei per ser lliurada al drac, el pare, angoixat, exclama: «Jo creya, filla, casar-vos / ab algun gran rey o príncep, / per a poder regalar-vos / puis que no tinch fills que aret. / Tot lo contrari veig, mesquí / que us tinch de donar per spos / un drach ple de cruel verí; / i jo restaré dolorós». I una mica més endavant, mentre abraça la seva filla, que aviat serà lligada al pal del sacrifici on anirà el drac a buscar-la, hi afegeix: «Filla, no's pot més escusar / le ten gran desdixta en vós. / Lo drach vos à conquistar / per ésser lo vostre spos / Abraçau-me, filla; veniu / y preniu tots vostres joyells; / perdés tot, puis que vós moriu, / pedras finas y los anells». Observem que, en els dos passatges esmentats, apareixen tres aspectes complementaris com són: el desig del pare de casar la filla, la manca de descendència masculina del pare-rei i, en tercer lloc, l'equiparació del drac amb l'espòs, un espòs «ple de cruel verí» que ha conquerit la seva única filla.

F. A les altres antigues versions catalanes, els planys del rei semblen anar en una direcció semblant, que pot observar-se ja a la *Llegenda àuria*. Així, en la transcripció dels manuscrits feta per Ramon d'Alòs-Moner, llegim: «O, filla mia, molt amada! ¿Què faré de tu, ne què diré quan io, trist, veuré les tués núpries, en les quals io cuidava ociure toros e vedells, pagós, gallines, e capons e moltes altres volatilies? Ara, filla cara, ets destinada que sies per lo drac devorada». Molt poc després, fa vestir la seva filla amb vestidures reials, «e meté-li sus lo cap la corona nupcial», mentre li deia: «—O filla mia dolça! De tu esperava haver néts, fills de rei, los quals fossen nodrits en la falda real. Ara, filla mia, vas a la pudor del drac [...]. Filla mia, esperava a les tués bodes apellar tots los comtes, prínceps, nobles, cavallers e oficials de tot mon regne; ara, filla mia, tots los de la ciutat són així ajustats per mirar com seràs per lo cruel drac devorada».

G. Vegem ara els aspectes que assenyalàvem en el punt E. En primer lloc, l'angoixa del rei en veure que la seva única descendent li és arrabassada contra la seva voluntat, la qual cosa impossibilita l'existència de descendència masculina de tercera generació, o sigui, aquests «nets, fills de rei» que després de ser nodrits en la «falda reial» esdevindran els seus hereus i successors. Ara bé, per tal que això hagués estat possible, hauria calgut que el rei casés la seva filla pubilla dins el seu reialme amb un príncep consort que acceptés el paper que la cultura catalana tradicional tenia reservat al *pubill*. El pubill, o sigui, l'home que es casava amb una pubilla, era, simbòlicament parlant, un individu feminitzat. L'estatus cultural que tenia reservat era el de fecundador de la filla del seu sogre, qui, per manca de descendència directa masculina, esperava que li succeïssin els fills de la seva filla i no els fills dels seus fills com és el normal en les societats patrilineals. Hom esperava del pubill una actitud sotmesa cap a la seva dona i, més encara, cap al seu sogre; havia d'acceptar una paternitat vicària envers els propis fills (els descendents de la pubilla portaven, sovint, el primer cognom matern i el segon patern) i totes les prescripcions, tant les jurídiques com les socials, a l'entorn de la seva persona anaven en la línia de debilitar el seu paper cultural, amb la qual cosa s'obtenia, inversament, el reforç de l'estatus adscrit al pare de la seva esposa pubilla. Aquesta estructura generava, a més, un model de tipus cognoscitiu que hem analitzat en altres ocasions, en què la situació edipicoincestuosa entre filla i pare, normal a Catalunya,

quedava potenciada al màxim. Aquest darrer recalca la propietat sobre els fills de la seva filla considerant-los com a propis i negant a l'intermediari (el pubill) la paternitat biològica i cultural.

H. Aquesta situació (podríem dir-ne ideal) no sempre era reflectida a la realitat, i la llegenda de sant Jordi n'és, pensem, ben il·lustrativa. El drac, percebut pel pare-rei com un espòs «ple de cruel verí» —com l'espòs que ha conquistat la seva única filla mitjançant la força— és, simbòlicament, la imatge de l'*antipubill*, que inverteix, per sistema, allò que se n'espera culturalment. És, no cal insistir-hi massa, agressiu (envaeix el territori reial); destrueix les collites, els ramats i els exèrcits (el poder econòmic de rei), i conquereix, també si us plau per força, l'única filla d'aquest (debilita el poder indiscutit del rei sobre la seva descendència femenina i la dels seus súbdits). L'estructura de poder tradicional adscrita, fonamentada en les constants de domini territorial, econòmic i personal, resta, per tant, capgirada i invertida. I qui la capgira no és altre que el drac, la imatge perfecta de l'*antipubill*.

I. En el marc d'això que diem, no és estrany que, en la percepció del rei, el matrimoni de la infanta amb el drac sigui sinònim de devoració o mort. Deixant de banda les implicacions de tipus psicoanalític que presenta el tema (són ben conegudes les associacions simbòliques entre còpula i devorament), si el matrimoni tradicional —i més encara els matrimonis reials— tenia per objectiu crear o reforçar les aliances polítiques i econòmiques de cara a conservar i eixamplar l'estructura de poder feudal, res d'això no era possible quan una de les parts es negava al pacte o a l'aliança. L'actitud del *drac-espòs* no és precisament la d'estar ben disposat a això darrer. Maspons i Labrós ens el descriu de la manera següent: «ab horrible figura la esperava ja la fera; tot à son entorn era revolt y destrossat, y fins l'ayre tan corromput ab sa alenada que semblava allò lo regne de la mort; mes per això, la donzella n'era plasenta y gens s'acobardí ans al contrari ab tota resignació y valentia s'hi atansava» (*La llegenda de sant Jordi*, p. 104). Aquestes darreres paraules ens porten al següent comentari.

J. L'estereotip de la dona ideal a les societats patrifocals del Mediterrani (incloent-hi la nostra) podria ser definit amb un lema per a cada fase de la seva vida. Aquest seria: filla obedient, esposa complaent i mare sacrificada. La donzella, filla del rei, per raó de la seva joventut, només té la possibilitat de manifestar, però de quina manera!, la seva capacitat de resignació i obediència filial. A totes les versions antigues és ella qui, coneixedora ja de la seva futura sort, consola, de genolls, el pare desolat amb les següents paraules: «Pare meu, io só certa que molts greuges vos he fets no guardant ni entenent lo benefici dels nodriments que de vós he reebuts, en especial de la generació, la qual cosa io no he coneguda per ma gran joventut [...]; humilment vos suplic que de totes aquestes angoixes e dolors que per mi haveu que vós me vullau perdonar; en especial vos prec que la mia mare consoleu e aquella hajau per filla...» (Ramon d'Alòs, op. cit., p. 23-24). A la consuetada mallorquina la filla, semblantment, exclama: «*Mon pare*, contenta só; / en senyal de comiat, / daume benedició. / Lo meu pare tan amat, / dema-ne-us de tot perdó / si en re os he anutjat» (op. cit., p. 24). Aquesta actitud de submissió, humilitat i absoluta resignació de la filla és posada en relleu a totes les versions.

K. Quan ja tot és perdut i pare i filla s'han acomiadat amb tendresa («lo rei besà-la en la boca»), apareix sant Jordi. En unes versions, el cavaller sembla passar per allí per casualitat, en d'altres, es presenta com a enviat directament per la divina providència, però sempre amatenent a resoldre el problema de govern que el drac ha provocat. Sant Jordi i el drac lluiten; i, després,

el drac esdevé mansoi com un anyell o un gos i segueix la donzella, que el porta fermat pel coll amb el seu cinyell «com si fos lo plus simple cadell del món». (No ens aturem a comentar-la, perquè ens allunyaria del tema, l'alegria amb què la donzella, a instàncies de sant Jordi, es treu el seu cinyell —símbol de desfloració, en la psicoanàlisi— i el passa pel coll del drac, amb tan miraculoses conseqüències.)

L. La joia del rei en veure el retorn de la filla no té límits, i ofereix al cavaller que l'ha deslliurada la meitat del seu regne, un tresor i la mà de la princesa. A les versions antigues diu el rei: «En senyal de bona amor / vull prengau, vós, cavaller, / ma filla amb mon tresor; / que sia vostra muller».

Observem que sant Jordi rep del rei allò que, per la força, havia intentat de conquerir el drac; la qual cosa ens permet de desenvolupar ara, i a manera de conclusió, tota una estructura latent del relat, en el qual, i paradoxalment, les semblances entre el drac i sant Jordi apareixen cada cop més evidents. Tots dos són estranys al regne en el qual desenvolupen llurs actuacions, amb la diferència que, mentre que el drac s'hi ha instal·lat, sant Jordi és un pur passavolant. Els objectius que els han portat al regne són simètricament inversos: l'un, el drac, ha vingut a destruir-lo; l'altre, el cavaller, a salvar-lo. El drac empra la força destructora per fer trontollar el poder del rei en la triple constant de domini territorial, econòmic i personal. En canvi, sant Jordi empra també la força, però no per aniquilar sinó per reafirmar el poder del monarca en la mateixa triple constant.

En conseqüència, pensem que no és desencaminat de veure en el drac el símbol de l'«antipubill» o bé del pubill agressiu que pretén, aprofitant-se de la manca de descendència masculina del monarca, rompre la continuïtat del llinatge, tot devorant (o casant-se per la força) amb la donzella virginal de la qual el pare-rei espera tenir la desitjada descendència. Sant Jordi és el pubill perfecte, el cavaller virginal que renuncia a la meitat del reialme, a les riqueses terrenals i a la filla que el rei li ofereix, i fa seus —voluntàriament— els vots eclesiàstics d'obediència, pobresa i castedat. És el pubill que actua com a pur missatger i delegat de la *imago patris* per excel·lència, o sia, la divinitat, perquè les imatges paternes terrenes (el pare, el terratinent i el rei) conservin sense cap minva ni problema tot el poder il·limitat del qual gaudeixen. Sant Jordi és, per tant, l'anti-Èdip; és qui amb el seu sacrifici personal i voluntari sublima els propis desigs a compartir la reialesa, la riquesa i la dona per reforçar l'ordre cultural jeràrquic que encarna la més que menyspreable figura del rei de les versions antigues. Ell és l'heroi, el representant del bé, l'ordre establert que s'oposa, lluita i venç l'antiheroi: el drac, el representant del mal, el rebel que, amb les seves actuacions, les quals —diguem-ho sense compliments— són idèntiques a les del rei-pare, posa en dubte la continuïtat i la reproducció del sistema social, l'*statu quo* desitjat.

Sant Jordi i el drac són, psicoanalíticament parlant, la mateixa figura filial. L'un és el boc expiatori de la cultura que s'autoimmola als desigs paterns de poder i, amb el seu holocaust simbòlic (la renúncia als béns terrenals), sacralitza per sempre més el poder establert (observem les semblances amb la figura del Crist); i l'altre, el drac, és el rebel parricida que, com el diable, intenta destruir i ocupar el poder d'un pare filicida capaç de sacrificar-ho tot (reialme, súbdits i filla) als seus interessos.

Quan anava escrivint aquestes darreres paraules, m'ha vingut a la memòria la poesia de Salvador Espriu «Les roses recordades», en la qual parla de «la sofrença del pobre drac». Em sembla que, per primera vegada, he intuït una mica d'aquesta misteriosa sofrença que mai no havia entès.

Bibliografia

- ALÒS-MONER, Ramon d'*Sant Jordi, patró de Catalunya*. Banca Mas Sardà. Barcelona (1926), reimp. 1975.
- AMADES, Joan. *Costumari Català. El curs de l'any* (5 vol.). Salvat Editores. Barcelona 1953.
- *Les cent millors cançons de Nadal*. Editorial Selecta. Barcelona, 1959 (2a ed.)
- *Folklore de Catalunya. Rondallística*. Biblioteca Perenne. Selecta. Barcelona, 1974.
- «Iniciació al folklore». A: *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Editorial Selecta. Barcelona, 1980 (2a ed.).
- CARRION, Ambrosi. *Comte L'Arnau. Tragèdia en dues parts*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Montserrat, 1972.
- CONSTANS, Lluís. *Rondalles*. Imp. F. Granes. Banyoles, 1952.
- FERRATER MORA, Josep. *Les formes de la vida catalana*. Selecta. Barcelona, 1972 (4a ed.).
- FONT I SAGUÈ, Norbert. «Per què Sant Jordi és patró de Catalunya?» A: *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*.
- FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños*, (3 vol.). Alianza Editorial. Madrid, 1969.
- MASPONS I LABRÓS, Francesc de S. «La llegenda de Sant Jordi». A: *Calendari Català*. 1869.
- *Tradicions del Vallès*. Editorial Barcino. Barcelona, 1952.
- MILLÀ, Lluís. *Sant Jordi, patró de Catalunya*. Editorial Millà. Barcelona, 1972.
- DE RIQUER, Martí. «El dragón de San Jorge y el dragón de Vilardell». A: *San Jorge. Revista de la Diputación provincial de Barcelona*, nº 2. Abril, 1951.
- ROMA, Josefina. *Aragón y el Carnaval*. Guara Editorial. Zaragoza, 1980.
- SENENT-JOSA, Joan. «Elogio del Dragón». *Ajoblanco*. Enero de 1979.
- TEATRE HAGIOGRÀFIC. «Consueta de Sant Jordi». A: *Teatre Hagiogràfic*. Volum III. Editorial Barcino. Barcelona, 1957.
- TERRADES, Ignasi. «Organización económica y protección de la virginidad». A: *Ethnica*, nº 3. CSIC. Barcelona, 1972.
- VALLDAURA, Anna de. «Sant Jordi i el drac dels tres elements». A: *Tradicions religioses de Catalunya*. Editorial Millà. Barcelona, (1877) 1948.
- VORAGINE, S. *La Leyenda Dorada*. (Dos vol.). Alianza Forma. Madrid, 1982.

La mitologia malèfica de les bruixes

Introducció

Una de les qüestions que sobren quan s'intenta fer una revisió dels estudis de bruixeria a Catalunya és la migrada atenció que aquest fenomen sembla haver tingut entre els investigadors del país. En efecte, si comparem l'interès que hi ha per la bruixeria al País Basc o bé a Galícia amb allò que ha succeït entre nosaltres, el resultat ens és clarament desfavorable. Recordem, només, que al País Basc les *sorgin* han estat objecte d'estudi per part d'investigadors tan qualificats com Julio Caro Baroja (*Las brujas y su mundo*, 1961; *Inquisición, brujería y criptojudasismo*, 1970; *Brujería vasca*, 1975, etc.), José Miguel de Barandiarán (*Brujería y brujas en los relatos populares vascos*, 1984) o bé l'historiador danès Gustav Henningsen (*El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, 1983). El cas de Galícia, terra famosa per les seves sàvies, bruixes i meigas, és semblant, ja que han estat profusament investigades per Vicente Risco, el folklorista més important de Galícia, que va dedicar al tema alguns escrits (vegeu la seva col·laboració a la *Historia de Galiza*, dirigida per R. Otero Pedrayo), a més de publicar un llibre sobre el diable (*Satanás. Historia del diablo*, 1956). Posteriorment, l'antropòleg Carmelo Lisón va analitzar el món de les bruixes en un llibre important (*Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, 1979), com també l'historiador Jaime Contreras (*El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia. Poder, sociedad y cultura*, 1982). El mateix Carmelo Lisón publicava un llibre més general i panoràmic titulat *Las brujas en la historia de España* (1992). Aragó es una de les altres comunitats ben apamades pel que fa al tema, amb els llibres molt exhaustius d'Angel Gari, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII* (1991), i María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI* (2000).

També s'han estudiat el País Valencià, amb els treballs de Ricardo García Cárcel; Astúries, i més concretament la bruixeria entre el grup dels *vaqueiros de alzada*, per María Cátedra; Canàries; Navarra, o l'antic bisbat de Cuenca o de Castella, amb el clàssic de Cirac Estopañán *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*,

de 1942. Dos altres textos recomanables són els de Francisco J. Flores Arroyuelo (*El diablo en España*, 1985) i el monogràfic sobre Zugarramurdi *Proceso a la brujería* (1989), a càrrec de Manuel Fernández Nieto.

La bruixeria a Catalunya

Ben contràriament, a Catalunya, terra també de bruixes i bruixots, l'estudi del fenomen ha passat una mica sense pena ni glòria, i sovint els treballs existents són més de divulgació que no pas d'estricta investigació, ja sigui etnogràfica o històrica. De totes maneres, hi ha excepcions en el que diem, que seran degudament esmentades.

Per exemple, a l'obra immensa de Joan Amades, no podia faltar-hi el tractament de la bruixeria. I, en efecte, aquest compilador incansable va publicar, l'any 1934, un llibre titulat *Bruixes i bruixots* (reeditat per El Mèdol l'any 2002, amb un pròleg de Joan Carnicer) que, entre altres coses, presenta una tipologia d'especialistes en l'art de guarir i d'embruixar, que inclou saludadors, xucladors, oracioners, senyadors, trencadors, setens, endevinetes, desagulladors i samaires.

En la mateixa línia de Joan Amades, i força influïts per aquest, Javier Tomeo i Juan M. Estadella treien un llibre de divulgació titulat *La brujería y la superstición en Cataluña* (1963), que, amb ben poques modificacions, Javier Tomeo ha reeditat, en solitari, amb el nou títol de *La bruixeria popular catalana* (2005).

També la influència d'Amades es deixa sentir en Joan Guillaumet, que va escriure un primer treball de síntesi (*Bruixeria a Catalunya*, 1975) que, si bé aporta tot un seguit de narracions i rondalles sobre bruixeria, inèdites, no obeeix tampoc, ni l'autor ho pretén, a cap mena d'investigació històrica o sobre el terreny en sentit estricte.

Sí que ho és, en canvi, el llibre de Cels Gomis *La bruixa catalana. Aplec de casos de bruixeria, creences i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn dels anys 1864 a 1915*, escrit a la segona dècada del segle xx, però no publicat fins al 1987. Més endavant ens hi referirem més extensament.

Per ara, limitem-nos a dir que tant Amades com Guillaumet i Tomeo assenyalen que a Catalunya hi ha determinats pobles que semblen haver estat autèntics caus o nius de bruixes: Llers i Cadaqués (a l'Alt Empordà), Vallgorguina (al Maresme), Altafulla (al Camp de Tarragona), Vimodó i Solivella (a la Conca de Barberà), Andorra la Vella (a la vall d'Andorra) i, encara, força altres com Molins de Rei, Centelles, Viladrau, Caldes de Montbui, Arbúcies, etcètera. I són alguns d'aquests pobles, o, més ben dit, les bruixes d'aquests pobles, les que han despertat l'interès de poetes, d'artistes, d'estudiosos locals i, també, d'historiadors i narradors diversos.

Abans, però, de referir-nos-hi amb més detall, vegem el que és el retrat robot de la bruixa popular a través del seu model etnogràfic.

La imatge de la bruixa catalana segons les fonts

Per exemplificar la concepció més tradicional, començarem amb el famós *Boc de Biterna*, el primer text català que ens parla d'un aquelarre, i continuarem, sense moure'ns del Pirineu, amb «De bruixeria pallaresa», un text de Violant i Simorra —que és sempre garantia de rigor i fidelitat a les fonts orals emprades— que fou llegit per l'autor l'11 de març de 1936 al Centre Excursionista de Catalunya, però que no fou publicat fins molts anys després, en un volum titulat *Etnologia pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra* (1981).

L'any 1917, J. Saroihandy publicava un article titulat «El bosque de Biterna en los fueros catalanes del Valle de Aneu», que són les ordinacions d'Esterri d'Àneu donades pel comte de Pallars, Arnau Roger IV, l'any 1424. Segons sembla, l'esmentada vall d'Àneu era un autèntic cau de bruixes. Jaume Oliver, en el preàmbul a *Les bruixes del Pallars* (1999), transcriu alguns dels crims imputats tradicionalment a les bruixes dient que «en la dita vayll se agen comessos crims molt innormes de envés Déu e la dita vayll, ço és, que van de nit ab les bruxes al boch de Biterna e aquell prenen per senyor, fahent-li homenatge, renegant lo nom de Déu, anans de nit, levant los infants petits dels costats de lurs mares e aquells maten, donen gatirrons o buxols, donen metzines en diverses maneres, segons de tots aquets crims se apar per processos confesions pròpies dels dellats».

El mateix Ramon Violant ens diu que «Biterna volia dir la cova o altre lloc on es reunien les bruixes, segons creença medieval, per renegar de Déu i adorar el dimoni que hi apareixia en forma de boc, tal com ens diu prou bé el següent passatge del *Llibre de les dones* o *Espill*, de Jaume Roig:

Amb cert greix fus,
com diu la gent,
se fan unguent
e bruixes tornen,
en la nit bornen
moltes sapleguen
del Déu reneguen,
un boc adoren
totes honoren
la lur caverna
qui's diu Biterna,
mengen e beuen,
après se leven,
per l'aire volen,
entren on volen
sens obrir portes.

Angel Gari, l'expert aragonès en bruixeria que prologa el llibre ja esmentat de Carmen Espada i Jaume Oliver, *Les bruixes al Pallars* (1999), referint-se al boc de Biterna en un altre document del segle XVI sobre dues bruixes, rebla el clau dient:

Així partiren una nit al camí «los hisqué hun galant a cavall en hun gran cabró». Joana la Molinera va dibuixar una creu a terra i demanà a Antònia que la trepitgés i renegués de Déu. Així ho féu i el galant, al qual la molinera anomenà «boch de Biterna», després de tenir accés carnal amb les tres dones les va dur al prat de Mosquera, on hi havia unes fogueres amb gent saltant i ballant al seu voltant als sons de cornamuses.

Però, *qui eren* les dones que feien aquestes coses? Ramon Violant ens diu que «les bruixes, segons el poble pallarès, són unes figurotes lletges, mal vestides i ploroses d'ulls que donen mal als mortals, tocant el menjar que després aquells han de consumir i en tocar-lo hi fan uns signes màgics amb les mans» (1981:98).

També en altres indrets les bruixes són vistes com a dones velles, soles, brutes i que viuen en cases semienrunades o als afores dels pobles. A més, sempre són percebudes com a potencialment perilloses per la seva suposada relació amb el mal i la malastrugança. I la bruixa és malèfica gràcies al pacte que té establert amb el diable.

El do, o si es vol, l'estigma, de la bruixeria pot ésser innat o adquirit. Hi ha pobles —en el cas del do innat— on les dones, pel sol fet d'haver-hi nascut són percebudes com a bruixes i aquesta condició és transmesa, normalment, de mares a filles. El do adquirit, en canvi, implica un pacte específic amb el diable i la iniciació consegüent. Com veurem amb més detall, la candidata havia de renegar de Déu i del baptisme rebut, fer males confessions, i seguir amb incredulitat els oficis divins i disposar-se al mal.

Què feien les bruixes? Quin era el seu *poder*? Ramon Violant ho explicita tot dient: «quan el poble es malhiava d'alguna persona que es digués que fos bruixa, procurava estar-hi el millor possible, per por que no els embruixés la mainada, ni els ramats de bestiar ni les collites». No cal dir que els tres àmbits assenyalats —els nens, els ramats i les collites— són absolutament centrals en qualsevol societat pagesa i la seva pervivència en depèn. En una època en la qual la mortalitat infantil era altíssima, la mort d'un infant feia sospitar de l'acte de bruixeria i no és estrany, per tant, que força llevadores i comadrones que assistien els parts fossin tingudes per bruixes. Una mala mirada podia «embronar» o «enneulir» els petits, que no creixien o s'enauaven fins a morir. D'altra banda, també el goll era atribuïble a la bruixeria, així com l'«encortament» dels adults, una mena d'impotència, física o psicològica, causa de l'esterilitat de les parelles.

Pel que fa al bestiar, hi ha una contalla molt estesa i ben il·lustrativa. Aquí prenem gairebé al peu de la lletra la història tal com l'explica Jaume Torres al seu llibre *Bruixes a la Catalunya interior* (2003). Diu així:

A cal Perot (municipi de Lluçà), tots els anys el dia de la festa major, al migdia, mentre eren a missa major se'ls moria un cap de bestiar i també el trobaven amb el cap destrossat [...]. L'hereu, que ja feia temps que estava pensant com podia atrapar l'animalot que cada any en aquest dia els malmestia un cap de bestiar, se'n va pensar una. Mentre tota la família era fora, ell, secretament, va agafar la seva escopeta i se'n va anar a la cort de les bèsties. Al punt de les dotze va veure com un ocellot semblant a una àliga entrava a la cort de la mula. En el moment que va arribar al portal de la cort, l'ocellot ja esgarrapava el cap de la mula. Sense pensar-s'ho va engegar un tret a l'àliga, que va desaparèixer. El noi va pujar l'escala per entrar a la sala i es va trobar l'àvia tota ella ensangonada. Era el resultat de la perdigonada que havia rebut l'àliga.

—Què has fet, ximplet? Per poc em mates! —va exclamar ella en veure el seu net.

—Això és el que hauria de fer, mala bruixa! Ja em pensava que eres tu la que feia totes aquelles malifetes amb el bestiar.

Des d'aquell dia mai més van trobar cap bèstia morta amb el cap destrossat i a més a més, com que la perdigonada s'havia fet amb sal beneïda el dia del salpàs, la mala pècora de l'àvia va quedar deslliurada dels poders demoníacs dels quals estava posseïda.

Aquesta història té nombrosíssimes variants: l'àvia d'aquest cas és substituïda en altres indrets per la mare, la sogra, una vella amb fama de bruixa o, fins i tot, una germana fadrina de l'hereu; la mula sovint es converteix en vaca, euga, cavall, matxo, bou, porc o truja, i la bruixa àliga molt freqüentment és un corb, una merla o un gat negre que ataca el coll o els flancs de la bèstia en qüestió. Potser el que mai varia és l'hereu, l'heroi de la història, que es posa en perill per salvar el seu patrimoni amenaçat per l'agressió de la bruixa domèstica.

El tercer gran àmbit, el de les collites, normalment és tractat a través del tema de les tronades i pedregades. Tornant a Ramon Violant, aquest escriu: «els pastors d'aquesta comarca creuen que totes les tempestats les porta el dimoni, el qual es barreja amb la tempestat per a fer mal». La manera de provocar la tempesta era ben senzilla, segons ens descriu Pere Torrent, el bruixot de les Encies del qual parlarem més endavant: «...i així resolguérem de fer caure pedra en esta forma: que una de les bruixes se posà endins d'una bassa d'aigua [...] i, amb sengles vergues [...] batérem l'aigua, renegant i maleint de Déu i a la Verge Maria, i dient mil desatinos i allí maleint i blasfemant, caigué molta pedra, que feu molt mal en la parròquia...».

La prova del nou per comprovar si quan pedrega es tracta d'una bruixonada o no és mirar si les pedres que han caigut duen un pèl de cabra. Si així és —i a més les cabres han estat xollades la vetlla sense que ningú se'n donés—, la cosa és evident: es tracta d'un mal provocat per les bruixes amb tota la malícia del món.

Els procediments emprats per les bruixes per causar el mal són diversos. Amades distingeix l'encís, l'encantament, el seguici, el filtre, el malefici, l'encortament, el nuament, el lligament i l'ullprendre.

De tots, possiblement els dos més freqüents i perillosos són l'encortament, ja esmentat (i que designa aquella mena d'impotència, de budells, de genitals, o bé la incapacitat de prendre decisions), i el famós ullprendre, també anomenat *mal d'ull*, *mala mirada* o *mirada envejosa*, i que esdevé arreu un mecanisme excepcional de l'acció de la bruixeria. El mal, i l'enveja consegüent, també es pot transmetre pel *mal donat*, una variant del qual és el *mal bocí*, una fruita, una menja qualsevol emmetzinada i que provoca en qui la ingereix la malaltia o bé encantaments diversos. El conte de Blancaneu i la seva madrastra n'és el paradigma per excel·lència.

Un dels altres poders de les bruixes és la seva capacitat de metamorfosi en diferents animals. Violant parla del clàssic gat negre —animal associat a la bruixeria per excel·lència—, però també d'un «gossot de molt mal aspecte» o, encara, d'una «cabreta negra molt xicarrona» (p. 108-109). En altres indrets, com Altafulla, les bruixes es metamorfosen en corbs, i, encara, en altres localitats poden transformar-se en galls, cabres, guilles o mules, sempre molt negres i peludes.

És ben coneguda la capacitat que hom atribueix a les bruixes per volar. Així, després de despullar-se de pèl a pèl vora de la llar de foc i d'untar-se les aixelles, els polsos, l'anus i l'entreuix amb un ungüent màgic, les bruixes pronunciaven una formuleta del tipus «Alta-fu-

lla, vola fulla» i, xemeneia amunt, es dirigien a l'aquelarre, el lloc de reunió per excel·lència, o bé a altres llocs menys solemnes com eren els *coverns*, *sàbats* o *esbats*. Una recepta convencional de l'ungüent màgic de les bruixes, tal com ens el descriu Jordi Torres a *Bruixes a la Catalunya interior*, és a base de trementina, oli de ginebre, ruda, farina de serp, un bolet, grana de rosella, alfàbrega, cicuta i una pell de galàpet.

Hi ha un seguit de teories sobre el vol de les bruixes que normalment al·ludeixen a les herbes al·lucinògenes del tipus cascall, cànem indi o haixix, belladona i mandràgora, que, un cop ingerides, afavoreixen la sensació de vol o d'estat alterat de consciència. Per als seus untets i metzines, a més de les esmentades, també empraven plantes com el celiandre, l'estràmoni, la berbena, l'herba queixalera o *jusquiam* (el *beleño* castellà), etc., de reconeguts poders en la màgia ocultista, la sexual o la màgia negra. Hom les feia servir per guarir, enamorar, emmetzinar o aconseguir els estats alterats de consciència, o senzillament per volar.

Com dèiem, el vol es relacionava amb el sàbat, les reunions nocturnes dels dissabtes on les bruixes es reunien en aquellarre, que en la llengua basca vol dir «prat del boc» o «muntanya del boc». Això, ens recorda Violant, «porta a creure que els antics bascos devots de Satanàs es reunien en un prat, on celebraven les reunions, orgies i bacanals eròtiques bruixes i bruixots a l'entorn d'un boc, representació del gran Banut (banyut), rei dels inferns». Lluís Orriols, a *Les bruixes segrestades*, en dona una imatge menys solemne: «Allò era un garbuix d'associació sectària, romeria, mascarada i barrila de borratxos. Saltirons i ballarugues servien d'estímul emocional al so de la flauta».

En efecte, l'aquelarre era una festa orgiàstica on tothom anava nu. El diable, en forma de boc o cabró negre, el presidia tocant el flabiol o la cornamusa i sempre amb sons roncs, mentre bruixes i bruixots ballaven una mena de sardana, però mirant cap enfora. Al mig de la rotllana hi bullia el perol de les metzines, amb algunes de les herbes esmentades i també amb animals repulsius —serps, escorpins, gripaus, llangardaixos—, que hom remenava amb la cama o el braç d'alguna criatura i, en cas de no tenir-ne a mà, amb la pota d'una cabra, com assenyala R. García Carrera.

Un cop hi eren totes, passaven llista i es presentaven les neòfites al diable, al qual, en una mena d'homenatge de tipus feudal, juraven fidelitat. No ens resistim a reproduir un nou fragment relacionat amb el boc de Biterna i protagonitzat per una presumpta bruixa, Cebriana Polvorera d'Erinyà. Segons confessa ella mateixa, «se li aparegué el dimoni en forma de crestó, això és, d'un boc castrat, de color negre o roig, d'on li ve el sobrenom de *Boc de Biterna*, aquest li preguntà *si volia jo ser sa vasalla y jo li respongui que sí, y ell me dix que mix que jo li prometés de fer tot lo mal que pogués, y ayxí jo lo y prometí y li doní la màs squerra*. Llavors, Isabel de Monic de Serradell diu en el seu procés que va presentar una noia al dimoni dient-li: *senyor, veus assí una vasalla. Y ell la rebé per vasalla dient-li: «Voleu ser ma vasalla?» y ella dix que sí. Y aquí mateyx li donà dita Joana la màs squerra, prometent-li de ser sa vasalla y de fer tot lo que li diria; ella mateixa informa que lo dit dimoni se fa tractar de senyor, dient-los que és senyor de moltes vasalles. La mateixa Isabel ha declarat abans que dit dimoni, en forma de crestó com tinc dit, me digué a mi depossant que si jo volia fer lo que ell volia, que may me desampararia en ninguna necessitat ni cosa que hagués menester. Y així li doní la mà, y li prometí que jo era contenta, y me feren renunciar a les coses de Déu.*

A més de donar-li la mà, les neòfites, en senyal de respecte havien de besar el diable sota el cul, i alguns textos parlen de les parts «brutes» i «súsius», per referir-s'hi.

Després de la iniciació, la gresca continuava i el ball, cada cop més frenètic i orgiàstic, acabava quan les bruixes copulaven amb el diable o amb els seus animals familiars. El diable, aquí a Catalunya almenys, s'ho muntava sempre pel darrere i, segons les explicacions de diferents bruixes, obtingudes en general sota tortura, estava molt ben dotat i amb un membre com de ferro, però fred com el glaç, les satisfieia a totes, encara que sense un gran «contento» per part d'aquestes, que ho confessaven amb certa pena.

Les trobades en els aquelarres eren sovint en llocs aïllats i hom pot fixar, seguint Joan Amades i Javier Tomeo, una mena de geografia ben definida. Així, per exemple, les bruixes de la Costa Brava es trobaven a Sant Pere de Rodes; les de l'Empordà, a Llers; les del Vallès, al pla de les Bruixes (prop del gorg Negre, en el camí de Gualba a Santa Fe); les d'Andorra, a Andorra la Vella; les del Baix Llobregat, a la plaça de Molins de Rei; les del Maresme, a la Pedra Gentil, prop de Vallgorguina; les del Lluçanès, a la plaça Balladora de Santa Perpètua o de Sant Bertomeu del Grau; les bruixes lleidatanes, a la serra del Cadí; les pirinenques, al Pedraforca o al Canigó, i Ramon Violant afegeix que les de la vall d'Àneu es reunien al pla de Beret i les de la vall Ferrera, enfront de Sant Joan de l'Erm. Complementàriament, la toponímia de marcat caràcter bruixí és molt freqüent i, per exemple, Jordi Pujiula, a *Bruixes, dimonis i follets de la Garrotxa* (1983), esmenta, entre altres, el «clot de les Bruixes», el «gorg de les Bruixes», el «pic de les Bruixes» i el «serrat de les Bruixes», juntament amb molts altres topònims relacionats amb el diable.

Durant els aquelarres o en altres reunions oficials, el diable marcava amb un senyal el cos de la bruixa, prova fefaent de la seva pertinença al gremi maligne.

Com es pot prevenir l'atac de les bruixes o deslliurar-s'en? En general, els diferents autors que s'han interessat pel tema distingeixen els remeis profans dels sagrats. Una llista dels primers, extreta dels llibres de Joan Amades, Joan Guillaumet i Javier Tomeo, ens presenta el següent panorama:

- Posar-se una peça de roba al revés. Hom recomanava que fos una camisa, ja que, com diu la dita, «camisa al revés ningú hi pot res».
- Tenir ruda plantada en un test o torreta (la ruda és, com és sabut, una típica herba de bruixa).
- Fregar alls contra portes i finestres, ja que sembla que les bruixes, com els vampirs, odien la fortor de l'all.
- Posar sota la teulada «pedres de bruixa» o «pedres de llamp», els típics sílexs prehistòrics.
- Fer la figa. Segons Violant, consisteix a entrellaçar les dues mans formant una creu amb el dit polze de cada mà mentre es recita: «la figa et faig i al dimoni la dono». O bé cloure el puny tot encreuant el dit índex sota el polze, amb aquest sortint entre l'índex i el dit del mig, signe i denominació que s'ha vist com a expressió del genital femení, alhora que com a encreuament dels dits. La mateixa expressió es troba en altres llengües: *dar bigas, faire la figue, far la fica...*

- Emprar diferents talismans o amulets (una castanya, una pota de conill, una ferradura).

Si hom es decanta pels mètodes religiosos, troba:

- La protecció de la criatura amb escapularis i medalles penjades al coll per evitar la mala mirada i l'enveja de la bruixa.
- Quan s'apropava una tempesta, treure la Vera Creu i fer dringar les campanes de l'església sense parar.
- Beneir els camps del terme municipal el dia de Sant Pere Màrtir. Beneir, també, branques d'olivera, que calia posar en forma de creu pels camps i sembrats.
- Encendre un ciri beneït que ha estat al Monument el dia de Dijous Sant. Les candletes de la Candellera (o *Escandellera*, com es deia o es diu al Pallars) també eren bones per allunyar bromades dolentes.
- Cremar fulles de llorer beneït el Diumenge de Rams i posar les creus de palma o el llorer beneït el mateix dia a les portes i finestres de les cases.
- Engegar trets amb bales beneïdes o amb sal (també beneïda) contra els núvols amenaçadors.

Segons Violant, «per conjurar l'embruïament, abans anaven a collir una branca de romer i anaven a buscar una ampolla d'aigua beneïta a l'església. Quan tenien això a punt, esperaven la nit de Sant Joan per desembruïar la casa...».

I, en efecte, tant per Sant Joan com per Sant Silvestre, les dues grans nits de solstici, les bruixes van molt esvalotades i cal prendre tota mena de precaucions, ja que, en la segona sobretot:

Per Sant Silvestre
totes les bruixes van en destre.
Per Sant Silvestre
les bruixes entren per la finestra.

De bruixes locals

Començàvem l'epígraf anterior parlant del boc de Biterna a les valls d'Àneu i de les bruixes pallareses estudiades per Ramon Violant. Sense moure'ns del Pallars, l'any 1999 Carmen Espada i Jaume Oliver publicaven *Les bruixes al Pallars. Processos d'inquisició a la varvassoria de Toralla* (s. XVI), prologat per Angel Gari. El llibre consta de dues parts ben diferenciades. A la primera, introductòria, Jaume Oliver hi defensa la tesi segons la qual la justícia fou tan dura amb els casos de bruixeria perquè aquestes, en paraules de Gari, «transgredien en allò més profund els valors mantinguts per l'autoritat feudal i per l'església». La segona part recull la transcripció completa dels documents —una enquesta general feta als veïns de la varvassoria de Toralla sobre l'existència de bruixes l'any 1566 i vuit casos de processos a bruixes i bruixots duts a terme per la justícia senyorial ordinària. Aquests documents, transcrits per Carmen Espada, reflecteixen de manera molt clara la dinàmica dels mecanismes judicials habituals i les seves

fases: acusació, judici, tortura, confessió i execució. També l'any 1999, l'antropòloga Josefina Roma va coordinar un monogràfic d'Àrnica, la revista del Consell Cultural de les Valls d'Àneu, titulat *Bruixeria i Pirineu*, amb algunes col·laboracions de primer ordre. Pep Coll, narrador i un bon compilador etnogràfic, explica un seguit d'històries de bruixes pallareses a «Documents i testimonis (2)», i acaba amb una llista de dones encara avui recordades com a bruixes pels seus convilatans i que havien viscut en diferents contrades pirinenques.

En una direcció força diferent, el poeta empordanès Carles Fages de Climent publicava un llibre de poemes titulat *Les bruixes de Llers* (1924), un dels pobles catalans més famosos per la seva tradició bruixina. Anys després, el pare Nolasc del Molar, caputxí, publicava a Olot un volum, intrombable avui, titulat *El procés d'un bruixot* (1968), sobre Pere Torrent, dit *Cufí*, un pastor de les Encies jutjat i condemnat a la forca l'any 1619. De l'esmentat bruixot, Jordi Pujiula, psiquiatre de professió i autor de dos textos —«La bruixeria a la Garrotxa» (1980) i *Bruixes, dimonis i follets a la Garrotxa* (1983)—, escriurà: «Pere Torrent havia venut la seva ànima al diable per tal de deslliurar-se d'un mal de queixals. Era sens dubte un home d'escasses ambicions». Les dues grans especialitats del bruixot de les Encies eren la pedregada pel sistema de batre llocs d'aigua i la matança de bestiar «fent eixir llops», poder que l'assenyala com a *llobater*. Mai, però, afegeix Pujiula al primer article esmentat, es va dedicar a matar criatures o a provocar golls a les persones, pràctica habitual en els de la seva condició. El segon text està dividit en dues parts. A la primera, Pujiula compila un seguit de casos històrics de bruixeria de les terres olotines: la bruixa del Mallol, especialitzada a unir o desfer matrimonis; la bruixa d'Amer, experta en provocar terratrèmols; el bruixot de les Encies, ja esmentat i que Pujiula compara amb el Menocchio d'*El formatge i els cucs*, de C. Ginzburg; l'endimoniat d'Oix, etc. La segona part, titulada «El rastre actual de la bruixeria» es dedica a una arplega de costums, tradicions, creences, llegendes i toponímia de caràcter local i comarcal.

I de la Garrotxa podem saltar a les Gavarres: Xavier Cortadellas, a *El poble dels cent focs. Llegendes de les Gavarres* (1996), dedica tot un gran apartat, amb el títol de «Bruixes, goges i pedres», a presentar les contalles sobre el tema. Amb tot, les boniques històries protagonitzades per les bruixes del Montnegre i les Gavarres, i que Cortadellas presenta amb un rar equilibri entre el rigor etnogràfic i la creació literària, s'orienten majoritàriament cap al model de les fades, les goges i les dones d'aigua, més que no pas a la bruixa maligna que aquí ens ocupa.

Després de la Garrotxa i les Gavarres, vegem la Catalunya interior, sobre la qual l'historiador Antoni Pladevall va publicar un llibre, avui clàssic, titulat *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle xvii* (1974). Pladevall aporta una bona documentació entorn dels processos de bruixeria relatius a Seva, l'Esquirol, Santa Maria de Corcó, Taradell, Vilalleons, Viladrau i altres pobles del radi d'influència de Vic.

Un dossier de *L'Avenç*, amb el títol de *La bruixeria a Catalunya* (1983) i preparat per R. García Cárcel, semblava preludiar una línia de treball futura en aquesta direcció per part d'historiadors acadèmics o professionals, però que, pels motius que fossin, no va tenir gaire continuïtat, potser amb l'excepció de la investigació sobre la Inquisició (temàtica de la qual aquí no ens podem ocupar si no és de manera molt tangencial).

Tornant, doncs, a la bruixeria, Jordi Torres i Sociats publicava el llibre *Bruixes a la Catalunya interior (Lluçanès, Osona, Bages, Moianès, Berguedà)* (2003), basat en un excel·lent treball

etnogràfic. En un llenguatge fresc que conserva l'empremta de la narració oral que els testimonis de pagesos, pastors i traginers han proporcionat a l'autor, aquest ha recreat de manera especialment acurada tot aquest món de les bruixes i de l'imaginari col·lectiu que hi escau.

Aquest interès per la bruixeria a escala local també el trobem en un seguit de llibres o articles monogràfics, com són els de Jaume Prat («Les bruixes de Santpedor. Segle xvii») i Albert Benet («La bruixeria al Bages a principis del segle xvii» i *Joana la Negra, una bruixa sallentina*), o bé la història novel·lada de Raimundo Garcia Carrera sobre *Les bruixes de Caldes de Montbui* (1985), seguida pel text titulat *Caça de bruixes al Vallès* (1987). En aquest es reproduïen alguns documents originals de l'Arxiu de la Fundació Bosch i Cardellach, datats al segle xvii, que és, per excel·lència, *El segle de les bruixes* (1992), com titula Agustí Alcoberro un llibre d'història sobre aquest període.

Les bruixes segrestades (1994), de Lluís Orriols, és el resultat de la seva investigació historiogràfica. El llibre està dividit en tres parts: «Les bruixes conegudes», «Les bruixes oblidades» i «Les bruixes segrestades», que donen peu al títol definitiu. Entre aquestes darreres figuren Joana Negra, una vídua a qui una veïna seva li va presentar el dimoni, raó per la qual fou salvatgement torturada i penjada a Sallent pels volts de 1588; Montserrada Fàbregas, àlies *Graciana*, majordoma; Marquesa Vila, llevadora de professió a qui se li moriren alguns dels nadons que atenia i per això la delataren; Na Bruneta, de sobrenom *la Por*, vídua de Sallent; la Barjaula, dona d'un pagès; Joana Ollica, «la dona més galant de Prats [de Lluçanès]»; Rafela Puigercós, descrita també com a «alta i gallarda»... Luís Orriols, mitjançant el testimoni de totes aquestes dones —sovint un testimoni arrencat a la cambra de la tortura—, refà el retrat de la bruixa catalana del segle xvii que ja ens ha anat apareixent: la bruixa com a vassalla del dimoni; el tracte carnal —una mena de dret de cuixa— d'aquest sobre les seves vassalles; el senyal d'obediència i respecte —el bes al cul— que devien al boc; els untets que, degudament aplicats a diferents parts del cos, els permetien volar a l'aquellarre; com, allí, planificaven les seves malifetes, entre les quals l'infanticidi i la pràctica del mal donat o del mal bocí, consistent a donar golls o provocar diferents formes d'encortament que transmetien a través de fruites —figues especialment— emmetzinades; la mort de tota mena d'animals domèstics —bous, ovelles, porcs, mules, etc.—; la preparació de pedregades i calamarsades mitjançant la invocació del dimoni i batent amb bastons tolls d'aigua; les acusacions d'anar al Pedraforca amb els seus dimonis familiars —Foguet era el dimoni d'una bruixa, la Vigatana, i, encara que esperit maligne, era especialment servicial—, etc. Com dèiem, moltes d'aquestes acusacions foren arrencades amb tortures refinades, i els gemecs esgarriposos que alguns escriptors gelosos no deixaven de consignar són el trist contrapunt d'uns interrogatoris, repetitius i absurds, que uns botxins fanàtics, laics o religiosos, aplicaven a unes desgraciades percebudes com a bruixes i, per això, martiritzades fins a la mort.

Encara en l'àmbit local, cal esmentar el llibre d'Antoni Gelabert *Les bruixes d'Altafulla* (1971), amb uns boixos magnífics de l'autor. Més endavant ens referirem al llibre pròpiament dit, però ara, i per finalitzar aquest apartat sobre la bruixeria local, cal remarcar que allò que ha succeït a Altafulla —semblant al cas de Cervera— és que la bruixa ha esdevingut un element important de la identitat local. L'eslògan que fa de reclam turístic de la vila és «Deixa't embruijar per Altafulla»; des de fa uns sis anys, la vetlla de Sant Joan se celebra una Nit de Bruixes cada cop més participada; dos restaurants recents (un dels quals de superluxe), La Bruixa de

Burriac i Les Bruixes, tenen a les seves cartes respectives noms de plats del tipus «Amanida bruixa», a més de dur-ne el nom; també és recent (2005) la inauguració d'un important centre lúdic, amb cinemes i altres diversions, que porta el nom *Les Bruixes*, i fins i tot el trenet turístic que durant la temporada d'estiu comunica el nucli del poble amb el marítim s'anomena *Les bruixes d'Altafulla*. A tot això, i per concloure, cal afegir els centenars d'adhesius de cotxe amb la típica bruixa altafullenca i tota mena d'objectes —cendrers, clauers, rajoletes de benvinguda a les cases, gots, plats, penjolls, etc. — amb bruixes volant, assegudes, amb posat sinistre o còmic i que completen aquesta variant d'invenció de la tradició. Una figura recent del bestiar de foc català és el Gat d'Altafulla, animal bruixí per excel·lència, a punt d'estrenar.

La bruixa catalana de Cels Gomis i les interpretacions de la bruixeria

L'any 1987, l'editorial Alta Fulla publicava el llibre de Cels Gomis *La bruixa catalana*, que, escrit molts anys abans, havia restat inèdit. L'edició, a cura d'un net de l'autor, Cels Gomis i Serdañons, i amb un excel·lent estudi introductori de Llorenç Prats, va ésser comentat extensament a les pàgines d'*El País* («Llum sobre la bruixeria. A propòsit de l'edició de 'La bruixa catalana', una obra inèdita de Cels Gomis i Mestre», diumenge, 5 de juliol de 1987) per l'autor d'aquestes pàgines. Allí assenyalàvem que l'obra esmentada és el treball més complet que un folklorista de terreny mai ha dedicat al tema, que si bé ja havia estat tocat per F. de Sales Maspons i Labrós («Las bruixas», 1880), i ho fou després per G. Castellà i Raich («La creença en bruixes», 1928) i altres textos esmentats aquí, en l'àmbit del folklore, la investigació de Gomis té un pes específic que les altres no tenen. En segon lloc, perquè tot el material sobre bruixeria que aporta el llibre de Gomis és original i recollit de la tradició oral, la qual cosa dona al conjunt de les informacions una riquesa i una frescor extraordinàries. En tercer lloc, aquest material està ben documentat, i molt sovint l'autor hi detalla l'indret on va compilar les informacions i també el nom i l'edat dels seus informadors. En quart lloc, i com indica Llorenç Prats en la molt acurada «Nota preliminar» que encapçala l'edició, Gomis recollia les seves informacions folkloriques de manera absolutament fidel i objectiva, sense aplicar cap mena de censura moral ni estètica, quan la pràctica de l'autocensura sembla haver estat gairebé consubstancial en força d'altres folkloristes de la seva generació.

Però no són només aquests aspectes els que donen a *La bruixa catalana* un aire diferent i atípic; el que realment crida més l'atenció és la ideologia que l'autor —progressista, liberal, antidogmàtic i anticlerical— imprimeix des de bon començament al text. En efecte, ja en el pròleg (i també en un dels apèndixs, titulat «Catolicisme i superstició»), Gomis inicia una reivindicació de l'«antiga religió», el paganisme, entès en el seu sentit etimològic de religió del *pagus*, del pagès, que exalta el culte a la natura, a la fertilitat i a l'erotisme, i glorifica sense pal·liatius el goig de viure i els plaers de l'amor en el seu sentit més ampli i comprensiu. A aquest culte pagà de l'«antic món que ha desaparegut completament», l'autor contraposa la nova religió —el cristianisme—, fonamentada precisament en la negació del món i de la natura, en la defensa de les virtuts i la castedat, i que desenvolupa una imatge trista de l'home —cuc que s'arrossega

en aquesta vall de llàgrimes— esperant gaudir de la beatitud eterna, la qual obtindrà gràcies al cilici, al dejuni, a la mortificació i a l'ofec sistemàtic dels desigs carnals i vitals.

De totes maneres, i malgrat els esforços de la nova religió per reprimir les grans constants paganes d'exaltació panteïsta de tot allò que ens envolta, el cristianisme —segons Gomis— no va assolir, ni de bon tros, els seus objectius, i, així, les manifestacions soterrades o sincrètiques d'origen pagà continuaven planant damunt les manifestacions religioses populars de l'home medieval. I és en aquest context que sorgeix la figura de la bruixa —hereva de les antigues sacerdotesses de la vida (les pitonisses gregues, les sibil·les romanes, les druidesses celtes, les nímfes i fades que habitaven els gorgs i llacs, etcètera)—, però una «bruixa feta malbé per la febrosa imaginació d'una època esgarriada i esporuguida» (p. 40).

Aquestes afirmacions tenen, sobretot per haver estat escrites l'any 1910, una extraordinària modernitat i enllacen directament amb una de les primeres concepcions teòriques que en el decurs del darrer segle s'han defensat sobre la bruixeria.

La bruixeria com a pervivència d'un culte ancestral

L'escriptor romàntic Walter Scott, i també James Frazer, un dels etnòlegs evolucionistes més influents a través del seu llibre *The Golden Bough* (1907–1915), van ser dels primers convençuts que les bruixes i les fades no eren més que les representants de les antigues races paganes, i que, com aquestes, havien practicat un actiu culte a la naturalesa. Però aquesta tesi va prendre cos quan Margaret Murray, una egiptòloga anglesa, va publicar el seu primer llibre sobre la bruixeria, *The Witch Cult in Western-Europe* (1921).

Murray hi defensa la tesi segons la qual la bruixeria ritual, que ella prefereix anomenar *culte diànic* o *de Diana*, no és més que la romanalla d'una antiga religió precristiana i preagrícola que girava entorn de la fertilitat de les ramades. Malgrat les transformacions històriques, les capes més baixes i ignorants de l'Europa occidental devien haver continuat aferrades a aquest culte arcaic fonamentat en l'adoració d'un déu antropomòrfic o teriomòrfic, de tipus animal. L'organització del culte, segons Murray, era secreta i altament estructurada: s'exigia una iniciació als seus membres, considerable; els rituals hi adquirien un caire orgiàstic i fàl·lic, de naturalesa màgica, per obtenir la reproducció dels animals; la dona ocupava dins el culte un paper privilegiat, i, en conjunt, els ritus i sacrificis tenien un caràcter alegre i festiu de comunió amb la natura vegetal i animal. I són precisament aquests grans trets els que configuren el culte diànic o de les bruixes. Recordem, només, el paper del déu-diable de les bruixes en forma de boc; el caràcter secret i nocturn dels *covens*, esbats, sàbats, aquelarres i juntes bruixines; la iniciació de la bruixa a través del pacte amb el diable i el coit ritual amb ell; el caràcter orgiàstic i llicencios de les reunions al bosc, on les bruixes copulaven amb els seus animals familiars, etcètera; i així podríem resseguir fil per randa, segons Murray, el manteniment d'aquesta arcaica religió en les creences i pràctiques de les bruixes de l'Europa occidental.

Aquesta concepció de la bruixeria, que, amb excepció de Pennethorne Hughues (*La bruixeria*, 1974), havia tingut dels anys trenta del segle xx ençà molt pocs seguidors, sembla que va reviscolar amb la publicació, d'una banda, de l'obra de l'historiador italià Carlo Ginzburg *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (1966), i, de l'altra, del curiós

llibre de dues autores feministes, Barbara Ehrenreich i Deidre English: *Brujas, comadronas y enfermeras* (1981). Ginzburg hi analitza una confraria de contrabruixots del Friül —els Benandanti— que, al final del segle xvi i principi del xvii, practicaven uns ritus de fertilitat per protegir els blats i les vinyes, però que, gràcies al Sant Ofici, van ser assimilats als bruixots i a les bruixes, contra els quals lluitaven. En canvi, la tesi d'Ehrenreich i English va encaminada a mostrar la bruixa com a gran coneixedora de la medicina empírica medieval i del Renaixement, i com a dipositària dels secrets de l'art de guarir en un moment en què els homes tendien a privatitzar, de manera excloent, la pràctica mèdica.

És evident que en aquesta primera concepció, la figura de la bruixa com a sacerdotessa d'una arcaica religió de fertilitat i coneixedora dels remeis naturals no és percebuda de manera negativa, sinó que més aviat s'erigeix en ésser ambigu que tant pot guarir com fer emmalaltir.

A Catalunya, aquesta lectura de la bruixeria ha estat defensada per diferents autors. L'etimòleg Joan Coromines proposa la hipòtesi que el nom de *bruixa* sigui un derivat cèltic de *vroiksā* amb el sentit de «la que va per les brugueres amb el diable», tenint en compte que les brugueres (o bruixeres), llocs erms fora vila, eren els llocs on celebraven els seus sàbats. «I si la bruixa 'vola' o balla a cavall d'una escombra, és com a símbol de la bruguera que freqüenta, perquè la granera o escombra rústica és de bruc».

També Xavier Fàbregas, per exemple en el capítol «A cavall d'una escombra voladora» de *Tradicions, mites i creences dels catalans* (1979), sembla decantar-s'hi. Qui ho fa sense embuts és Bienve Moya, en un article publicat a *L'Avenç* i titulat «El llarg camí de les bruixes» (1979). L'autor, que en una enginyosa interpretació fa derivar la figura de la bruixa de Lilit, la primera dona d'Adam segons una narració apòcrifa, en ressalta el vincle amb la natura i el caràcter rebel. Mireia Sagués, al seu torn, en un excel·lent escrit que porta per títol «De la llevadora a la bruixa. Les 'dones sàvies' en els textos de la Catalunya medieval» (1999), analitza aquella simbologia mil·lenària que associa la dona amb la natura, la maternitat, la terra i la fertilitat, simbologia que, gràcies a la misogínia dels representants del cristianisme i el masclisme general de l'època medieval, transformarà les «dones sàvies» i cuidadores en fetilleres i bruixes, causants de tots els mals.

Finalment, cal esmentar un petit però dens escrit de Joan Soler i Amigó, «Sobre encantades, fades, bruixes i altres esperits», en què vincula la mitologia femenina integrada per bruixes, goges, fades, dones d'aigua i de fum, encantades, etc., amb els *genii loci* i amb la natura, la lluna i els cicles de la fertilitat. Joan Soler conclou el seu recorregut bo i dient: «Jo, per acabar, només apuntaria que les bruixes del nostre tradicionari són més les dels vells cultes pagans que es van conservar per llargs segles en la ruralia, que no pas les creades per la Inquisició». I si Lilit era el paradigma de la bruixa per a Bienve Moya, ara ho és Pandora —la donadora de tots els béns—, segons l'autor d'aquesta original aproximació.

La bruixeria com explicació causal del mal

L'any 1937, l'antropòleg anglès E. E. Evans-Pritchard publicava un llibre magistral titulat *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, que de seguida va tenir un enorme ressò entre els antropòlegs i historiadors interessats en l'estudi de la bruixeria. Una de les tesis bàsiques que desenvolupa el llibre d'Evans-Pritchard és que, entre els azande, les creences en la bruixeria acompleixen una funció social i ideològica de primer ordre, perquè els proporcionen una explicació coherent sobre les causes del mal i dels esdeveniments desafortunats.

La bruixeria, en la concepció d'aquest grup africà, té un caràcter d'ubiquïtat; se la percep en qualsevol tipus d'activitat —agricultura, caça, pesca, vida domèstica, comunitària i política— i esdevé, així, una explicació causal que acompanya la vida quotidiana dels azande. La bruixeria, o, millor dit, la força o l'ànima de la bruixeria, és un acte psíquic que tradueix l'enveja o l'agressió dels altres membres del grup, i les sospites i acusacions de bruixeria ressegueixen les grans línies de tensió i conflicte social. Quan una persona se sent embruixada, ha de pensar immediatament en els seus hipotètics enemics i tractar de lluitar contra els seus poders malèfics a través d'un sistema subtil, basat en els oracles, l'endevinació i els exorcismes. Com dèiem, aquest tipus d'explicació estructurofuncional de la bruixeria va ser seguit massivament pels antropòlegs de les dècades dels quaranta i cinquanta. El que sobta, però, és el fet que Cels Gomis, a *La bruixa catalana*, havia intuït amb força anterioritat aquesta interpretació. La següent citació nés una prova ben clara: «Aquesta bruixa, la del poble, és entre nosaltres els catalans la personificació de totes les misèries, de tots els crims que pesen damunt la humanitat [...]. És la bruixa dels untets i dels malefics; la bruixa que congria els temporals; la que tira les sorts; la que pren d'ull; la que dona tota mena de mals, així als homes com a les bèsties [...]. No pregunteu al poble per què creu en aquests éssers [...]. Hi creu perquè sí; hi creu perquè aquesta creença li dona explicació de tots els mals l'origen dels quals no sap com explicar-se» (p. 40–42). Seguidament, Cels Gomis exposa una multiplicitat de casos imputables a bruixeria entre els pagesos catalans, tan semblants als que esmenta Evans-Pritchard (vegeu: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*; 1976:83-84) que, malgrat la llunyania física entre els azande i nosaltres, un té la sensació de trobar-se davant un fenomen idèntic.

Si Cels Gomis sembla apuntar-se a la tesi d'Evans-Pritchard sobre la bruixeria, també hem tingut la mateixa sensació en llegir el llibre d'Antoni Gelabert *Les bruixes d'Altafulla* (1971, reedició de 1988). La sensació es tradueix en la idea que en un poble petit com l'Altafulla tradicional, la malvolença dels uns contra els altres es vehiculava a través de les sospites de bruixeria i que les accions d'aquesta mena podien recórrer la totalitat de la vida quotidiana —de les relacions familiars i matrimonials, el veïnatge (i, més encara, els mal veïns) o la vida laboral de pagesos i pescadors, fins als fets més insòlits com el que se'ns explica a *Vara per tres, vara per quatre* o algunes pedregades excepcionals. Tot, absolutament tot, pot estat soplujat pel paraigua de la bruixeria. El clima social que se'n deriva és la sospita generalitzada, en què el temor als veïns, la desconfiança mútua i un alt nivell d'inquietud, incertesa, ambigüïtat i angúnia són els eixos a través dels quals s'estructura la vida social. Gelabert ho resumeix molt bé dient: «Tothom vivia aclaparat i s'espiava mútuament per descobrir les bruixes. Era un malviure i una sospita de tothom contra tothom [...] que no els permetia de mirar-se de fit a fit: qui era aquell? On anava?». Un clima social, doncs, que es fonamentava en la desconfiança mútua i el conflicte soterrat.

La bruixa com a invenció interessada dels poders polítics

Però arribats aquí, i pel que fa a la bruixeria europea, sorgeix un interrogant que podríem formular de la manera següent: ¿la imatge de la bruixa com a ésser malèfic per excel·lència i causadora directa de les desgràcies de la gent és realment una imatge nascuda en el si de les capes populars, o, al contrari, obeeix a un estereotip fabricat conscientment pels representants dels poders polítics i religiosos de la Reforma i la Contrareforma, amb uns objectius específics que afavorien els seus interessos? O encara d'una altra manera: ¿la representació social de la bruixa dels segles xvi-xvii té un origen culte popularitzat posteriorment? Aquest no és un tema banal, ja que ha preocupat els historiadors des dels temps de Michelet fins a alguns dels grans historiadors de la bruixeria, com H. R. Trevor Roper (1969), K. Thomas (1971), R. Muchembled (1979), R. Mandrou (1980), F. Cardini (1982), V. Flint (1991) o R. Briggs (1997), entre altres.

Com és ben sabut, les actituds de l'Església i del poder civil entorn del fenomen bruixí van canviar força espectacularment des de la segona meitat del segle XIII. Abans d'aquesta època, els poders eclesiàstics estaven molt més preocupats per la persecució dels heretges càtars i valdesos i dels mil·lenaristes que no pas per la repressió de les bruixes i dels fetillers, els quals miraven amb un alt grau d'escepticisme. A Catalunya, les penes imposades als reus medievals per bruixeria o fetilleria eren, segons Pladevall, penes suaus, com per exemple: dejunar, fer almoines als pobres, peregrinar a Montserrat... També és significatiu que Nicolau Eimeric, el dominic gironí que va tenir el dubtós privilegi d'escriure un dels manuals d'inquisidors més influents —el *Directorium Inquisitorum*, publicat el 1376—, fos desterrat dues vegades pels reis catalans, ja que el seu zel teològic i dogmàtic més aviat causava problemes que no pas els resolía.

Però les concepcions sobre la bruixeria es van anar endurint molt ràpidament, i, sota el pontificat d'Innocenci VIII, dos inquisidors alemanys, Institor i Sprenger, publicaven el famós *Malleus Maleficarum* (1486), subtítulat *Per colpejar les bruixes i les seves heretgies amb poderós martell*. Una nova representació social de la bruixeria havia triomfat, i la paranoia d'aquests inquisidors quedava beneïda per a una ofensiva de caça de bruixes, que en el decurs dels segles XVI i XVII havia de portar milers de persones a la forca o a la foguera.

Segons el model de la Reforma i de la Contrareforma, la bruixeria constituïa un autèntic culte diabòlic i herètic, impulsat directament per l'Anticrist de cara a obtenir adeptes i destruir, així, el poder de l'Església i dels estats i, evidentment, també per anorrear la influència que havien adquirit els membres de l'anomenat Tribunal del Sant Ofici. La bruixeria era presentada pels inquisidors com una caricatura blasfema, capgirada i obscena de la religió dominant en la qual Déu era substituït pel diable; el baptisme, per l'*osculum infame*; l'eucaristia, per l'acte sexual amb el diable i els seus íncubes i súcubes; la missa, pels sacrificis sagnants de la missa negra..., tot plegat en una perfecta inversió simbòlica que afectava la totalitat del sistema de culte cristià.

Les conseqüències socials, polítiques i ideològiques d'aquest canvi d'actitud per part dels poders establerts ja les hem apuntat: si la bruixeria era un moviment satànic perfectament organitzat, calia exterminar-la de soca-rel i sense contemplacions. I aquesta filosofia de l'acció va escampar-se per tot Europa, especialment a Alemanya, Anglaterra, França, els Països Baixos i, amb menys intensitat, a Itàlia, els països eslaus i Espanya.

Complementàriament, cal reconèixer l'habilitat dels governants civils i religiosos per carregar a les bruixes, als bruixots i als fetillers les culpes dels mals i de les desgràcies que en

aquelles èpoques de crisi i transformació social afectaven Europa. Aquestes desgràcies —epidèmies, fams, guerres, malalties contagioses, mortaldats...—, molt sovint provocades per la ineptitud, l'avarícia i el mal govern dels grups dominants, eren atribuïdes per aquests mateixos grups al suposat poder de les adoradores de Satanàs, les quals esdevenien, així, les víctimes i els bocs expiatoris del mateix sistema que les havia originat.

Aquesta darrera lectura de la bruixeria ha portat alguns antropòlegs, com Marvin Harris, i alguns historiadors —Gustav Henningsen, per exemple— a pensar que la intensificació del fenomen de la caça de bruixes al llarg dels segles xvi i xvii va ser, en definitiva, una invenció interessada i rendible des de l'òptica del poder per controlar, reprimir i desfer el teixit social de solidaritats de les capes de població més pobres i marginals i, per tant, també les potencialment més revolucionàries. En paraules de Harris: «El resultat principal del sistema de caça de bruixes (deixant de banda els cossos carbonitzats) va consistir que els pobres arribessin a creure's que eren víctimes de bruixes i diables en comptes de ser-ho de prínceps i papes».

Com ja havíem apuntat, el precursor a Catalunya d'aquesta visió desmitificadora de la bruixeria fou Cels Gomis, que a l'apèndix «Catolicisme i superstició», ja esmentat, desenvolupa la tesi segons la qual fou l'Església la més interessada a propagar supersticions de tota mena entre les classes populars i es reservava el dret a la seva posterior repressió. Molt més recentment l'hem vist defensada amb rigor i contundència per Jaume Oliver, un dels coautors de *Les bruixes al Pallars* (1999). Aquestes són les seves paraules: «En la societat feudal, en què el referent ideològic i el conformador del pensament és la religió cristiana, l'home és el vassall de Déu [...] i l'Església proposa un ordre diví que reproduceix i legitima l'ordre polític de la terra [...]. La bruixeria ho subverteix tot: la posició preeminent de Déu, desplaçat per un altre *dominus* que és el dimoni; la intermediació dels clergues, desplaçats per les bruixes i bruixots; l'equilibri entre el profà i el sagrat, amb la qual cosa apareix un nou ordre sagrat i, per consegüent, la legitimació religiosa de l'ordre polític terrenal» (p. 39). Sintetitzant: des d'aquesta perspectiva, la bruixeria és fonamentalment una qüestió d'ordre social —i d'ordre ideològic— i per tant no és estrany el paper de l'inquisidor, com a ideòleg i garant d'aquest mateix ordre, en la construcció de la bruixeria com a mite diabòlic. És gràcies a aquest mite que l'inquisidor té el pretext per intervenir amb mà de ferro en els afers dels homes i de les dones i, a través de la repressió més pura i dura, prevenir o castigar qualsevol desviació de l'ordre establert, que és, naturalment, l'ordre social, moral i diví volgut per Déu i pels seus representants d'aquest a la terra.

A manera de cloenda

Si girem la vista endarrere ens apareixeran una multitud d'imatges divergents sobre la figura de la bruixa, en una mena de calaix de sastre capaç d'encabir-ho tot o gairebé. Així, per exemple, la bruixa com a representant femenina dels cultes pagans i prehistòrics de la fertilitat; sacerdotses d'una religió natural del *pagus* —pagès—, centrada en la terra, la lluna, la nit i la sexualitat; dones soles, vídues, lletges o guapes, deslliurades del control del mascle (i, per tant, perilloses des de la perspectiva patriarcal), que, amb una sexualitat a flor de pell, participaven activament en orgies al costat d'un foc i a plena llum de la lluna; parteres, comadrones, llevadores i curanderes que tant feien avortar com preparaven filtres amorosos en la seva pràctica com a alcavotes;

dones borratxes (les de Llers tenien aquesta fama) i drogoaddictes que es col·locaven amb tota mena de plantes al·lucinògenes que, a més de capgirar-los la consciència, els permetien volar; descendents de Lilit, Pandora i Diana, emparentades amb les amazones, les bacants i les valquíries en la línia de la dona antimare; en efecte, la mala mare o la madrastra dels contes infantils del tipus *Blancaneu* o *Hansel i Gretel*, que no només nega l'aliment i l'estimació als seus fills, sinó que els abandona, els intenta matar o se'ls menja... També, i per acabar aquest primer recorregut, la bruixa com una feminista *avant la lettre*, experta en teràpies alternatives i amb un toc ninfomaniac de primer ordre a flor de pell.

Però la imatge calidoscòpica de la bruixa no s'esgota aquí. Des d'un altre enfocament, la bruixa és el prototipus de la dona insolidària, egoista i dolenta; aquella mala persona especialment antipàtica i solitària de tantes comunitats humanes; aquella figura femenina especialment envejosa i busca-raons que burxa en tots els conflictes que la vida de comunitat acostuma a generar, o, encara, aquelles ressentides i amargades que desitgen carregar-se —per enveja i per dolenteria— els béns més importants dels seus convilatans: les criatures, els animals domèstics, els camps i les collites. Aquesta expressió de l'enveja, de la gelosia, podia resseguir també el context domèstic i familiar simbolitzat pel fill mascle, l'hereu, a qui la bruixa agredeix en el seu patrimoni; també aquí la bruixa pot ésser la mala mare, la mala àvia, la mala veïna, que en lloc d'ajudar i cuidar provoca tota mena de desgràcies i mals... En fi, la bruixa com a encarnació i producte alhora de la desintegració i el conflicte en el teixit social i en el context que la crea i li dona soplui.

Complementàriament, la darrera mirada sobre la bruixa deixa traslluir, encara, uns nous reflexos sobre aquesta: membre iniciada d'una secta diabòlica que desitjava que triomfés el regne de l'Anticrist; participant sacrílega en una litúrgia invertida que expressava el seu rebuig de l'ordre establert; personatge subversiu i rebel que adora i ret homenatge al pitjor enemic de Déu, el diable. Els estudiosos d'aquesta concepció parlen també de la bruixa com una invenció interessada d'uns governants paranoics i ineptes, incapaços de fer les coses correctament, o de la bruixa com la pobra desgraciada i el boc expiatori en una època de crisis i malvestats que afectaven especialment les capes més pobres de la població (que eren, precisament, les que produïen bruixes); en fi, la bruixa com a víctima de la violència de gènere encarnada per uns botxins, sempre mascles, contra unes víctimes, sempre o gairebé sempre femelles, sotmeses a la brutalitat i a l'agressió de gènere i de classe.

Encara ens restaria, i ja per acabar, referir-nos a la figura de la bruixa que apareix en el cinema, en la literatura, en el còmic i en la literatura fantàstica com a vehicle d'unes realitats amagades —la bogeria, la perversió interior, el pecat, l'agressió criminal, etc.— que la lliguen amb aquelles essències ancestrals i ocultes que podríem considerar consubstancials amb la figura de la bruixa del nostre tradiconari.

Bibliografia

- AMADES, Joan, 2002, *Bruixes i bruixots*. Biblioteca de Tradicions Popular (Introducció de Joan Carnicer). Tarragona, El Mèdol.
- ARNICA, 1999, *Bruixeria i Pirineu* (dossier editat per Josefina Roma) *Arnica*. Revista del Consell Cultural de les Valls d'Aneu, època III, n° 40.
- AVENÇ, L', 1983, *La bruixeria a Catalunya* (dossier coordinat per Ricard Garcia Cárce), *L'Avenç*, n° 61.
- CORTADELLAS, Xavier, 1996, «Bruixes, goges i pedres», a *El poble dels cents focs. Llegendes de les Gavarres*. Tarragona, El Mèdol.
- EHRENREICH, Barbara i ENGLISH, Deirdre, 1981, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historias de sanadoras*. Barcelona, La Sal, edicions de les dones.
- ESPADA, Carmen i OLIVER, Jaume, 1999, *Les bruixes al Pallars. Processos d'Inquisició a la Varvassoria de Toralla (s. XVI)* (Pròleg d'Angel Gari Lacruz). Tremp, Garsineu edicions.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1976, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, Anagrama.
- EYMERIC, Nicolau d', 1974, *Manual de inquisidores*. Barcelona, Fontamara.
- FÀBREGAS, Xavier, 1979, *Tradicions, mites i creences dels catalans. La pervivència de la Catalunya ancestral*. Barcelona, Edicions 62.
- FRAZER, James, 1969, *La rama dorada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA CARRERA, Raimundo, 1985, *Les bruixes de Caldes de Montbuí*. Caldes de Montbui. — 1987, *Caça de bruixes al Vallès*. Terrassa, Editorial Ègara.
- GELABERT, Antoni, 1988, *Històries de les bruixes d'Altafulla*. Centre d'Estudis Altafullencs.
- GINZBURG, Carlo, 1980, *Les batailles nocturnes. Sorcelleries et rituels agraires en Frioul, XVI-XVII siècle*. Verdier (Hi ha edició castellana).
- GOMIS, Cels, 1987, *La bruixa catalana*. Barcelona, Alta Fulla.
- GUILLAMET, Joan, 1975, *La bruixeria a Catalunya*. Barcelona, edicions La paraula viva.
- HARRIS, Marvin, 1980, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza editorial.
- HENNINGSSEN, Gustav, 1983, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid, Alianza editorial.
- HUGHES, Pennethorne, 1974, *La brujería*. Barcelona, Bogotá, Ed. Bruguera.
- KRAEMER/SPRENGER, 1976, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*. Madrid, Ediciones Ferlmar.
- MASPONS I LABRÓS, F., 1880, «Las bruixas» *Lo Gay Saber*, XXI-XXIV.
- MESTRES, Apel·les, 1928, «Les bruixes d'Altafulla» *Arxiu de Tradicions Populares* III, p. 183.
- MOYA, Bienve, 1979 «El llarg camí de les bruixes» *L'Avenç*, n° 15 (abril).
- MURRAY, Margaret A., 1978, *El culto de la brujería en Europa occidental*. Barcelona, Labor.
- ORRIOLS, Lluís, 1994, *Les bruixes segrestades*. Barcelona, rafael Dalmau, editor.
- PLADEVALL, Antoni, 1974, *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*. Barcelona.
- PRAT, Joan, 1987, «Llum sobre la bruixeria. A propòsit de l'edició de "La bruixa catalana", una obra inèdita de Cels Gomis i Mestre» *El País*, 5 de juliol.

- PUJULÀ, Jordi, 1980, «La bruixeria a la Garrotxa». *L'Avenç*, n° 32.
- 1983, *Bruixes, dimonis i follets de la Garrotxa*. Olot. Papers de l'Arxiu Casula, n° 3.
- RECASENS, Lídia, 2006, «Les bruixes d'Altafulla», treball de recerca de 2n de batxiller. Inèdit.
- SAGUÉS, Mireia, 1999, «De la llevadora a la bruixa. Les dones sàvies en els textos de la Catalunya medieval», a *Bruixeria i Pirineu. Àrnica*, n° 40, pp. 36–42.
- SOLER I AMIGÓ, Joan, 2005, «Sobre encatnades, fades, bruixes i altres esperits». Manuscrit.
- TOMEU, Javier i ESTADELLA, Juan M., 1963, *La brujería y la superstición en Cataluña*. Barcelona, Ediciones Géminis.
- TOMEU, Javier, 2005, *La bruixeria popular catalana*. Barcelona, Proa.
- TORRES, Jordi, 2003, *Bruixes a la Catalunya interior (Lluçanès, Osona, Bages, Moianès, Berguedà)*. Sant Vicenç de Castellet. Farell editors.
- VIOLANT, Ramon, 1981, «De bruixeria pallaresa», a *Etnologia Pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra*. La Pobla de Segur, Escucella-2.

VI. D'HISTÒRIES DE VIDA
I MEMÒRIES BIOGRÀFIQUES



PER AL CURS 2000-01 vaig proposar una assignatura optativa en el pla d'estudis del DAFITS amb el títol La Memòria Biogràfica: Història, Literatura i Etnologia. El departament al qual pertanyo té una bona tradició en aquest àmbit, representada per Oriol Romaní, amb *A tumba abierta, autobiografía de un gri-fota* (1983, amb diverses reedicions); Dolors Comas d'Argemir *et alii* (1990), *Vides de dona: treball, família i sociabilitat entre dones de classes populars (1900–1960)*, i el clàssic de Juanjo Pujadas (1992) *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Amb aquests antecedents, la proposta de l'assignatura va ser acceptada sense problemes.

Per preparar-la vaig elaborar una memòria, *Històries de vida i patrons biogràfics*, que vaig presentar a una convocatòria de la Generalitat, que em va finançar dos mesos a París, un l'any 2000 i l'altre el 2001. Allí vaig treballar a les biblioteques del Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France (la Sorbona) i de la Maison des Sciences de l'Homme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Vaig procurar endinsar-me en el tema no només des de la perspectiva de l'antropologia i la sociologia, que ja coneixia relativament bé, sinó també des de la teoria literària, la semiòtica i la història oral. També em va interessar l'obra d'alguns filòsofs, com per exemple Georges Gusdorf i Karl Weintraub, així com les aportacions realitzades des de la psicoanàlisi, començant pels textos del mateix Sigmund Freud sobre biografies dels seus pacients.

En retornar a Tarragona vaig pensar en la creació d'un equip de treball per investigar aquest àmbit. Amb el Grup de Recerca Biogràfica (GRB) vam elaborar un projecte ambiciós que ens va finançar l'IPEC (Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya). Els resultats els vàrem publicar en dues obres col·lectives: *Vida, memòria i oblit*, un volum monogràfic de la Revista d'Etnologia de Catalunya (2003), i el llibre «I... això és la meua vida». *Relats biogràfics i societat* (2004). Les entrevistes de base —unes dues-centes— les abordarem amb una única pregunta: «Per què no m'expliques (ca) la teva (seva) vida?».

«I... això és la meua vida» va tenir una certa repercussió pública i els ajuntaments de Reus, Tarragona, Valls, el Vendrell i Calafell van interessar-se pel tema de les històries de vida en els seus respectius municipis, cosa que va donar llum a un ventall de publicacions dutes a terme per membres del Grup de Recerca Biogràfica o per persones properes a aquest.

Uns anys més tard, i després de passar per un tractament psicoanalític, vaig retornar al tema amb un nou llibre: *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (2007). A la part del llibre titulada «Las concepciones del yo» vaig desenvolupar la tesi segons la qual hom pot distingir tres grans concepcions bàsiques: la providencial, la individualista o romàntica i la sociocontextual. La primera —la providencial— pot sintetitzar-se dient: «hom és allò que estava predestinat a ser per la divina providència, pel destí, per l'atzar o pels esperits que es creu que dirigeixen el curs dels esdeveniments i la vida de les persones.». A la nostra civilització, es tracta d'un model històric potent i clarament hegemònic a Europa fins a finals del segle XVIII. La segona —la concepció individualista o romàntica— es correspon amb aquella afirmació que assevera que «hom és allò que desitja ser», i això depèn exclusivament de la seva pròpia voluntat i de la capacitat de cadascú per gestar-se a si mateix en la imatgeria del *self made man* o de la *self made woman* de les societats occidentals modernes i post-modernes. Aquesta concepció va néixer amb el romanticisme, i la classe burgesa que va impulsar la revolució industrial i el liberalisme, ràpidament, la va fer seva.

L'enunciat programàtic de la tercera concepció —la sociocontextual— es pot formular dient: «hom és allò que li ha tocat ser», ja no per decisió divina ni per la seva força de voluntat, sinó pel pes del context socioeconòmic en què li ha tocat néixer. L'emergència d'aquesta concepció s'enllaça directament amb el desenvolupament de les ciències socials a finals del segle XIX i principis del XX. En aquest nou enfocament, l'ésser humà és vist com el resultat d'un entramat complex de trets i constants com el *ius sanguinis* i el *ius solis*, el gènere, la classe o casta, la cultura del treball, l'edat, l'ètnia, la nació i altres factors estructurals que condicionen, prefixen o determinen el que serà l'existència de cada subjecte de manera gairebé indefugible.

Per il·lustrar aquest apartat he seleccionat dos articles teòrics i dos més d'etnogràfics a tall d'exemplificació. Els primers pertanyen al dossier *Vida, memòria i oblit* (2003) i són la mateixa «Presentació del dossier»¹ i el primer article, titulat «La producció del discurs autobiogràfic: contextos, enfocaments i disciplines».²

La «Presentació» és un exercici de reflexió en veu alta sobre els diferents moments i circumstàncies en les quals s'activa el discurs autobiogràfic, sovint propiciat per frases fetes del tipus «Com et va la vida?» o «Què m'expliques de la teva vida?». També es reflexiona i s'examina la curiositat per la vida dels altres, materialitzada per la tafaneria, el xafardeig o el *voyeurisme* i, finalment, es donen pistes per comprendre la varietat d'estereotips modèlics i exemplars que a cada època es proposen a la ciutadania.

A «La producció del discurs autobiogràfic: contextos, enfocaments i disciplines» proposo, com indica el títol, una mirada general sobre totes aquelles disciplines o arts que s'han interessat per la biografia o autobiografia a nivell general. Així, es revisen tres disciplines, l'antropologia cultural o social, la sociologia i la psicoanàlisi, que juntament

1 PRAT I CARÓS, J. (2003). «Vida, memòria i oblit: presentació del dossier». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 23.

2 PRAT I CARÓS, J. (2003). «La producció del discurs autobiogràfic: contextos, enfocaments i disciplines». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 23.

amb la història, amb un èmfasi especial en la història oral, l'anomenada literatura del jo i el cinema, completen el panorama.

Els altres dos escrits estan vinculats a l'àmbit de les religions. El primer és el titulat «Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític» (1992-93),³ en el qual es presenten vuit personatges fundadors d'ordes o sectes religioses: Benet de Núrsia (segle v), Bernat de Claravall (segle xi), i un seguit de personatges nascuts al segle xix, com Husayn' Alí, més conegut com a Bahá'u'lláh; Charles Taze Russell; Prajapita Brahma o Brahma Baba; Abhay Charan De o Prabhupada, o José M. Escrivá de Balaguer, a més de Víctor Manuel Gómez Rodríguez, més conegut com a Venerable Mestre Samael Aun Weor, ja nascut al segle xx. Malgrat la diferència d'èpoques, nacions i cultures dels vuit personatges, es fa evident l'existència d'un patró-tipus unitari que es desenvolupa acuradament en el text.

El segueix el capítol VI del llibre *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, titulat «Siguiendo los pasos de los Hare Krisna»,⁴ en què s'examinen els itineraris de conversió de vuit devots Hare Krixna, que, com en el cas dels fundadors religiosos, segueixen i s'emmotllen a unes etapes o fases vitals molt semblants i que són explicades pels mateixos protagonistes.

3 PRAT I CARÓS, J. (1993). «Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm 9.

4 PRAT I CARÓS, J. (1997). «Siguiendo los pasos de los Hare Krisna». Dins J. PRAT, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

Vida, memòria i oblit

I. «Com et va la vida?», «Quant temps sense veure't!» i «Què és de la teva vida?»

Són expressions usuales que activen el discurs autobiogràfic en contextos ben quotidians. Les emprem quan trobem una amiatat, una persona de la família o algú conegut que feia temps que no havíem vist, i l'interrogant suposa una invitació que l'altre, el preguntat, ens posi al corrent d'aquelles coses que li han succeït, aproximadament, des de la darrera vegada que ens havíem vist. Això no té res d' excepcional i, com també és ben sabut, les situacions quotidianes que conviden a la confiança són nombroses: imaginem dos amics adolescents, o potser millor dues amigues, que s'expliquen mútuament la vida i comparteixen complicitats i secrets, o bé el grup d'amigues, aquestes ja més crescudetes, que cada tarda fan una caminada terapèutica per rebaixar greixos, o aquelles altres que opten per anar a berenar juntes i que parlen i parlen d'elles mateixes, dels marits, dels fills i filles, dels nets i netes, i quan han acabat de repassar els familiars més propers, examinen la vida i miracles d'amics, coneguts i saludats, que deia Josep Pla. També hi ha contextos, un xic més ritualitzats, com poden ser els dinars o sopars d'antics alumnes de col·legis, instituts o universitats, o bé els tecs d'antics companys de mili que es troben precisament per reactivar els records d'aquella fase de la vida que varen compartir. Semblantment, les trobades familiars —sants, aniversaris, celebració de ritus de pas— estimulen els records de família, molts dels quals han quedat fixats en fotografies, antigament conservades en capses de sabates i després en àlbums, i que en els darrers anys han estat substituïdes pels vídeos domèstics que avui perpetuen i immortalitzen les celebracions i ritus de la parentela.

Segons assenyala E. Bou (1993), als vells se'ls ha fixat culturalment l'exercici del record autobiogràfic i per això se'ls tolera l'evocació nostàlgica del passat en forma de «batalletes» i pàgines viscudes. En fi, gairebé tots o molts hem tingut l'experiència de pujar a un tren, autobús o avió i constatar que el teu veí de seient, al qual no havies vist mai, dedica tot el temps que dura el viatge a explicar-te la seva vida amb pèls i senyals. Resumint: que contínuament vehiculem

informació autobiogràfica —en forma de comentaris, records, retalls o evocacions de la pròpia vida— i el fet és tan quotidià que quan ho fem ni ens n'adonem.

En un altre registre més deliberat, a vegades expliquem la nostra vida amb uns objectius que són volgutament catàrtics o terapèutics: és el cas de la confessió (a un sacerdot) o de la visita a un psicòleg o psicoanalista. La confessió —del llatí *confiteor*, «confessar-se», «declarar-se culpable»— és una forma peculiar de narrativa d'aflicció autobiogràfica en la qual el pecador, després d'un examen de consciència acurat de totes les faltes comeses contra la llei de Déu, de l'Església o dels homes, demana perdó a un ministre autoritzat —el sacerdot, el qual, després d'escoltar-lo i valorar positivament el seu penediment, li dona l'absolució. El sagrament de la penitència —efectuat de manera individual o col·lectiva— té uns components fortament ritualitzats que en certs casos tenen com a corollari el vincle amb un director espiritual al qual hom explica els pensaments, els comportaments i altres intimitats per obtenir uns efectes catàrtics derivats d'aquesta mateixa confiança i confessió.

També és amb l'objectiu d'assolir un millor coneixement d'un mateix i de poder modificar determinats comportaments que hom visita el psicoanalista. Allí, a la consulta, el pacient, cara a cara o ajagut en el divan, es capbussa en els records i en l'inconscient i, en una mena d'exercici d'autodespullament, emprant l'associació lliure i la paraula, teixeix una narrativa d'aflicció que persegueix, d'una banda, el famós *gnosce te ipsum* i, de l'altra, fer les paus amb un mateix i poder viure d'acord amb el propi desig.

En una nova variant, el subjecte no comenta la seva vida als altres, ni tampoc a un confessor o a un psicoanalista, sinó que intenta explicar-se-la a si mateix. En aquesta interiorització de la postura autobiogràfica, i segons Bertaux (1993), hom es pren com a objecte que es mira i es pensa com a subjecte. I és el mateix acte d'escriure el que permet activar el que podríem anomenar la *consciència reflexiva*. El diari íntim constitueix una de les grans modalitats que suposa posar en marxa l'autoconfessió, la meditació, la introspecció i el desfogament intimista. En general, hom associa el diari íntim amb l'adolescència, amb les dones (sobretot amb les noies joves) i també amb èpoques de crisi existencial i vital.

Una variant del diari íntim o del dietari és aquell que està destinat a ésser publicat i, com assenyalen alguns experts (Caballé, 1995; Bou, 1993), sovint precedeix la redacció d'una autobiografia. Constitueix la modalitat *princeps* de l'anomenada literatura del jo, dels papers privats, de la literatura autobiogràfica, memorialística, en primera persona, etc., i pot desembocar en diferents gèneres o subgèneres: l'autobiografia pròpiament dita, la biografia, el llibre de memòries o de records, el ja esmentat diari íntim, el dietari, l'epistolari, en una mena d'univers de grafo-mania intensa. Els autors d'aquests textos acostumen a ésser literats, científics, polítics, artistes i altres «grans homes» o dones que, conscients de llur excepcionalitat i també del seu triomf social, decideixen deixar-ne testimoni escrit. Uns escriuen per autodefinir-se i reivindicar una imatge pública; els altres, per reordenar els propis records i exhibir-se com a objecte davant els altres, i uns tercers, per passar a la posteritat. En qualsevol cas, l'element narcisista hi és gairebé sempre present i, a més a més, com assenjala Bou (1993), disposar d'una autobiografia —ja sigui escrita per un mateix, encomanada o dictada a un «negre», o sol·licitada per uns tercers— és una de les proves del nou del triomf i de l'èxit social. I per comprovar la importància econòmica, social i cultural d'aquest fenomen, només cal entrar en qualsevol llibreria, on centenars de textos

autobiogràfics, de col·leccions especialitzades de premis, de projectes editorials, estan exposats a les estanteries i els aparadors i configuren un món que belluga molts milions d'euros.

Fins fa uns anys, tampoc gaires, només eren les persones il·lustres o que havien assolit una certa glòria les que escrivien les seves autobiografies. Darrerament sembla que aquesta pràctica s'ha democratitzat, a jutjar per l'èxit d'alguns concursos públics del tipus *Explica'ns la teva vida*, organitzat per TV3 amb la col·laboració del Departament d'Antropologia de la Universitat de Barcelona, Caixa de Terrassa i Edicions 62, o el concurs literari sobre escrits íntims femenins que, amb el lema «Confiate, si no hablas de tu experiencia, nadie la conocerá», va convocar Calvin Klein, amb la revista *Marie Claire* i la Unitat d'Estudis Biogràfics de la Universitat de Barcelona. De la primera experiència en va sortir un programa de televisió de 12 capítols amb el mateix títol i de la segona, el llibre *Mi vida es mía. 2363 mujeres descubren su intimidad a partir de sus diarios personales*, coordinat per Joana Bonet i Anna Caballé, i que compta amb un excel·lent estudi introductori.

I encara en aquesta línia del que podríem anomenar *literatura autobiogràfica anònima* (en el sentit que els seus autors no són personatges coneguts), cal assenyalar l'existència d'una sèrie d'arxius especialitzats i lligats a iniciatives específiques. El primer exemple seria l'Archivio Diarístico Nazionale, fundat per Saverio Tutino, el qual des del 1984 i en un poblet de la Toscana, Pieve Santo Stefano, organitza un concurs de textos autobiogràfics amb els quals alimenta els fons de l'esmentat arxiu. Philippe Lejeune, un dels grans dels estudis autobiogràfics, juntament amb Chantal Chaveyriat-Dumoulin, dirigeix l'Association pour l'Autobiographie (APA), que, en una localitat de prop de Lió, Ambérieu-en-Bugey, disposa del *Garde-mémoire*, centre en el qual hom arxiva i llegeix tota mena de materials autobiogràfics. En fi, a la Roca del Vallès, i seguint el model italià de Pieve Santo Stefano suara esmentat, hi funciona l'Arxiu de la Memòria Popular, que convoca un premi literari —el Romà Planas i Miró— de caràcter autobiogràfic, com en els casos anteriors.

Fins i tot, i ja per acabar amb aquest primer epígraf, hom utilitza el diari personal, íntim, com un important element d'autoajuda. Aquest és el cas dels famosos tallers terapèutics creats per Ira Progoff, descrits per ell mateix en la seva obra *At a Journal Workshop* (1975).

II. «Però encara no ho saps? Si ja tothom en va ple! El xiquet dels Pollamora i la Teta (per Marteta) de cal Xoxa s'han separat! Ai, Mare de Déu! Tan bona parella que feien! Qui ho havia de dir! On anirem a parar!»

En efecte, la curiositat per la vida dels altres, la tafaneria i el xafardeig constitueixen una altra de les grans formes d'abordar el discurs auto/biogràfic. Tot el que he anat dient sobre el tema en el primer epígraf té un denominador comú: és el mateix individu, el subjecte protagonista, qui pren la iniciativa d'explicar la seva vida als altres (o a si mateix) i, com ja hem vist, ho fa en diferents contextos i mogut, també, per intencions diverses. Ara veurem la postura simètricament

inversa, o sigui, quan és un altre, o uns altres, els que estan interessats a esbrinar i furgar en la vida d'un subjecte qualsevol, fins i tot contra la voluntat d'aquest.

Les expertes i experts en el tema de la tafaneria (Harding, 1975, 1999; García Muñoz, 1997; Sánchez Fernández, 2003) assenyalen que en els pobles petits o mitjans tothom es coneix i que la vida privada de cadascú resta sota la mirada de tots els altres membres de la comunitat. Amb el convenciment que «aquí tothom es coneix», «en aquest poble tothom viu molt junt» i «totes les coses, més aviat o més tard, s'acaben sabent», el personal exerceix un fort control sobre la vida dels altres i instaura, entremig dels grans àmbits d'allò que és públic i allò que és privat, la vida del rumor. Els rumors circulen a través de les xarxes socials, i mitjançant la confiança, que invoca la confiança de l'altre, es propalen les notícies —vertaderes, falses o equívokes— sobre els diferents aspectes de la vida de cadascú. Si bé les notícies que hom fa circular depenen del gènere i de l'edat, Harding (1999), que va estudiar el tema del *gossip* entre els homes i les dones d'Ibica (un petit poble aragonès), assenjala que en els anys setanta els grans temes de xafardeig i rumor eren: les baralles per l'herència, els conflictes entre membres de la mateixa família o entre veïns, les relacions sexuals il·lícites, els embarassos del tipus «fer Pasqua abans de Rams», els comportaments excèntrics, els trets de personalitat acusats, els afers tèrbols i els deutes des-honrosos. Els llocs tradicionals per sondejar les privacitats dels altres i exercir la tafaneria han estat tradicionalment les places, els carrers i altres llocs públics del poble, com també les visites que les dones es feien mútuament, els grups de sociabilitat informal que prenién la fresca o els ja esmentats passeigs terapèutics contra el sobrepès i, pel que sembla, el lloc mític per excel·lència havia estat el safareig, on les dones, a més d'anar a rentar, «feien safareig» i es posaven al dia dels rumors que estaven en circulació. Les expertes esmentades, a més d'assenyalar la importància del rumor en la conformació de la imatge social de cadascú, insisteixen en el fet que a través del rumor els valors culturals queden reforçats, ja que, en general, hom critica, reprova o enalteix en funció de l'ajustament o no dels comportaments a l'escala de valors hegemònica, de manera que la tafaneria esdevé un dispositiu de control social de primer ordre.

Quan el xafardeig arriba a graus malaltissos desemboca en el «voyeurisme», del francès *voir*, terme per al qual, el català, que jo sàpiga, no té un equivalent específic. Malgrat això, la nostra cultura té unes sòlides arrels voyeurístiques: només cal pensar en la imatge del Déu de la nostra infància, un Déu omniscient, omnivident i omnipotent, que tot ho sap, que tot ho veu i que tot ho pot, i que, amb aquesta capacitat d'escodrinjar les coses més amagades i recòndites de la nostra intimitat, deixa en bolquers el Gran Germà, el d'Orwell o el de Telecinco. El voyeur, com assenjala Cañas (2002) en un llibre irregular sobre el tema, no és un convidat sinó un intrús invisible que converteix el cos o la vida dels altres en un espectacle privat i trenca les convencions culturalment establertes d'allò que és públic, privat o íntim. Ara bé, el símbol de tot voyeur —la mirada que escodrinja a través del forat d'un pany o d'un orifici a la paret— i tot el que implica sovint va de bracet amb la postura inversa, la de l'exhibicionista. En paraules de Castilla del Pino (1996), autor d'un preciós article titulat «Teoría de la intimidad», un, el voyeur, mira allò que no s'ha de veure, mentre que l'altre, l'exhibicionista, mostra allò que no ha d'ésser vist, de manera que transgredeixen, ambdós, el pacte de privacitat que funciona culturalment.

Quan hom parla de voyeurisme i exhibicionisme, és difícil no pensar en la premsa del cor, també anomenada *premsa rosa* o *femenina*, en què la privacitat esdevé un bé amb el qual es mercadeja, que es compra i es ven, i la vida dels «famosos» és un espectacle en què uns i altres negocien a través de les exclusives i altres sistemes semblants. Pizarroso i Rivera (1994), dos bons especialistes en premsa del cor es pregunten: «per què els que apareixen a les revistes del cor són personatges de revista?» Doncs perquè d'alguna manera poden «vendre el seu estil de vida» seria la resposta. El seu perfil és el d'aquells que encarnen l'eterna joventut; una bellesa o elegància indubtables; un *modus vivendi* caracteritzat per la riquesa, l'abundància i l'ostentació: cases i residències espectaculars, servei variat, vacances paradisiàques amb els *partenaires* regulars (o també amb els irregulars), esports de moda, cotxes caríssims o esportius, i molts es poden permetre el luxe de viure, i viure bé o molt bé, sense treballar. D'altra banda, són invariablement convidats a totes les festes de l'alta societat, i les cases comercials d'alt *standing* els regalen models d'alta costura, joies, perfums, etc. perquè els llueixin, ja que hom sap que els dirigiran totes les mirades. Evidentment, i com assenyalen els mateixos Pizarroso i Rivera (op. cit.), hi ha categories diferents de personatges principals: aquells que facin el que facin, diguin el que diguin, són notícia, com per exemple la difunta Lady Di o els membres de les famílies reials d'Anglaterra, Mònaco o Espanya; els famosos principals, com la Pantoja, l'Obregón, Rocío Jurado, etc., que setmana darrere setmana són retratats a les revistes del cor i fan declaracions d'allò més peregrines, o, encara, la categoria dels habituals com Julio Iglesias, Tita Cervera o Sara Montiel, a més dels famosos inaccessibles —la Koplowitz, el Cordobés, Pepa Flores (ex Marisol)— o els interessats i egoístons com Ana Belén o Lluís Llach, que mai concedeixen entrevistes si no és amb motiu del seu propi interès a promocionar una pel·lícula, un disc, un nou programa de TV...

Però de què parlen, o de quines coses són interrogats, aquests famosos? Doncs, sorprenentment, de temes molts semblants als del xafardeig de les dones d'Ibica estudiades per Susan Harding en els setanta: les noves parelles que formen; els seus *ligues*, prometatges i casaments; els embarassos i naixements de fills i filles; les baralles, separacions, divorcis i nous amors, i també de malalties i morts. I tot això viscut, amanit amb exclusives, declaracions, desmentiments, fotografies compromeses fetes pel *paparazzi* de torn, constitueix un mercat en el qual el famós o la famosa es confessa, se sincera, testimonia, revela, denuncia o acusa i els lectors, per la seva banda, consumeixen el caràcter «inèdit» i «autèntic» d'allò que els comunica. Evidentment, el que el famós confessa o deixa de confessar està sotmès a les més estrictes normes de la compravenda i de mercat, i tots els autors que he llegit —Odina/Halevi (1998), Peñafiel (1994), Posadas (2001), Matamoros (2002), a més a més dels ja esmentats— afirmen que els famosos que estan disposats a vendre-s'ho tot, absolutament tot, són legió. L'únic que compta és el preu. En aquest sentit, encara és recordada la Pantoja quan, arran de la mort del seu home, Paquirri, en una plaça de braus, va posar preu al seu dolor en una exclusiva de vint-i-cinc milions de pessetes.

Sembla que quan hom és famós es creu amb l'obligació, gairebé un deute envers aquell públic al qual tant estima i que tant l'estima, d'explicar les intimitats del seu pensament i del seu cor en forma de memòries, per remeses, i sadollar així la comprensible curiositat del personal. El primer que ho va fer (Caballé, 1995) va ésser Augusto Algeró, que l'any 1982, a *Semana*, va

estrenar les seves memòries per fascicles, titulades «Mi vida con la música, con Carmen Sevilla y con otras mujeres». L'al·ludida va contestar amb un altre escrit —«Yo, en cuerpo y alma»— i des de llavors hom pot gaudir, setmana darrere setmana, a la mitja dotzena de revistes del cor amb més quota de mercat, de les memòries de famosos que, amb la sana intenció d'embutxacar-se uns diners extrems, improvisen i frivolitzen en uns textos carregats de tòpics i llocs comuns.

La moda dels darrers anys, en què han proliferat els *reality shows* i els *talk shows* juntament amb els programes de xafarderia pura i dura del tipus *Gran Hermano* o *Hotel Glam*, ha generat uns personatges paràsits, sense ofici ni benefici i que, a més a més, semblen rivalitzar per veure qui és el més ignorant, bast, brusc, cridaner i disgraciós, però que, malgrat aquesta grisor i simplicitat o potser gràcies a aquestes característiques, són personatges mediàtics que han aconseguit viure del *cuanto*, a cop de talonari i en el centre neuràlgic de la faràndula.

I ara, i per anar acabant amb aquestes qüestions, dos nous temes. El primer, que espero que no molesti gaire el ja sofert lector, és una comparança. Segons el meu parer, la curiositat, i fins i tot la curiositat morbosa, que el personal sent per la vida i miracles dels famosos de les revistes del cor no és gaire diferent de la curiositat que sent l'antropòleg, el sociòleg, l'historiador oral, el psicoanalista o qualsevol altre científic social quan es planteja obtenir un relat de vida del seu o dels seus informants o elaborar una història de vida... Evidentment, els objectius poden ser ben diferents, però el punt d'arrencada —la curiositat i fins i tot una certa tafaneria, més o menys encoberta i sublimada en el cas del professional, per la vida i la privacitat dels altres— sembla força coincident...

El segon tema és el de la identificació, i també aquí em permetreu que pensi en veu alta. Entenc, per exemple, que hom pugui sentir admiració i identificar-se amb Julio Iglesias, perquè és un bon professional de la cançó, independentment que agradi o no; entenc que hom pugui sentir admiració i identificar-se amb la seva ex, Isabel Preysler, perquè ha sabut col·leccionar marits, fills i filles, i, a més, és la mascota de Porcelanosa i exerceix el seu paper amb elegància i gallardia... Però, en canvi, no entenc com algú pot admirar o identificar-se amb Chabeli, a qui, a banda de ser filla del seu pare i de la seva mare, jo no sé veure-li cap més mèrit que justifiqui la morterada de diners que sembla que li plou cada vegada que obre la boca per vendre una exclusiva que ella mateixa es negocia. El problema que aquest prologuista té amb Chabeli i amb les dotzenes de chabelis i de belensestebans que pul·lulen per les revistes del cor està centrat en el tema de la identificació, tema que ha portat de corcoll els especialistes de diferents branques del saber i que ara intentaré vorejar en les pròximes ratlles.

III. Models de vida

Són moltes les societats que forneixen a les generacions joves unes figures, les vides de les quals són proposades com a models a seguir. En general són aquells «personatges cèlebres», els «grans ancestres», les «glòries nacionals», els «grans homes o dones», aquells *de viris illustribus* dels romans, homes de geni i carregats de glòria i de carisma, el destí dels quals ha tingut o té unes dimensions extraordinàries o, si més no, inusuals.

A les societats de l'Antic Règim, aquestes figures il·lustres eren, en l'ordre social i polític, els mateixos monarques, fundadors o continuadors de les dinasties regnants, i els grans

guerrers que els havien servit en els afers d'estat i de conquesta, i, en l'ordre religiós, els sants i santes proposats per l'església catòlica. La grandesa i exemplaritat d'uns i altres —reis, guerrers i sants— estava relacionada amb la seva importància històrica o en la valoració que hom en feia. Però, amb el trànsit de l'Antic Règim cap a l'esperit de les Llums, es varen redistribuir els panteons i van aparèixer els sants laics, o sigui, aquells benefactors de la humanitat —literats, escriptors, artistes, científics, inventors, exploradors...— marcats per la Raó, la Intel·ligència, la Imaginació creadora i el Progrés científic. També apareixen uns nous herois nacionals, triats en funció d'una nova lectura identitària de la història que es desenvolupa al llarg del segle XIX.

Anne Muxel (1998), que ha treballat en una àmplia enquesta sobre herois realitzada entre els escolars francesos, assenyalava l'existència de sis universos diferents pel que fa a la condició de la *grandeur* i l'heroisme, i que caracteritza de la manera següent: el *militant* (normalment herois de terres llunyanes que han lluitat en la defensa de causes justes, com serien, en l'àmbit de la llegenda o la ficció, Robin Hood o el Zorro, o els històrics Nelson Mandela, Martin Luther King o el Che Guevara); el *virtuós*, arquetipus de l'altruisme i de l'abnegació personal, barreja de santedat i filantropia, com ara la mare Teresa de Calcuta o l'Abbé Pierre, a França, o Pere Casaldàliga o Vicent Ferrer, entre nosaltres. El tercer tipus, l'*heroi salvador*, sovint està encarnat per aquell bomber o aquell soldat de l'ONU que arrisca la seva vida de manera desinteressada per salvar la dels altres sense ni tan sols adonar-se'n; el *modèlic* entès aquí com l'ídol de masses que genera el desig d'identificació de les generacions joves: James Dean, Marilyn Monroe, Elvis Presley... El *superhome* es el cinquè tipus i, en general, fa referència a l'univers de la ficció —Superman i James Bond serien dels més citats—, però també inclou aquells protagonistes de gestes èpiques i carregades de risc com rondar sol per les immensitats gelades de l'Antàrtida sense ni la companyia d'un *husky*, o bé aquell que intenta travessar l'Atlàntic amb una barqueta feta de joncs i lianes, o, encara, aquells que estan a punt de deixar la pell per escalar alguns dels grans cims de la terra. Finalment, el *valent*, categoria que inclou els coratjosos de tota la vida encarnats pels herois de sempre: Lancelot du Lac, el Capitán Trueno, Indiana Jones o Son Goku.

En qualsevol cas, i es tracti de l'heroi que sigui, la condició de sobrehumà li ve donada pel reconeixement de la seva excepcionalitat i d'un sentit del deure i exigència envers ell mateix (i els altres) clarament superior. L'heroi, com assenyalava Daniel Fabre (1998), està a les antípodes de l'atzar o d'allò que és accidental i, pel contrari, ha madurat molt lentament les seves qualitats excepcionals.

De sempre, l'escola ha estat el lloc per excel·lència d'aprenentatge i de commemoració dels herois instituits (ja sigui d'aquells personatges que hom estudia a les assignatures d'història o d'aquells que la ciència ha distingit com a impulsors o inventors del progrés humà), i els manuals escolars estan plens d'aquestes figures dels llegendaris nacionals respectius. És fàcil de comprovar fullejant els textos escolars d'èpoques diferents. Jo ho he fet amb quatre textos escolars de la generació dels meus pares: *La Terra Catalana* (1931), *Terra i Ànima. Lectures sobre coses de Catalunya* (1934), *España, mi patria* (1927) y *España es así* (1946). En els quatre casos, i malgrat les diferències en els personatges seleccionats en els dos primers o els dos darrers, la notícia biogràfica s'estructura sempre mitjançant rúbriques molt semblants: autor, vida, caràcter, geni i obra. En altres casos, i com assenyalava Brigitte Díaz (1991), les caselles informatives poden variar una mica i adoptar, per exemple, el següent ordre: orígens familiars, estudis, vida

amorosa, naixement d'una vocació, relacions amb la institució que els acollia, glòria literària o científica, fracassos i mort. Aquestes notícies biogràfiques —que calia estudiar i memoritzar— anaven associades a una lliçó moral que sóferia com a exemple pedagògic. I aquesta mena de catecisme laic, que, com dic, hom aprenia a l'escola, es reforçava en allò que podríem anomenar la memòria ciutadana, ja que molts dels personatges, sobretot els d'àmbit local, han donat nom a carrers i han estat representats en forma de busts o estàtues a les places i altres llocs preferents de les ciutats. Només cal donar un petit tomb per qualsevol ciutat, petita o gran, per topar-se amb el cap guerrer —general, cabdill, conqueridor— a cavall, amb el líder polític dret, i amb el pensador, escriptor o filòsof assegut en una butaca. Avui hi ha formes més *lights* de fixació dels personatges modèlics a la memòria col·lectiva, que poden adoptar les variades formes mediàtiques d'entrevista biogràfica per ràdio, per TV, en els mitjans escrits, etc.

Deia, o més ben dit, escrivia, no fa gaire, que els herois i personatges il·lustres canvien amb les societats i amb els règims. També he comentat com el trànsit de l'Antic Règim a la modernitat va suposar un canvi en profunditat del panteó tradicional. I tot sembla indicar que algun altre canvi profund s'està gestant en els darrers 10 o 12 anys i alguns dels herois de la nostra infància ni tan sols són reconeguts pels nostres fills. Una anècdota en aquesta direcció. Avui, dinant, li he preguntat al meu fill, que està a punt de fer setze anys i al setembre començarà el batxillerat: «Escolta, tu saps qui eren Viriat, pastor lusità, i Agustina d'Aragó?» Els ulls se li han posat rodons com taronges per la sorpresa; de Viriat ha mormolat un «ni folla» i de l'heroïna aragonesa, amb una gran perspicàcia, ha comentat: «una paia, no?» I s'ha quedat tan fresc. En canvi, en el decurs del dinar m'ha explicat amb pèls i senyals la vida de Beckham (a qui sembla que fitxarà el Barça), de Ronaldo (que va tenir el pèssim gust de fitxar pel Reial Madrid i no pel Barça) i de Pep Guardiola (al qual tots els candidats a la presidència del Barça sembla que el «busquinyen» perquè torni...).

L'anècdota i tot el que ens envolta semblen confirmar que els panteons oficials, com diu J. P. Albert (1998), estan en ple procés crepuscular i que els herois militars i nacionals, els sants i els màrtirs amb els quals ens havien massacrat els nostres educadors (sic) han deixat lloc a unes noves figures emergents, integrades primer per astronautes, artistes de cinema, figures de la cançó i futbolistes, i després per ciclistes, tennistes, corredors de motos, o de fórmula 1. En fi, que l'última remesa serien els pocholos, els dinios, les malenas o les yolaberrocals... i així, els mitjans transformen l'antic model del panteó en una mena de *hit parade* (Albert, 1998), cada cop més canviant i fugisser i en el qual els elements clàssics de l'heroïcitat es dessacralitzen, trivialitzen i banalitzen a marxes forçades. Si els herois d'una societat, com pensava Durkheim, no deixen de ser simbolitzacions o representacions col·lectives d'allò que hom pensa, diu i fa, potser en un tipus de societat ultraliberal en què el màxim valor és guanyar diners sense preguntar com, els tipus d'herois que ens pertoqueuen són els personatges de *Gran Hermano*, *Hotel Glam* o *La isla de los famosos*...

En fi, arribats aquí, caldria reflexionar sobre aquella opinió de Daniel Fabre (1998) segons la qual entre els herois pagans, els models cristians de santedat i els herois guerrers de tots els temps, del passat i del present, hi ha com una mena d'aire de família que els lliga precisament perquè han estat proposats com a models a seguir i a imitar.

La producció del discurs autobiogràfic: contextos, enfocaments i disciplines

I. Introducció

Sovint, els científics socials produeixen uns tipus de discursos especialitzats i unidireccionals que obeeixen a les normes i regles hegemòniques de cada disciplina.¹ Per exemple, quan els antropòlegs i sociòlegs, els psicoanalistes i historiadors aborden el tema dels relats de vida i les històries de vida —objecte de la meua petita exposició—, ho fan des d'òptiques específiques, i els resultats són, gairebé sempre, previsibles. Penso, en aquest sentit, que després d'una lectura atenta d'una història de vida, sia d'un sensesostre, d'un emigrant senegalès, d'un camperol murcià, d'una prostituta dominicana o de Xangai, d'un personatge famós —com ara Rivaldo, Figo o Saviola—, d'una mestressa o d'una monja, etc., no és difícil endevinar que qui ha produït o coproduït la narració és un antropòleg, un sociòleg, un periodista, un psicoanalista, un historiador oral o simplement un «negre» pagat perquè l'escrivís.

Si el que estic dient és cert, es podria establir una primera afirmació general segons la qual cada disciplina disposa d'unes tècniques, d'uns mètodes i d'unes estratègies per abordar l'objecte d'estudi, així com d'uns difusos criteris de selecció dels personatges que mereixen —o no— ser biografiats i que, correctament aplicats, permeten preveure, també, uns resultats concrets i identificables. Fins aquí tot és normal. La pregunta, l'interrogant, seria: és necessari que l'antropòleg conegui, o intenti conèixer, els discursos teòrics que produeixen aquestes altres disciplines afins —la sociologia, la psicoanàlisi, el periodisme, la història o la història oral, que ja hem esmentat, però també el que ocorre en l'anomenada *literatura del jo* o en l'àmbit del cinema— o, al contrari, és preferible que es limiti (cosa que tampoc no hem d'excloure) a controlar les eines tècniques, metodològiques i teòriques que li proporciona la seva pròpia disciplina i que, per la proximitat, li són més familiars?

¹ Aquest text ha estat pensat en el si d'un projecte col·lectiu —Banc de Memòria Biogràfica— finançat per l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya de la Generalitat de Catalunya, que jo mateix coordino.

Les respostes a aquest interrogant són variades i els gustos van des de postures molt tancades o fins i tot claustrofòbiques («només les autobiografies realitzades per antropòlegs o antropòlogues tenen el pedigrí disciplinari imprescindible per ser tingudes en compte») fins a altres, molt més obertes, que defensen la pluridisciplinarietat, passant per postures intermèdies, que segurament són les més corrents: sí al coneixement del que fan els altres perquè queda bé, perquè acceptar-ho és políticament correcte, però sense estar disposats a fer l'esforç que suposa l'accés a la seva producció.

En aquests moments de la meua vida professional, estic més que convençut que sí que val la pena dedicar energies a conèixer el que han fet o fan els experts de disciplines afins, i penso que cabussar-se en les lectures, els enfocaments, les aportacions i els aspectes específics generats per aquests experts no sols és legítim sinó útil, perquè permet enriquir i agilitzar el propi punt de vista disciplinari sobre el mètode biogràfic i aprofundir-hi. I a això hi dedicaré la resta de l'escrit. Us proposo, doncs, que viatgem mentalment als primers vint anys del segle xx i que vegem què passava en l'àmbit de les històries de vida en diversos països i en contextos disciplinaris variats (cf. l'esquema general).

II. Antropologia, sociologia i psicoanàlisi

És una opinió comuna dins la literatura especialitzada² considerar que els antecedents del mètode biogràfic cal situar-los a la fi del segle xix i principi del xx als Estats Units. Els primers relats biogràfics es van centrar en alguns dels grans caps indis o en xamans famosos i altres especialistes religiosos indígenes.

Finalitzada la conquesta de l'Oest, les tribus índies havien estat massacrades i confinades a les reserves. Com assenyala Feixa (2000), una de les formes de rentar la mala consciència dels vencedors va ser generar l'interès per les biografies dels pellrogues, els «últims salvatges», encarnats en guerrers carismàtics —com ara Gerónimo, el gran cap apatxe; Sitting Bull, guerrer i xaman sioux; Ant Negre, sioux oglala, també xaman i visionari; Crashing Thunder, el winnebago de Nebraska de qui s'escribí una de les primeres biografies «científiques», a càrrec de Paul Radin (1926), i un text clàssic per excel·lència; Gregorio, the Hand Trembler, endevinaire navaho estudiat pels Leighton (1949), i, encara, altres com ara Crazy Horse, Black Wolf, Cochise, Nen Cochise o Pocahontas, la princesa índia de Virgínia que en el segle xvii es va casar amb un dels colonitzadors blancs.

En general, aquests caps mítics, líders guerrers o homes medicina, en contar la seva vida, recordaven i es recreaven en els gloriosos temps del passat, quan caçaven búfals per les praderies o guerrejaven entre ells, vivint com a «nobles salvatges» en contacte amb la natura i d'acord amb les seves normes tribals. En aquell moment, el Setè de Cavalleria, a les ordres del general Custer de torn, encara no havia fet acte de presència per incendiar els seus campaments i arrabassar-los les terres dels seus avantpassats, com va succeir a Wounded Knee.

Però aquesta visió més o menys romàntica i indubtablement nostàlgica sustentada pel Peabody Museum de la Universitat de Harvard i pels antropòlegs d'aquell temps contrastava

2 Vegeu, entre d'altres, Feixa (2000), De Miguel (1996) i Pujadas (1992).

amb l'altra gran estratègia que poc abans dels anys vint engegaven els representants de l'arxifamosa Escola de Chicago, pioners en tot allò que fa referència al mètode biogràfic.

A la fi del segle XIX i principi del XX, Chicago passava per un procés d'expansió demogràfica i econòmica absolutament espectacular. En menys de cinquanta anys, la ciutat havia deixat de ser un llogaret d'uns pocs centenars d'individus (1830) per convertir-se en una complexa població de dos milions d'habitants i en la segona ciutat més poblada dels Estats Units. El creixement econòmic i industrial, a més de propiciar la formació d'algunes de les grans fortunes —com la dels Rockefeller—, va atreure onades d'immigrants, que s'amuntegaven en els nous guetos urbans —com Greektown, òbviament dels grecs; la Petita Sicília, dels italians, o Chinatown, on residien xinesos, japonesos i altres orientals. Chicago es convertia en una ciutat violenta —no en va aquesta és l'època d'Al Capone i els Intocables d'Eliot Ness, de les màfies i del crim organitzat—, però també adquiria la patina de ciutat liberal, contradictòria i en estat de permanent ebullició intel·lectual. A aquesta complexa vida ciutadana s'hi sumava la Universitat de Chicago, que fou creada sota la protecció de John Rockefeller i que va apostar, des dels seus inicis, per un professorat jove i amb marxa. El Departament de Sociologia, fundat i dirigit per William I. Thomas i Robert Park, va convertir el mateix escenari urbà en laboratori de les seves investigacions empíriques. I la famosa frase que segons sembla Park va dirigir als seus alumnes i deixebles, «Aixequin-se dels seus seients i investiguin», aviat va cristal·litzar en el *leitmotiv* programàtic que aquests van desenvolupar, i que va fer-los especialitzar en temes de marginació urbana —immigrants, delinqüents, *hobos* i nòmades urbans, prostitutes, etc.

Totes aquestes investigacions incorporaven els relats de vida i altres documents personals com a elements fonamentals de la mateixa investigació. La primera i la més citada, ja que es considera que inaugura el mètode biogràfic en sociologia, és *The Polish Peasant in Europe and America (1918–1920)*, de W. I. Thomas i F. Znaniecki, que, com és sabut, incorpora la història de vida de Wladek Wisniewski, un jove camperol polonès, gandul i faldiller, escrita per ell mateix a canvi d'uns pocs dòlars. Si, en l'actualitat, la llarga introducció que precedeix *The Polish Peasant* és soporífera —o, almenys, a mi m'ho ha semblat—, en canvi, *The Hobo. The Sociology of the Homeless Man*, la famosa enquesta d'etnografia urbana publicada el 1923 per Nels Anderson, és molt més atractiva. Anderson, que abans d'estudiant de sociologia havia estat ell mateix un *hobo*, dissenya un retrat precís d'aquests treballadors *sui generis*, a cavall sempre d'ocupacions estacionals i de l'atur, nòmades urbans, vagabunds i persones sense sostre que es buscaven la vida per *Hobohemia*, el vast món o submón de carrers, barracons, restaurants barats, pensions i prostíbuls que havia proliferat en el cor del nus ferroviari de Chicago. L'ambient de les estacions, les vies i els ferrocarrils era el lloc favorit dels *hobos*, sempre disposats a muntar, com a polissons, en qualsevol tren de mercaderies per iniciar un nou trajecte de la seva vida errabunda.

Clifford Shaw, per la seva banda, va escriure una trilogia sobre la delinqüència juvenil. A *The Jack-Roller. A Delinquent Boy's Own Story (1930)*, Stanley és el jove protagonista que escriu, a instàncies de Shaw, la seva pròpia carrera de delinqüent, que va consistir a viure robant a altres sensesostre, vagabunds i desgraciats com ell quan aquests dormien o estaven borratxos. Sidney, més conegut com a *moron* («idiota», en la connotació de degenerat), és el protagonista del segon estudi de cas, una altra història de vida no precisament exemplar contada per Shaw a

The Natural History of a Delinquent Career (1931). No conec de primera mà l'últim volum de la trilogia, titulat *Brothers in Crime* (1936).

En qualsevol cas, Shaw mostra el paper fonamental de famílies desestructurades i d'ambients d'extrema pobresa i marginalitat en l'arrencada dels itineraris vitals dels seus protagonistes. Una cosa molt semblant es deixa traslluir, també, en el llibre de P. G. Cressey (1932) *The Taxi-Dance Hall. A Sociological Study in Commercialized Recreation and City Life*, en el qual es recullen relats de vida paral·lels de noies de lloguer, les *taxi-dancers*, que ballaven per uns quants centaús i que, amb unes pitrades o unes frases i mirades lascives, pal·liaven les tristeses de tants homes solitaris, entre els quals abundaven orientals i negres, i també vells o joves amb diversos graus de disminució física, psíquica, moral o social. Sovint, les *taxi-dancers*, tant les que ho eren per necessitat com les que ho eren per afició —com ara Belle de Jour—, acabaven, segons Cressey, en la prostitució pura i dura.

Fins aquí l'Escola de Chicago.³ El que m'interessa ressaltar ara és que, en aquesta mateixa època, o fins i tot abans, durant la qual els antropòlegs s'interessaven pels relats de vida del món salvatge i primitiu —encarnat pels indígenes nord-americans— i els sociòlegs, de manera semblant, duïen a terme l'estudi dels diversos itineraris que condueixen a la marginació urbana, s'estava gestant un altre gran focus de producció del discurs autobiogràfic: el psicoanalític, i ara en la vella Europa.

En efecte, ja a *Estudios sobre la histeria* (1893–1895), llibre escrit per Sigmund Freud i Josef Breuer, s'aborden els historials clínics de cinc pacients histèriques. El primer historial —referent a la senyoreta Anna O., de 21 anys— fou aportat per Breuer i Freud, i els quatre restants —referents a Emmy von N., de 40 anys; Lucy R., de 30; Katharina, i la senyoreta Elisabeth von R.—, per Freud. Gairebé totes van ser tractades també amb suggestió hipnòtica, però el que aquí cal destacar és l'interès del fundador de la psicoanàlisi per les biografies dels seus pacients des dels inicis del mètode, tenint en compte el vincle existent entre les vivències personals del malalt i el sentit i significat individualitzat dels símptomes.

El 1905 Freud publica, amb el títol de *Fragmento de anàlisis de un caso de histeria*, el famós cas de Dora, una jove histèrica carregada de símptomes patològics, problemes i traumes familiars mal resolts, desitjos i fantasies insatisfetes, que afloren a través del mètode psicoanalític, el qual li permetrà viure d'una manera més satisfactòria. Al cap de poc temps, Freud publicava altres casos, com ara el del petit Hans —un nen de cinc anys que sentia odi i amor pels cavalls, que identificava amb el seu pare—, el de l'Home de les Rates —un militar amb una neurosi obsessiva important— o el de Schreber, titulat *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente* (1911). De totes maneres, «el meu» cas preferit és el de l'Home dels Llops, un aristòcrata rus pacient de Freud a Viena que molt després del seu tractament va escriure les seves memòries amb el títol d'*El Hombre de los Lobos por el Hombre de los Lobos* (1983).

Des que vaig llegir aquestes memòries, redactades als 83 anys, i vaig rellegir el text de Freud sobre el cas —*Historia de una neurosis infantil* (1918)—, la meua simpatia per l'Home dels Llops va quedar fermament assentada, per la qual cosa se'm permetrà que em demori una mica més en la seva exposició.

³ Per a un bon tractament de l'Escola de Chicago, podeu veure Peneff (1990) i Pujadas (1992). Curiosament, l'únic text que ha estat traduït a l'espanyol és el de Sutherland (1988): *Ladrones profesionales*.

El protagonista pertanyia a una rànica família no exempta de problemes psicopatològics importants: un pare maníac depressiu sever, que sembla que es va suïcidar; una mare afligida de malalties psicosomàtiques inexistents, i una germana «precozmente inteligente y perversa» (Freud, 1972: 183),⁴ que, amb una incipient *dementia praecox*, també va optar pel suïcidi i va enverinar-se als vint anys.

Entre els ascendents i col·laterals de l'aristocràtica estirp, el panorama no millorava gaire, ja que se sospitava que l'àvia materna també s'havia suïcidat; d'altra banda, el marit d'aquesta àvia és comparat al pare dels germans Karamàzov, i el fill menor d'ambdós —l'adorat oncle Pere de l'Home dels Llops— patia una greu neurosi obsessiva a causa de la qual va acabar defugint la presència humana a canvi de conviure amb animals —vaques, porcs, cavalls, etc.—, que deambulaven lliurement per la seva mansió amb les conseqüències que el lector pot imaginar.

En aquest brou de cultiu familiar i ambiental, s'hi va gestar l'estructura profunda del subjecte psíquic i, en el llarg historial clínic descrit per Freud, s'hi encadenen els múltiples aspectes dels seus records conscients o inconscients —la sexualitat infantil, els jocs eròtics, les escenes de seducció protagonitzades per la seva germana i una noieta pagesa, els seus temors a la castració, les seves obsessions religioses, els seus somnis d'angoixa, etc. Tot això conformava les seves fòbies i la seva neurosi obsessiva.

De l'abundant material que Freud presenta i analitza, en destaquen alguns temes o escenes rellevants, com per exemple el dibuix d'un llop que està dret, il·lustració d'un conte infantil, com ara el de *La Caputxeta Vermella* o *El llop i els set cabridets*, amb el qual la seva germana el turmentava i alimentava els seus terrors infantils. El protagonista de la història escriu respecte a això: «Una vez me dijo [es refiere a la seva germana] que iba a mostrarme una linda figura de una niña bonita. Yo estaba ansioso por verla, pero Ana la cubría con un trozo de papel. Cuando por fin retiró el papel, en vez de una niña bonita vi un lobo parado sobre las patas traseras y con las fauces abiertas, pronto a devorarse a Caperucita Roja. Empecé a chillar [...]» (*El Hombre de los Lobos por el Hombre de los Lobos*, 1983: 21). A més a més, la seva zoofòbia contra els llops es va reforçar amb un somni d'angoixa que Freud, reproduint les paraules del pacient, relata de la forma següent: «He soñado que es de noche y estoy en mi cama [...]. De repente, la ventana se abre sola y veo con gran terror que sobre el nogal grande frente a la ventana están sentados unos cuantos lobos blancos. Eran seis o siete. Los lobos eran totalmente blancos y parecían más bien como unos zorros o perros ovejeros. [...] Presa de gran angustia, evidentemente de ser devorado por los lobos, rompo a gritar y despierto» (Freud, 1999, vol. XVII: 29).

Les dues escenes que acabo de transcriure i que finalitzen amb els crits d'angoixa de qui aleshores era el Nen dels Llops són associades per ell mateix i per Freud amb un altre record infantil d'importància seminal en la teoria psicoanalítica, com és l'«escena primordial». Vegem què va passar. Era una tarda d'estiu, feia calor i Sergei, d'un anyet i mig, estava afligit de malària a l'habitació dels seus pares. Quan aquests van acabar de menjar, van anar a comprovar la temperatura del petit i es van ajaure, mig nus, per fer la migdiada. Però la seva pròpia temperatura va augmentar ràpidament, van començar a enjogassar-se i, de sobte, el petit Sergei va poder visualitzar un *coitus a tergo* o *more ferarum* (és a dir, com els llops, les guineus o els gossos

4 Aquesta és la versió de López-Ballesteros publicada per Alianza (*Sexualidad infantil y neurosis*. 1972, p. 183). En l'edició de James Strachey, publicada per Amorrortu, s'hi tradueix: «Le precede una hermana dos años mayor, vivaracha, inteligente y prematuramente díscola» (*Obras completas*, vol. XVII, p. 14).

ovellers) entre els seus pares, que, ja fos per la febre, el desig o la temperatura de l'*hic et nunc*, es va repetir tres vegades.

Resumint, el llop que estava dret del dibuix i que el pobre trobava fins i tot a la sopa gràcies a la mala pècora de la seva germana, el seu propi somni d'angoixa en què uns llops blancs i escuats el miraven fixament des de la noguera que hi havia al davant de la seva habitació, i el triple clau primordial dels seus pares, que amb posterioritat ell mateix va reviure en somnis i fantasies diürnes, són metàfores del profund malestar psíquic que el va convertir en carn de canó de metges, neuròlegs, psiquiatres —alguns de tan famosos com Kraepelin— i assidu de balnearis, sanatoris, hospitals, manicomis i clíniques de tota mena de Rússia, França i Alemanya, fins que va fer cap a Viena i es va psicoanalitzar amb Freud. El testimoni de la seva anàlisi el va escriure en un preciós text titulat «Mis recuerdos de Sigmund Freud» (1983), en el qual l'Home dels Llops rememora les seves impressions personals sobre el gran terapeuta i teòric que va ser el fundador de la psicoanàlisi.

III. Història, literatura del jo i cinema

Fins aquí una síntesi ràpida de tres grans enfocaments que pot adoptar el mètode biogràfic: l'antropològic, el sociològic i el psicoanalític. És evident que tractar de forma sistemàtica sobre els aspectes comuns o diferents entre les tres disciplines citades podria constituir un petit filó analític perfectament explotable. De totes maneres, potser és preferible intentar completar el panorama amb les altres tres modalitats de producció del discurs autobiogràfic que apareixen en l'esquema general i que són: la històrica, amb una derivació fonamental representada per la història oral; l'enfocament, que cristal·litza en el que s'ha anomenat *literatura del jo*, i el cinema, en últim lloc. Totes tres constitueixen, segons el meu parer, uns focus poderosíssims en la creació d'imatges, de personatges, de models, d'esquemes i de narratives autobiogràfiques.

Per motius de temps i espai no puc tractar aquestes tres modalitats amb la relativa tranquil·litat que m'he permès en la primera part d'aquesta exposició; per això utilitzaré aquí una tècnica més impressionista que consistirà a destacar alguns grans trets dels tres enfocaments, prescindint d'esquemes cronològics, acadèmics o escolàstics. Una anècdota pot servir per iniciar el camí: suposem que estic interessat a adquirir la història de vida del cap indi Gerónimo (S. M. Barrett, ed., 1975, *Gerónimo. Historia de su vida*. Barcelona: Grijalbo); *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana*, d'Oscar Lewis (Mèxic, Mortiz, 1971, desena edició); qualsevol obra de les esmentades, en l'epígraf II, de l'Escola de Chicago, i, per acabar, *El Hombre de los Lobos por el Hombre de los Lobos*, editat per Muriel Gardiner (1983, Buenos Aires: Nueva Visión. Col·lecció: Los casos de Sigmund Freud). Entro en tres de les grans llibreries de les quals soc client habitual⁵ i busco pel meu compte, sense èxit. Passem a la recerca per ordinador. En dues de les tres llibreries no tenen absolutament res del que busco i els comentaris són: «Uf! No m'havies dit que això de l'indi —Gerónimo— era del 75! Impossible!». Pel que fa al llibre de Jesús Sánchez i els seus fills, resulta que l'edició és mexicana —la qual cosa és òbvia— i les responsables dels ordinadors es queixen que per aquelles latituds no serveixen les comandes o les serveixen malament... Resumint, que, amb l'excepció d'un exemplar del llibre de l'Home

⁵ La Central i La Casa del Llibre, a Barcelona, i La Capona, a Tarragona.

dels Llops, que no apareixia a la pantalla, però sí a l'estanteria d'una de les tres llibreries, la resta del material no hi era, segons els encarregats, perquè es tracta de textos antics (exhaurits, no reeditats, descatalogats), minoritaris, excessivament especialitzats i marginals, i que mantenir uns «morts» semblants en estoc no té gaire sentit perquè no seria rendible.

En canvi, tot passejant, atent, per aquestes llibreries, que em són familiars, topo amb estants plens de llibres i de col·leccions especialitzades sobre personatges històrics que oscil·len des de la monografia històrica escrita per un historiador professional fins a inenarrables novel·les sobre figures del passat, passant per textos d'història novel·lada. Els antics *best-sellers* com ara *Jo, Claudi*, de R. Graves, o *Memòries d'Adrià*, de Marguerite Yourcenar, s'han desbordat cap als Alexandre, Buda, Genguis Kan, Àtila o Gandhi, incloent-hi personatges molt més pròxims, com és el cas de l'última novel·la històrica que he llegit, i de què he gaudit, i que es titula *Anjub. Confessions d'un bandoler* (2000). Ignoro, no obstant això, si aquest bandoler de les Terres de l'Ebre va existir o és una ficció imaginada per Andreu Carranza, autor del llibre.

En el recorregut per les llibreries no és difícil constatar que en llocs privilegiats s'exhibeixen llibres com ara:⁶ *De tots colors. Memòries*, també en versió espanyola, del catedràtic i economista Fabià Estapé i del qual ja s'han fet deu reimpressions; *Yo soy el Diego*, la vida del crac Diego Armando Maradona, contada a D. Arcucci i E. Cherquis; *Vivir es un placer*, les memòries de Sarita Montiel, que quan jo les vaig comprar ja se n'havien venut més de 60.000 exemplars i havien arribat a la setena edició; *Hasta la libertad*, de Juan José Moreno Cuenca, «el Vaquilla», delinqüent famós; *La cruda y tierna verdad. Memorias no autorizadas*, de l'aristòcrata i escriptor Vilallonga, a la coberta del qual s'hi especifica que es tracta d'«El testimonio más verídico, escandaloso y divertido de una sociedad y una época»; *Llongueras tal cual. Anécdotas y recuerdos de una vida*, del famós perruquer i home de negocis. Si continuo mirant, ara a l'estanteria de la meua biblioteca, veig, al costat dels que ja he esmentat, també el jutge Garzón, *El hombre que veía amanecer*, de Pilar Urbano, amb més de 300.000 exemplars venuts i tretze edicions; el cantant Alejandro Sanz, *Alejandro Sanz. Por derecho*, de Juan Carlos de Laiglesia; el torero Curro Romero, *Curro Romero, la esencia*, d'Antonio Burgos; el futbolista Rivaldo, *Rivaldo. Memorias. La victoria sobre el destino*, escrites per D. Espinar; el cantautor Joaquín Sabina, *Joaquín Sabina. Perdonen la tristeza*, de Javier Menéndez Flores, del qual, amb més de 79.000 llibres venuts, ja se n'han fet deu edicions...

Tots els títols esmentats i altres centenars de textos semblants integren l'anomenada *literatura del jo* (Caballé, 1995) —també coneguda com a *memorialística*, *en primera persona*, *autobiogràfica*, etc.—, que inclou autobiografies, llibres de memòries, de records, diaris, diaris íntims, dietaris, epistolaris, biografies, etc.

Aquests textos formen part d'un gènere d'èxit del qual les llibreries estan plenes a vessar. Els autors d'aquests textos —escriptors professionals, científics, polítics, artistes diversos, esportistes i altres «grans» homes o dones que han triomfat—, conscients de la seva excepcionalitat, escriuen o fan que algú escrigui sobre ells per reforçar una imatge pública específica, per autojustificar-se, per guanyar uns diners, pel pur i simple narcisisme de deixar constància del seu pas pel món, o per tots aquests motius junts, o fins i tot altres. En qualsevol cas, la

⁶ Tots els llibres citats a continuació han estat publicats el 2000 o el 2001. Per no allargar excessivament la bibliografia, he optat per no incloure'ls-hi.

llegenda, l'èpica i la mitologia laica contemporànies que alimenten l'imaginari col·lectiu de les nostres societats sovint es nodreixen d'aquests personatges, les vides dels quals són paradigmes de l'èxit personal i social, tot i que de vegades fugaç, de la societat de consum que els ha enaltit.

He dedicat l'epígraf II a parlar d'indis, de marginats i de neuròtics, seguint els tres grans enfocaments de l'antropologia, la sociologia i la psicoanàlisi, respectivament. Hi he d'afegir, ara, que la imatge majoritària que el ciutadà mitjà occidental té d'aquestes tres categories d'éssers no és deguda en absolut a les grans monografies que els van ser dedicades en els anys vint —i també abans i després—, sinó que procedeix d'altres fonts molt més difuses entre les quals el cinema representa un paper rellevant. En efecte, si a algú li sonen els noms de Cochise, Gerónimo o Sitting Bull, per tornar a exemples ja esmentats, no és perquè n'hagi llegit res especialitzat, sinó perquè ha vist, al cinema, a la televisió o en vídeo, *Fort Apache* (1948), de John Ford, o *Fletxa trencada* (1950), de Delmer Daves, protagonitzades per Cochise, l'apatxe; pel que fa a Gerónimo, el trobem, interpretat per un jove Burt Lancaster, en la magnífica pel·lícula de Robert Aldrich *Apatxe* (1954), i el cap pellroja Sitting Bull, a *La gran matança sioux* (1965)...

Fins fa molt pocs anys, la imatge més difosa dels indis —amb l'excepció d'algunes pel·lícules gairebé de *cinéma-vérité*, com ara *Un home anomenat Cavall*, *Petit gran home* o *Ballant amb llops*— obeeïa a un plantejament d'un maniqueisme ferotge, en què els indis eren sempre els dolents de la pel·lícula, aquells que, per pur vici i malícia innates, pretenien entrebancar l'avanç del gloriós Setè de Cavalleria, que, com sabem, comandava el no menys gloriós Custer —l'Errol Flynn de *Van morir amb les botes posades* a Little Big Horn—, i que en el meu imaginari personal s'identifica amb un John Wayne antipàtic, fanfarró i perdonavides, la principal missió del qual sembla que només sigui netejar les vastes praderies americanes dels seus habitants originaris, els cruels i salvatges pellroges...

I què n'hauríem de dir, del món de la delinqüència, la marginació i la prostitució, que, com hem vist, constituïa l'objecte d'estudi nuclear dels sociòlegs de l'Escola de Chicago? És evident que les obres de Shaw sobre la delinqüència, d'Anderson sobre els *hobos* i de Cressey sobre les *taxi-dancers* són absolutament minoritàries, però qui més qui menys ha tingut a les seves mans novel·la negra nord-americana, o ha vist —al cinema, a la televisió o en vídeo— pel·lícules (o sèries) sobre Al Capone i Eliot Ness, Lucky Luciano, John Dillinger, Baby Face Nelson, Bonnie i Clyde, i posteriorment les successives parts d'*El padri*.

En les bones novel·les, *thrillers* i sèries, s'hi retraten, sovint amb una precisió gairebé etnogràfica, els baixos fons de Chicago (i altres ciutats semblants), en els quals es movien els brivalls, els delinqüents, els membres dels *gangs*, els *jack-rollers*, els sensesostre, els alcohòlics crònics i els *hobos*, les prostitutes i les *taxi-dancers* que els deixebles de Park havien estudiat seguint el seu peremptori consell. Penso que no és exagerat afirmar, en aquest mateix sentit, que la sordidesa que es reflecteix en la pel·lícula de Sidney Pollack *Danzad, danzad, malditos* (1969), ambientada en plena Gran Depressió, no té res a envejar a la mateixa sordidesa que es desprèn de la monografia de Cressey, tantes vegades citada, *The Taxi-Dance Hall*.

I ja per anar finalitzant, voldria dir únicament unes paraules sobre la imatge del neuròtic o sobre la imatge encara més impactant del boig, del psicòtic. Tampoc aquesta no arriba al gran públic a través dels textos de neuròtics o psicòtics, com són *El Hombre de los Lobos* o les memòries del president Schreber (1986), ambdós analitzats per Freud o per la llarga tradició

psicoanalítica inaugurada per ell, sinó a través de successos dramàtics o tràgics —l'individu que es «torna boig» i dispara el seu rifle automàtic contra uns nens que surten del col·legi— o a través del cinema. Recordem⁷ alguns títols de pel·lícules famoses sobre psicosis: *Él* (1952), de Buñuel; *Van Gogh, la passió de viure* (1956), de Minnelli; *Psicosis* (1960), de Hitchcock; *Repulsió* (1965), de Polanski; *Luis II de Baviera, el rey loco* (1973), de Visconti; *Aguirre o la còlera de Déu* (1972), de Herzog, o *Algú va volar sobre el niu del cucut* (1975) i *El resplandor* (1980), de Forman i Kubrick, respectivament, protagonitzades pel «boig» Jack Nicholson.

A manera de breu conclusió

Em preguntava en el principi d'aquest escrit si val la pena que el professional de l'antropologia dediqui energies i esforços a conèixer el que fan i el que han fet les disciplines afins, a més de la pròpia. És evident que, si pensés que no val la pena, no m'hauria pres la molèstia d'escriure el que estic escrivint. Però per què val la pena?, podríem preguntar-nos novament.

Dels diversos motius que em ballen pel cap per contestar afirmativament, en recalcaria dos: el primer es refereix a la necessitat peremptòria —almenys jo la sento així— d'obrir un vedat molt tancat en el qual s'ha gestat el mètode biogràfic en antropologia (i potser també en sociologia) a altres aires, àmbits i disciplines, afins o diverses. En segon lloc, crec que hauríem de ser capaços de conjugar, encara que s'hagi repetit massa, els èmfasis dels antropòlegs en la cultura, dels sociòlegs en la societat, dels psicoanalistes en l'inconscient, dels historiadors en els contextos històrics, i, en fi, aprendre de la capacitat que té la literatura del jo o el cinema per divulgar imatges i models.

Es tracta, en definitiva, de ser conscients de la complexitat de formes, mirades i enfocaments que pot adoptar el mètode biogràfic, complexitat que respon al sempre difícil i enigmàtic objecte d'estudi que hi ha en la seva base: aquells homes i dones a qui convencionalment anomenem *informadors* i que, gairebé sempre a canvi de res, tenen la gentilesa de contar-nos les seves vides i les seves històries.

⁷ Inés Tomás, psicoanalista que coordina un excel·lent cinefòrum sobre cinema i psicoanàlisi, em va passar una àmplia llista de pel·lícules sobre psicosis i em va fer encertats suggeriments sobre el text, que va llegir detingudament. En la confecció de l'esquema general m'hi van ajudar Pedro Nogales, responsable de l'Aula de Cinema de la Universitat Rovira i Virgili, i Marta Claret. A tots i a totes, el meu agraïment més sincer.

Bibliografia

- ANDERSON, Nels (1993): *Li Hobo: Sociologie du sans-abri*. París: Nathan.
- BALLÓ, Jordi; PÉREZ, Xavier (1995): *La llavor immortal: els arguments universals en el cinema*. Barcelona: Empúries.
- BARRETT, S.M. (ed.) (1975): *Gerónimo: historia de su vida*. Barcelona: Grijalbo.
- BAUMEYER, Franz [et alii] (1972): *El caso Schreber*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Los casos de Sigmund Freud; 2)
- BREUER, J.; FREUD, S. (1999): *Estudios sobre la histeria*. Buenos Aires: Amorrortu. (Obras completas: Sigmund Freud; 2)
- BRUMBLE, David (1993): *Les autobiographies d'Indiens d'Amérique*. París: PUF.
- CABALLÉ, Anna (1995): *Narcisos de tinta: ensayo sobre la literatura autobiográfica en lengua castellana (siglo XIX y XX)*. Màlaga: Megazul.
- CAPARRÓS TUMORET, J.M. (1998): «Filmografia y bibliografía básicas». *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 19, p. 47–60.
- CRESSEY, Paul G. (1969): *The Taxi-Dance Hall: a Sociological Study in Commercialized Recreation and City Life*. Monclair (Nova Jersey): Patterson Smith.
- DUBANT, Bernard (1996): *Sitting Bull, Toro Sentado «El último indio»*. Ciutat de Mallorca: José J. de Olañeta.
- FEIXA, Carles (2000): «La imaginació autobiogràfica». *L'Avenç*, núm. 252, p. 16–27.
- FREUD, Sigmund (1998): *Análisis de la fobia de un niño de cinco años. A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el «Hombre de las Ratas»)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Obras completas: Sigmund Freud; 10)
- (1998): «Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber)». Dins: FREUD, S. *Sobre un caso de paranoia descrito biográficamente: y otras obras. Trabajos sobre técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu. (Obras completas: Sigmund Freud; 12)
- (1999): «De la historia de una neurosis infantil (el *Hombre de los Lobos*)». Dins: FREUD, S. *De la historia de una neurosis infantil: y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu. (Obras completas: Sigmund Freud; 17)
- (2000): «Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)». Dins: FREUD, S. *Fragmentos de análisis de un caso de histeria: y otros casos. Tres ensayos de teoría sexual*. Buenos Aires: Amorrortu. (Obras completas: Sigmund Freud; 7)
- GARNETT, David (1995): *Pocahontas: la Princesse indienne*. París: Editions du Rocher.
- HOMBRE DE LOS LOBOS (1983): «Las memorias del Hombre de los Lobos». Dins: FREUD, S. *El Hombre de los Lobos*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 15–156. (Los casos de Sigmund Freud; 1)
- (1983): «Mis recuerdos de Sigmund Freud». Dins: FREUD, S. *El Hombre de los Lobos*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 159–177. (Los casos de Sigmund Freud; 1)
- LEIGHTON, Alexander A.; LEIGHTON, Dorothea C. (1949): *Gregorio, the Hand-Trembler: a psychobiological personality study of a Navaho Indian*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology; 40. Reports of the Ramah project; 1.
- LEWIS, Oscar (1971): *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana*. Mèxic: Moritz. [10a ed.]

- MIGUEL, Jesús M. de (1996): *Auto/biografías*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. (Cuadernos Metodológicos; 17)
- NEIHARDT, John G. (1998): *Alce Negro habla*. Ciutat de Mallorca: José J. de Olañeta. (Hesperus: Série Mayor; 21)
- PENEFF, Jean (1990): *La méthode biographique: de l'École de Chicago à l'histoire orale*. París: Armand Colin. (Collection U. Sociologie)
- PUJADAS MUÑOZ, Juan José (1992): *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. (Cuadernos Metodológicos; 5)
- RADIN, Paul (ed.) (1926): *Crashing Thunder: the autobiography of an American Indian*. Nova York: Appleton & Company.
- SCHREBER, Daniel Paul (1986): *Memorias de un neurópata: (legado de un enfermo de los nervios)*. Barcelona: Argot.
- SHAW, Clifford R. (1936): *Brothers in crime*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1966): *The Jack-Roller: a delinquent boy's own story*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- (1968): *The natural history of a delinquent career*. Nova York: Greenwood Press.
- STEWART, Julian H. (1934): «Two Paiute autobiographies». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 33, núm. 5, p. 423–438.
- SUTHERLAND, Edwin H. (1988): *Ladrones profesionales: texto elaborado a partir de la narración de Chic Conwell, un profesional del robo*. Madrid: La Piqueta.
- THOMAS, W.I.; ZNANIECKI, Florian (1998): *Le paysan polonais en Europe et en Amérique: récit de vie d'un migrant*. París: Nathan.

Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític

Inicialment, m'havia plantejat aquest article com una reflexió general sobre el paper dels fundadors religiosos i la percepció més o menys espontània que en tenen els seus seguidors. La mostra de fundadors que havia de treballar em venia donada per les vuit institucions que han estat presentades en el número 8 d'aquest dossier i que, recordem-ho, són: l'orde benedictí, el Cister, la Fe bahá'í, els Testimonis de Jehovà, Brahma Kumaris, Hare Krixna, l'Opus Dei i Gnosi. I havia pensat dividir l'article en dues grans parts: en una primera efectuar una aproximació comparada a les vuit biografies dels fundadors de les institucions i grups esmentats, mentre que dedicaria la segona a esbrinar el caràcter paradigmàtic i exemplar que aquests líders religiosos acostumen a tenir per als seus seguidors i adeptes. També pensava que la combinació d'aquestes dues aproximacions em donaria la clau per analitzar la temàtica del carisma, que segons C. Lindholm és fonamentalment una relació, «una fusión del yo interior del líder y del seguidor» (1992:22). Però l'escrit quedava extraordinàriament llarg i, per motius pràctics, vaig haver de simplificar el plantejament inicial i concentrar-me només en la primera part. El resultat, doncs, ha restat limitat a una senzilla presentació comparada de les biografies dels fundadors dels grups que integren la mostra. Els personatges que tindrè en compte són els següents: Benet de Núrsia (s. v-vi), fundador dels benedictins; Bernat de Claravall (1090-1153), impulsor i reformador, més que no pas fundador, de l'orde del Cister; Husayn-Alí (1817-1892), més conegut com Bahá'u'lláh —literalment, «la Glòria de Déu»—, fundador de la Fe bahá'í; Charles Taze Russell (1852-1916), creador dels Estudiants de la Bíblia, després anomenats Testimonis de Jehovà; Dada Lekhraj (1876-1969), també anomenat Prajapati Brahma o més afectuosament Brahma Baba, fundador de Brahma Kumaris; Abhay Charan De (1896-1977), més conegut com Prabhupada —literalment, «el gran sant entre els sants»—, organitzador i creador de l'Associació Internacional per a la Consciència de Krixna (ISKCON); José María Escrivá Albás (1902-1975), que també es va canviar el nom pel de monsenyor Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador i *padre* de l'Opus Dei, i, finalment, Víctor Manuel Gómez Rodríguez (1917-1977), més conegut com a Venerable Mestre Samael Aun Weor, líder i fundador de Gnosi.

Abans de continuar, permeteu-me unes ratlles sobre els personatges esmentats per indicar les fonts d'informació que he emprat en cada cas. Per tractar Benet de Núrsia, m'he servit de la font coneguda més antiga: el llibre segon dels *Diàlegs* (1989) de sant Gregori el Gran, titulat *Vida i miracles del venerable Abat Benet*, així com de la versió més resumida que apareix a la *Llegenda daurada* (1982), de Santiago de Voragine (cap. XLIX). També la font de Voragine ha resultat important per al tractament del segon personatge de la mostra: Bernat de Claravall. Però, per completar informacions i compensar el caràcter ingenu del capítol CXX, dedicat al sant, he emprat el llibre de Jean Leclercq *San Bernardo, monje y profeta* (1990), un dels darrers que hom ha publicat en castellà sobre aquest líder religiós del segle XII. I del segle XII, passem al XIX, en el qual van néixer quatre personatges més de la mostra. El persa Husayn-Alí és el primer. La font d'informació bàsica ha estat el llibret intítulat *Bahá'u'lláh* (1992), publicat per l'Assemblea Espiritual Nacional dels Bahá'ís d'Espanya amb motiu del centenari de la seva mort.¹ I de l'Iran passem als EUA, on Charles Taze Russell va fundar els Testimonis de Jehovà. Una biografia detallada de Russell fou publicada en un dels anuaris del grup. Concretament, a l'Anuari de 1975, dedicat a historiar el moviment dels Testimonis als Estats Units d'Amèrica, hi figura la història personal del fundador.² L'únic personatge de la mostra sobre el qual no havia trobat pràcticament res escrit és Dada Lekhray, inspirador de Brahma Kumaris. Per omplir el buit informatiu vaig demanar una entrevista a la coordinadora nacional dels Brahma Kumaris espanyols i aquesta em va atendre amablement en el seu despatx de Barcelona. Així doncs, els materials, en aquest cas, són bàsicament el resultat de la transcripció de l'entrevista.³ Abhay Charan De compta amb una biografia oficial titulada *Prabhupada*, llibre que porta per subtítol *Construyó una casa en la que puede vivir el mundo entero* (1986) i que fou escrit per un dels primers devots americans del fundador de Hare Krixna, Satsvarupa Dasa Goswami, antic periodista i secretari personal de Prabhupada.⁴ El següent personatge de la mostra, nascut ja en el segle XX, és monsenyor Escrivá de Balaguer, sobre el qual hi ha diferents biografies més o menys oficials. Aquí n'he emprat dues: la de Salvador Bernal, que porta per títol *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Apuntes sobre la vida del Fundador del Opus Dei*, i publicada l'any 1976, i la d'Andrés Vázquez de Prada (1983): *El Fundador del Opus Dei. Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975)*. Ambdós autors són membres actius de l'Obra.⁵ Finalment, Óscar Uzcátegui (1990) ha escrit la biografia —una biografia èpica i mítica sense pal·liatius— sobre Víctor

1 Un dels membres de l'equip, Joan Manel Garcia, va assistir recentment a una conferència pública sobre Bahá'u'lláh, celebrada al Casal del Metge de Barcelona. La transcripció de la cinta mostra unes semblances més que evidents amb el llibret —*Bahá'u'lláh* (1992)— que he emprat com a font principal. També resulta útil el llibre d'Annamarie Honnold (1986) *Relatos de la vida de Abdul Bahá*, sobre el fill i successor de Bahá'u'lláh.

2 Agraïco a Luis José González que m'hagi indicat i passat còpia d'aquesta font.

3 Agraïco a Míriam Subirana, de Brahma Kumaris, l'entrevista que em va concedir el 23 d'agost de 1993.

4 El pròleg de Michael Grant —Mukunda Dasa— al llibre titulat *La ciencia de la autorealización* (1980), que aplega un conjunt d'entrevistes, conferències i articles de Prabhupada, és útil, sobretot pel que fa a l'època americana del guru. També completa la informació el llibret titulat *Preguntas perfectas, respuestas perfectas. Conversaciones entre Su Divina Gracia A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada y Bob Cohen voluntario de la Peace Corps en la India* (1991).

5 N'hi ha d'altres que també haurien servit. Penso, per exemple, en el llibre de Peter Bergler *Opus Dei. Vida y obra del fundador José María Escrivá de Balaguer* (1988), o bé *Huellas en la nieve. Biografía ilustrada de Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei* (1987), de Dennis M. Helming, o el d'Ana Sastre (1989) *Tiempo de caminar. Semblanza de Monseñor Escrivá de Balaguer*. Si vaig seleccionar els llibres de Bernal i de Vázquez de Prada va ser, senzillament, perquè els vaig llegir primer.

Manuel Gómez Rodríguez, fundador de Gnosi, amb el títol de *Samael Aun Weor. El hombre absoluto*. Uzcátegui, deixeble fidel del Mestre, fou, durant anys, el seu secretari personal.⁶

Com es pot observar, en tots els casos m'he orientat a tractar fonts plenament oficials i així, amb l'excepció dels dos primers casos de la mostra —sant Benet i sant Bernat—, que ja formen part de la història de l'Església en general, en tots els altres casos, les edicions a què m'he referit en les ratlles anteriors pertanyen sempre a la institució religiosa fundada pel biografat. Els textos, per tant, els són declaradament favorables.

Un cop llegit i fitxat tot el material, el pas següent va consistir a establir com una mena de plantilla o de guió-esquema per poder comparar les dades biogràfiques dels vuit personatges que integren la mostra. Després de diferents proves, el guió definitiu va quedar fixat en els punts següents:

1. Dades familiars i biogràfiques. Infància i joventut.
2. Proves i senyals de la missió: els inicis de la institució.
3. La institució i la seva expansió.
4. Característiques personals del líder. Escrits i doctrina.
5. Els darrers temps. La mort i la successió.

1. Dades familiars i biogràfiques. Infància i joventut

Benet de Núrsia va néixer en el si d'una família benestant en un any indefinit del segle v. Era germà d'Escolàstica, també santa, i, segons ens diu sant Gregori, «des del temps de la seva infantesa tingué el cor com el d'un ancià» (1989:72). De molt jove fou enviat pels seus pares a Roma per estudiar arts liberals, però «en veure que molts es decantaven pels abismes dels vicis», decidí de retirar-se «prudentment ignorant i sàviament indocte» (op. cit., p. 72). Així, acompanyat de la seva dida, que l'estimava tendrament, es van instal·lar a un indret que en deien Aeside, però al cap de poc temps va abandonar ocultament la dida i es va refugiar en un lloc desert, anomenat Subiaco, dotat d'aigües fresques i cristal·lines. Allí, en una balma estretíssima, va viure durant tres anys, ignorant de tothom, tret d'un monjo que li portava menjar de tant en tant. I així:

El venerable Benet [...] habità amb si mateix en aquella solitud perquè es reclogué dins el claustre de la seva intel·ligència, i cada cop que l'ardor de la contemplació l'arrabassava en èxtasi, no hi ha dubte que aleshores s'elevava per damunt d'ell mateix. (Sant Gregori, op. cit., p. 79)

També Bernat de Claravall era de família noble i aristocràtica. Va néixer l'any 1090 al castell de Fontaines, a la Borgonya, fill de Tescelin, un guerrer dedicat al servei de Déu, i d'Alícia, una dama extraordinàriament pietosa que consagrava els seus fills a Déu tan bon punt naixien. En va tenir set, sis dels quals foren mascles i tots ells monjos, i fins i tot l'única filla, després de casar-se, va demanar dispensa per fer-se monja, pressionada pels seus germans. Bernat fou el tercer i la seva naixença va anar precedida d'una visió o presagi que la seva mare va tenir. En efecte, aquesta va somiar que estava prenyada d'un gos. Un religiós, profèticament, va interpretar el somni dient-li que el nen que esperava seria un mastí de la fe que defensaria la casa de Déu amb

⁶ *Las tres montañas* (1981/1983), de Samael Aun Weor, és un llibre relativament autobiogràfic que en alguns moments pot resultar útil.

els seus lladrucs. La pietosa Alícia, tanmateix, educava els seus fills en una frugalitat estricta i els feia dur una vida molt austera preparant-los, així, per a la vida monàstica que els esperava. El mateix Bernat, des de la seva infància, va resoldre de viure una vida de castedat perpètua i ho va aconseguir malgrat les nombroses temptacions —les «torpes tentaciones», en expressió de Voragine— que el maligne li va enviar i que més endavant detallaré.

Lluny de l'espai i el temps en què havia viscut Bernat, naixia a Pèrsia Husayn-Alí, Bahá'u'lláh, el 12 de novembre de 1817, en el si d'una família noble i emparentada amb les grans dinasties del passat imperial persa. Pel seu llinatge familiar, el jove Husayn-Alí estava destinat a seguir una brillant carrera ministerial, però va renunciar-hi i va preferir dedicar les seves energies a tota mena d'accions filantròpiques, que li van merèixer el sobrenom de «Pare dels pobres». Aquestes activitats tenien lloc en un context de revolta mil·lenària i messiànica encapçalada per un jove comerciant de la ciutat de Shiraz, anomenat el Báb, que anunciava que el dia de Déu estava pròxim i que ell mateix era el promès per les escriptures islàmiques. Husayn-Alí va participar activament en el moviment del Báb, fins que tot va acabar tràgicament amb l'execució pública d'aquest, el 9 de juliol de 1850, i l'esclafament brutal dels seus seguidors. Alguns, però, i entre ells Bahá'u'lláh, no foren executats, sinó arrestats i conduïts a una masmorra profunda —el famós Siyáh-Chál, o «Pou Negre»— on, com més endavant veurem, Bahá'u'lláh va rebre els senyals que el van fer conscient de la seva missió divina.

Més plàcida i tranquil·la va transcórrer la infància i la joventut de Charles Taze Russell, que va néixer el 16 de febrer de 1852 a Allegheny (EUA). Era el segon fill d'un matrimoni d'ascendència escocesa-irlandesa, que pertanyien a l'església presbiteriana. La mare de Charles T. Russell, com la de sant Bernat, el va dedicar a l'obra del Senyor des del moment en què va néixer. Quan el noi tenia nou anys, la seva mare es va morir i, als onze, el seu pare el va associar a una cadena de botigues de roba d'home, que era un negoci familiar, pròsper i rendible. Però ell, per damunt de tot, era un estudiant sincer de les Escripures i quan tenia dotze anys el seu pare el va trobar, a les dues de la matinada, a la tenda de la família, investigant una concordança bíblica i totalment abstret. El jove estava preocupat per les doctrines del càstig etern i de la predestinació, i així va començar un període intens de recerca en què:

asaltada su mente por la preocupación en cuanto a doctrinas, examinó los varios credos de la cristiandad, estudió (las) principales religiones orientales [...] y quedó gravemente desilusionado. ¿Dónde podía hallarse la verdad?. (*Anuario*, 1975: 35)

Sobre la infància i la joventut de Dada Lekhraj en tenim ben poca informació. Va néixer l'any 1876 en el si d'una família humil i el seu pare era mestre rural. De jove, va viure a Hyderabad (Pakistan), pertanyia a la casta dels brahmis, estava casat, tenia quatre fills i va guanyar una fortuna notable amb el negoci dels diamants. Se sap que sempre fou una persona devota, creient, molt respectuosa i honesta.

Abhay Charan De, més conegut com Srila Prabhupada, va néixer a Calcuta el dia 1 de setembre de 1896. El seu pare era un comerciant de teixits que pertanyia a la comunitat arisocràtica de comerç, suvarna-vanik, i seguint la tradició bengalina va encarregar a un astròleg l'horòscop del nen. Aquest va predir que quan aquella criatura tingués setanta anys creuria

l'oceà, seria un gran defensor de la religió i obriria 108 temples.⁷ El pare d'Abhay Charan De era un vixnuita pur i va educar el seu fill segons els principis vèdics més estrictes perquè fos conscient de Krixna. I el nen fruïa amb els actes de pietat i estava fascinat pels festivals religiosos que hom celebrava pels carrers de Calcuta. De jove fou enviat a la Facultat —no sabem exactament què va estudiar—, però seguint els consells de Gandhi va abandonar els estudis i va rebutjar el diploma de final de carrera que li oferien els anglesos. També en aquesta època, el seu pare va disposar el seu matrimoni amb Radharani Datta, filla d'una família de comerciants amb la qual ell mateix estava associat.

També era comerciant Don José Escrivá y Corzán, pare del fundador de l'Opus Dei, José María Escrivá y Albás, que va néixer a Barbastre el 9 de gener de 1902. La mare, Dolores Albás y Blanc, era la penúltima d'una família de tretze germans. José María fou el segon fill dels sis que va tenir el matrimoni i, als dos anys, va sofrir una greu malaltia. Desenganyada pels metges segons l'expressió tradicional, la seva mare el va oferir a la Mare de Déu de Torreciudad —una ermita pirinenca propera a Barbastre— i el nen va guarir-se, segons els seus biògrafs, miraculosament. Com en el cas de Bernat de Claravall i també de Prabhupada, José María va mamar la pietat religiosa dins la pròpia llar. Però, mentre estava estudiant el batxillerat, les desgràcies es van abatre sobre la família dels Escrivá. Les tres nenes que el seguien van morir amb pocs anys de diferència i, a més, el pare es va arruïnar totalment. Com a conseqüència de la fallida del negoci familiar, es van traslladar a Logronyo i allí, pel Nadal de l'any 1918:

«Un día de fuerte helada, en pleno invierno de Logroño, Josemaría —aún adolescente— vio las huellas de los pies descalzos de un carmelita sobre la nieve. Estas huellas removieron su corazón, que se encendió en deseos de un amor grande». (Bernal 1976: 57)

I afegeix l'altre biògraf:

Aquel alma marchaba descalza por Cristo; la suya, en cambio, ¿qué sacrificio hacía por su Dios? [...] Dio un fuerte viraje interior. Asistía a diario a la Santa Misa. Se mortificaba. (Vázquez de Prada 1983: 73)

Poc després, entrava al Seminari. Però allí, no tot foren flors i violes i els seus condeixebles li van treure el motiu de «el pijaito»; també per la seva gran pietat li deien el «rosa mística». Les burles van augmentar quan un dels seus companys va descobrir a la seva habitació un cilici, que el jove seminarista emprava sovint per mantenir a ratlla les baixes passions i mortificar, convenientment, els desigs de la carn. El 28 de març de 1925 va ésser ordenat sacerdot i va celebrar la seva primera missa a la basílica del Pilar de Saragossa. En aquesta mateixa ciutat va estudiar Dret, i després d'una breu estada com a capellà de poble a Perdiguera, «un lugarejo de 870 habitantes, en la linde de los Monegros», se'n va anar a Madrid per fer-hi el doctorat. Allí, en una data concreta, com ben aviat veurem, hi va concebre l'Opus Dei.

Victor Manuel Gómez Rodríguez —Samael Aun Weor— va néixer el 6 de març de 1917 a la ciutat colombiana de Bacatá. Els seus pares es van separar durant la seva infància i això va ser la causa d'un llarg calvari per a la criatura. Fou maltractat pel seu pare i per la seva madrastra i els senyals de les pallisses rebudes el van acompanyar tota la vida. Com a conseqüència d'això va fugir de casa. Malgrat tot, i com ell mateix escrivia:

⁷ A la tradició vèdica, el 108 és un número carregat de densitat simbòlica.

No está de más aseverar solemnemente que nació con enormes inquietudes espirituales: negarlo sería un absurdo. Aunque a muchos les parezca algo insólito e increíble el hecho concreto de que haya alguien en el mundo que pueda recordar en forma íntegra la totalidad de su existencia, incluyendo hasta su propio suceso del nacimiento, quiero aseverar que yo soy uno de esos. (Uzcátegui 1990: 55)

Mentre corria món per la zona de Nova Granada, el jove Víctor Manuel va conèixer gent i escoles relacionades amb l'esoterisme. Va interessar-se per l'espiritisme, la societat teosòfica, els Rosacreu, i va llegir les obres dels grans ocultistes com Madame Blavatsky, Krumm-Heller, Eliphas Lévi, etc., mentre practicava les diferents branques del ioga. Però, com alguns altres biografiats, decebut

de tantas alocuciones intelectuales y harto de discursos y vana palabrería insubstantial, el 'afanoso buscador de la verdad' abandonó las ciudades y sus antros escolásticos para irse a buscar la dulzura y el encanto del mar y lo consiguió a las costas del mar Caribe... (Uzcátegui, op. cit., p. 73)

2. Proves i senyals de la missió: els inicis de la institució

En el primer apartat, havíem deixat Benet de Núrsia en ple èxtasi contemplatiu. Però a vegades el dimoni el temptava i el rondava. Un cop ho va fer en forma de merla negra i Santiago de Voragine ho descriu així:

Benito se santiguó, y el pájaro se alejó de allí, mas al poco rato el diablo empezó a turbar su imaginación trayéndole a la memoria el recuerdo de una mujer a la que en cierta ocasión había visto, haciéndole codiciar su hermosura y encendiendo en su ánimo apetitos libidinosos. (Voragine 1982: 201)

La temptació va ser tan forta que Benet va decidir abandonar el desert, però:

de pronto Benito adquirió conciencia clara al mal paso que iba a dar y, arrepentido de no haber rechazado enérgicamente aquella tentación, inmediatamente se despojó de sus vestidos, se desnudó completamente, se arrojó en un matorral que allí cerca había y se revolvió una y otra vez entre las zarzas; cuando se alzó del suelo y salió de entre la espesa maleza, todo su cuerpo era una llaga, pero la tentación había quedado vencida.... (Voragine, op. cit., p. 201)

Segons sembla, el sistema va ser tan expeditiu que Benet mai més no va tenir temptacions d'aquesta mena. La prova, doncs, estava vençuda, i com assenyala sant Gregori: «No hi ha dubte que un cop alliberat d'aquella temptació tenia dret a ser mestre de virtuts» (1989: 76).

La fama de la seva santedat es va estendre arreu i els deixebles i seguidors van arribar-li de tots els indrets. Després d'una mala experiència com a abat d'un monestir veí, els monjos del qual van intentar donar-li vi emmetzinat, ell mateix va fundar els seus propis monestirs, fins a un total de dotze.

Si Benet va esdevenir «mestre de virtuts» després de vèncer els desigs de la carn, també Bernat va superar amb èxit el mateix tipus de proves que li enviava el maligne. Així, en certa ocasió, el jove Bernat de Claravall es va adonar que estava mirant el rostre d'una dona una bona estona i, sense pensar-s'ho dues vegades, es va llençar a un estany d'aigües gelades. Allí, mig

congelat i tremolant, «comprendió que Dios con su gracia había extinguido totalmente el calor de su precedente e inadvertida concupiscencia carnal» (Voragine 1982: 512). Però el maligne va redoblar els seus esforços per perdre'l i així el va assetjar amb una temptació molt més intensa. Santiago de Voragine ho explica d'una manera deliciosa:

Una noche —escriu— cierta jovencilla, movida por el diablo, completamente desnuda, se introdujo en el lecho en que Bernardo dormía, y tanto se arrimó a él que le despertó. (Voragine, op. cit., p. 512)

Ell, però, es va girar donant l'esquena a aquella esgarriada que, amb desvergonyiment, «empezó a palparle y trató de excitar la concupiscencia del adolescente». De res no li va servir i Bernat va vèncer aquesta segona temptació. La tercera es va produir durant un viatge que feia el protagonista amb uns companys. Es van hostatjar a casa d'una dona madura que:

en cuanto vio a Bernardo quedó prendada de su hermosura y de su juvenil prestancia, e inflamada de concupiscencia [...] preparó una cama en habitación distinta. (Voragine, op. cit., p. 513)

Arribada la nit, la dona, de puntetes, se'n va anar al llit de Bernat i «comenzó a acariciarle impúdicamente». Però Bernat es va posar a cridar: «¡Socorro!, ¡ladrones!, ¡ladrones!». L'escena es va repetir tres vegades i lògicament Bernat en va sortir triomfant, però va comprendre que «si continuaba morando entre serpientes» (i serpens de sang calenta, afegim nosaltres) la seva virtut perillava, i va decidir entrar al més aviat possible a un convent. Així, als vint-i-dos anys, amb trenta joves més que l'acompanyaven, va ingressar al Cister, que feia 15 anys que s'havia fundat. Després de dos anys de noviciat va ser enviat a Claravall, a la Xampanya, per ser-ne abat. I va ser-ho durant 38 anys, en els quals va governar el monestir i l'orde en general, amb mà severa i sense massa contemplacions.

Husayn-Alí fou tancat a la masmorra subterrània de Teheran l'agost de 1852. I va ser precisament en aquest indret fosc, brut, amb una mala olor insuportable i ple de criminals i de condemnats a mort, que va tenir els primers senyals de la seva missió. El mateix Bahá'u'lláh ho descriu així:

Cierta noche, en un sueño, se escucharon por doquier estas exaltadas palabras: «Verdaderamente, te haremos victorioso por Ti mismo y por Tu pluma. No te aflijas por lo que Te ha acontecido, ni temas porque tú estás a salvo. Dentro de poco Dios hará surgir los tesoros de la tierra: hombres que te ayudarán por Ti mismo y por Tu nombre, para lo cual Dios ha hecho revivir los corazones de aquellos que Le han reconocido» (*Bahá'u'lláh*, 1992: 11).

Així, malgrat el pes de les cadenes amb què estava engrillonat (i que li deixarien una marca inesborrable a la pell), el missatge es va acompanyar d'unes sensacions estranyes, clarament indicadores de la revelació divina que acabava de tenir.⁸ D'ençà d'aquest moment va dedicar tota la seva vida a una missió a la qual havia estat cridat contra la seva pròpia voluntat. «No por Mi propia voluntad» és el títol d'un dels capítols del llibre que estic sintetitzant (p. 58).

⁸ En una carta enviada al monarca de Pèrsia, Bahá'u'lláh escrivia: «Yo no era más que un hombre como los demás, dormía en Mi lecho cuando, he aquí, las brisas del Todo Glorioso soplaron sobre Mí y Me enseñaron el conocimiento de todo lo que ha sido. Esto no viene de mi sino de Uno que es Todopoderoso y Omnisapiente. Y Él me ordenó elevar mi voz entre cielo y tierra y por esto Me sucedió lo que ha hecho correr las lágrimas de todo hombre de conocimiento» (op. cit., p. 58).

Poc després, Bahá'u'lláh fou alliberat de la presó i desterrat al país veí d'Iraq després d'haver sofert una confiscació arbitrària de les seves propietats i riqueses. Durant aquest primer exili:

Él siguió el camino que todos los mensajeros de Dios anteriores habían tomado y se retiró a un lugar desierto, escogiendo para este propósito la región montañosa del Kurdistán. (*Bahá'u'lláh*, op. cit., p. 13)

Malgrat les privacions severes i els patiments físics que va sofrir a les muntanyes, aquesta va ser una època de felicitat intensa en la qual va reflexionar sobre el missatge que li havia estat confiat. Quan va retornar, els antics seguidors del Báb —la comunitat babi— el van reconèixer com el seu successor directe i des d'aquell moment el van acompanyar en els seus exilis successius de Constantinoble, Adrianòpolis i, finalment, a la fortalesa d'Akkà (Acre), a les costes de Terra Santa. El clima de *communitas* i d'intensitat espiritual dels primers deixebles de Bahá'u'lláh el posa en relleu un d'ells dient:

Muchas noches más de diez personas subsistían con tan solo un puñado de dátiles. Nadie sabía a quién pertenecían realmente los zapatos, las capas o las túnicas que se hallaban en sus casas. Ninguno de ellos, cuando iba al bazar, podía asegurar que los zapatos que llevaba eran los suyos y tampoco cada uno de los que entraban en presencia de Bahá'u'lláh podía confirmar que la capa o túnica que llevaba le pertenecía [...] ¡Oh, qué júbilo el de aquellos días y qué felicidad y asombro en aquellas horas! (*Bahá'u'lláh*, op. cit., p. 17-18)

La comunitat va anar adquirint influència i respectabilitat i va rebre visites de dignataris i prínceps que van afavorir la difusió del missatge de pau mundial que Bahá'u'lláh predicava.

La crida o senyal que va rebre Charles Taze Russell va ser menys espectacular, però igualment efectiva. Així se'ns explica a la seva biografia:

Cierta noche, un joven de dieciocho años transita por una de las calles de Allegheny. Según lo que él mismo admitió más tarde, su fe [...] había caído 'víctima fácil de la lógica de la incredulidad'. Pero esta noche lo atrae cierto cantar. Entra en un salón polvoriento y oscuro. ¿Qué busca? En sus propias palabras «ver si el puñado de personas que se reunía allí tenía algo más inteligente que ofrecer que los credos de las iglesias prominentes». (*Anuario*, 1975: 34)

El jove Russell es va asseure i va escoltar el predicador, un segon adventista anomenat Jonas Wendell, que, si més no, el va portar a estudiar la Bíblia amb més intensitat que no pas ho havia fet fins aquell moment. I poc després, amb un grup petit d'amics, van iniciar unes trobades setmanals per investigar la Bíblia de manera sistemàtica. Cada cop més atret i convençut del seu nou camí, als vint-i-cinc anys es va vendre tots els interessos en el negoci familiar per poder-se dedicar exclusivament a predicar. I com a conseqüència d'aquesta activitat hom l'anomenava el «Pastor» Russell. Ell mateix se sentia un servent de Déu que complia la voluntat de Jehovà. Després d'una aliança fallida amb N. H. Barbour, propietari d'un diari religiós, Russell i els seus associats fundaren una trentena de congregacions a Pennsilvània, Nova Jersey, Nova York, Massachusetts, Delaware, Ohio i Michigan. El caràcter de *communitas* que assenyalàvem en el cas de les primeres associacions bahá'ís també el trobem a l'experiència de vida de la Casa Bíblica. Un testimoni escriu el següent:

Éramos sólo treinta en la 'familia' y puesto que el grupo era pequeño era verdaderamente una familia [...]. Todos comíamos, dormíamos, trabajábamos y adorábamos en aquel solo edificio.... (Anuario, op. cit., p. 42)

Dada Lekhraj, Brahma Baba, als 60 anys, i «cuando la mayoría de sus contemporáneos pensaban en el retiro [...], entraba en la fase más activa y fascinante de su vida». ⁹ Durant uns mesos es va sentir atret a reflexionar en soledat i a meditar la lectura del Gita. I així, pels voltants de l'any 1936:

Un día, de repente, sintió como una ola de energía se apoderaba de él, llenándole de luz. A continuación tuvo una serie de poderosas visiones que alteraron tanto su perceptibilidad que fue capaz de recibir una nueva noción acerca de la naturaleza de su ser espiritual o alma; de su relación con Dios; de la verdadera condición del mundo y de su interrelación verdadera entre los tres.

La seva dona i la seva nora van ser testimonis d'una d'aquestes experiències místiques i la darrera descriu així aquella escena que qualificà d'inoblidable:

Todo su rostro estaba luminoso, con un color rojizo luminoso, incluso la habitación estaba iluminada con un resplandor sobrenatural. La atmósfera parecía que estuviera cargada de electricidad.

Experiències semblants es van repetir durant uns mesos en els viatges que Brahma Baba va realitzar a Benarés, Caixmir i Calcuta. Fou aleshores quan decidí acabar amb el negoci de diamants i dedicar-se íntegrament a la seva nova missió. Va fundar la Universitat Brahma Kumaris i destinà la seva quantiosa fortuna a finançar el grup. I així, durant catorze anys, unes 300 persones —en el grup sempre van ser més nombroses les dones— van viure juntes, a Karachi. La vida era senzilla: es llevaven d'hora, eren vegetarians estrictes i practicaven el celibat opcional. Cada dia meditaven i escoltaven les classes i les *murlis*¹⁰ de Brahma Baba. Les primeres seguidores i seguidors pertanyien a diferents castes i el fundador, per evitar diferències, va fer que tots es vestissin igual. El grup era com una «gran família» en la qual un pare —«baba» vol dir precisament això— rodejat de *dadies* i *dades* (germans i germanes grans) vivien una vida harmoniosa i espiritualment densa, preludi d'un món millor.

La missió que havia de dur a terme Srila Prabhupada li fou comunicada l'any 1922, quan va trobar-se amb el que esdevindria el seu mestre espiritual: Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura. Aquest va dir al jove Abhay Charan De i a un amic que l'acompanyava:

Vosotros sois jóvenes educados. ¿Por qué no predicáis el mensaje de Sri Caitanya por todo el mundo? (Dasa Goswami, 1986: XV)

I poc abans de morir li tornava a insistir:

Estoy seguro de que puedes explicar en inglés nuestros pensamientos y razonamientos a la gente que no conoce los idiomas (bengalí e hindú) [...]. Esto sería muy provechoso tanto para ti como

⁹ Extret d'un fullet editat per la Universitat Espiritual Brahma Kumaris amb el títol *Fundador. El primer despertar silencioso*. Les citacions en castellà que segueixen en el text pertanyen a la mateixa font.

¹⁰ «Murli vol dir 'la flauta'. Quan toca la flauta la serpentina que s'arrastra per terra s'aixeca i s'eleva, i és un símbol que també s'ha fet a Egipte». (M. Subirana, 23-VIII-93).

para tu audiencia. Tengo plena esperanza de que puedas convertirte en un excelente predicador de habla inglesa. (Dasa Goswami, op. cit., XX)

D'ençà d'aquest moment es va considerar investit de la missió transcendental de predicar la consciència de Kṛixna arreu del món. I durant anys va intentar combinar aquesta missió espiritual amb un negoci propi de productes farmacèutics i la vida de família. Però les coses de la vida material no li funcionaven¹¹ i va acabar abandonant negoci i família. Un nou somni profètic refermava la seva voluntat missionera:

Una noche, Abhay tuvo un sueño sorprendente, el mismo que había tenido ya varias veces, en sus tiempos de jefe de familia. Srila Bhaktisiddhanta Sarasvati (recordeu que era el seu mestre espiritual) apareció exactamente como Abhay lo había conocido, el sannyasi alto, erudito, que venía directamente del mundo espiritual, del séquito personal del Krisna. Llamó a Abhay y le indicó que le siguiera. Le llamó repetidamente y le hizo señas con la mano. Le decía que tomase *sannyasa* [...]. Abhay concluyó que su maestro le decía «Ahora toma *sannyasa*, y serás verdaderamente capaz de cumplir esta misión. Antes, no era el momento». (Dasa Goswami, op. cit., XXIX-XXX)

Després de prendre iniciació com a *sannyasi*¹² a Vrndavana, una de les ciutats santes de l'Índia, Abhay Charanaravinda Bhaktivedanta Swami (el nou nom d'iniciat d'Abhay) va fundar, sense èxit, un grup religiós anomenat la Lliga dels Devots. Després d'haver constatat el fracàs, va decidir tirar endavant una idea que sempre havia acarolat: predicar la consciència de Kṛixna per l'Occident, i més concretament als EUA. I així, el 13 d'agost de 1965 sortia de Calcuta, embarcat en el vaixell *Jaladuta*, en una mena de viatge iniciàtic que el duria, després d'una penosa travessa, a Nova York. Prabhupada arribava a la ciutat dels gratacles sol, pobre i vell (durant el viatge havia complert els setanta anys). Instal·lat a unes golfes del Bowery va reclutar els seus primers deixebles entre els clients d'un restaurant macrobiòtic, de filosofia hippy, afeccionats a la música, les drogues, les dones i la meditació espiritual. Després de registrar l'Associació Internacional per a la Consciència de Kṛixna (ISKCON), va fundar un primer temple al Lower East Side —el barri en el qual començaven a viure els hippies— i va iniciar els primers deixebles, alguns dels quals, al seu torn, van marxar cap a San Francisco per estendre el moviment. També aquí, la imatge dels pares i dels fills i, per extensió, de la família, constitueix una metàfora freqüent. Abans d'emprendre el primer viatge a l'Índia, Prabhupada deia als seus seguidors:

En la India tengo unos hijos, de mis tiempos de familia [...] pero vosotros sois mis verdaderos hijos. (Dasa Goswami, op. cit., p.130)

I a poc a poc, aquests devots, que ja havien adoptat les quatre grans prohibicions vixnuïtes —no menjar carn, no practicar activitats sexuals il·lícites, no intoxicar-se i no participar en jocs d'atzar— van ajudar a Prabhupada a difondre el moviment per diferents ciutats americanes.

11 Hi ha un verset de Sri Krisna al Srimad Bhagavatam que diu: «Quan em sento especialment misericordiós amb algú li retiro, de mica en mica, totes les seves possessions materials» (op. cit., XXIII. Trad. meva). La fallida del negoci familiar d'Abhay és interpretada en aquest sentit.

12 «Según el modelo del sistema social védico, un hombre debe dejar a su familia a los cincuenta años para ser un monje renunciante, un sannyasi, y así dedicar el resto de sus días a cantar, escuchar, y predicar las glorias del Señor». (Dasa Goswami 1986: XXX)

A l'apartat anterior havíem deixat José María Escrivá i Albás instal·lat a Madrid per fer-hi el doctorat. El Fundador, segons els seus biògrafs, notava la guspira divina prop d'ell i intuïa que quelcom havia de succeir-li. I resava:

En un latín de baja latinidad, cogiendo las palabras del ciego de Jericó, repetía: «¡Domine, ut videam! ¡Ut sit, Ut sit! Que sea eso que Tú quieres y que yo ignoro». (Bernal 1976: 66)

Enmig d'aquestes i d'altres jaculatòries, va arribar la data fundacional del dos d'octubre de 1928:

Fue en esta fecha, haciendo unos días de retiro en la casa de los Paúles de la calle García de Paredes de Madrid, cuando vino al mundo el Opus Dei. A Mons. Escrivá de Balaguer —continúa la citació— no le gustó nunca (porque comprendió que la Obra era de Dios y no deseaba robar nada de la gloria del Señor) hablar ni descender a detalles de ese 2 de octubre de 1928, fecha en que supo con transparente claridad que él, entonces un sacerdote de 26 años, apenas conocido, sin medios humanos, era el instrumento elegido por Dios para realizar en la tierra la empresa divina del Opus Dei. (Bernal, op. cit., p. 99)

Aquest dia, i mentre en la llunyania repicaven les campanes de la parròquia de Nostra Senyora dels Àngels de Madrid, va veure l'Opus Dei:

Tenía yo —ens dirà el protagonista— veintiséis años, la gracia de Dios y buen humor: nada más. (Vázquez de Prada 1983: 33)

Però això només era el començament, ja que:

Desde ese momento —diria predicando el 2 de octubre de 1962— no tuve ya tranquilidad alguna, y empecé a trabajar, de mala gana, porque me resistía a meterme a fundar nada; pero comencé a trabajar, a moverme, a hacer: a poner los fundamentos. (Bernal, op. cit., p. 101)

Josemaría Escrivá de Balaguer, que en aquesta època ja es deia així, sempre es va sentir instrument directe de Déu i semblantment a altres fundadors —Bahá'u'lláh, Russell i Prabhupada a la nostra mostra— va notar ben a prop aquesta inspiració divina:

Dios me llevaba de la mano, calladamente, poco a poco, hasta hacer su castillo: da este paso —parece que decía—, pon esto ahora aquí, quita esto de delante y ponlo allá. Así ha ido el Señor construyendo su Obra [...]. En la historia de nuestro camino jurídico dentro de la vida de la Iglesia, aparece con mucha claridad este juego divino del que os hablo... Lo que he tenido que hacer es dejarme llevar. (Bernal, op. cit., p. 101)

La fundació de la secció de dones de l'Opus¹³ i de la societat sacerdotal de la Santa Creu són explicades en funció dels mateixos paràmetres: la inspiració directa de Déu sobre el Fundador.

Així, malgrat la migradesa de mitjans, monsenyor Escrivá va iniciar un proselitisme actiu entre la joventut universitària dels primers anys trenta. I va captar per als seus propòsits —«la locura que Dios le pedía» (op. cit., p. 143)— una sèrie de joves, arquitectes, enginyers,

13 El 14 de febrer de 1930, monsenyor Escrivá fundava la secció de dones de l'Opus. Després diria: «En la sección femenina no había pensado nunca. Os aseguro con una seguridad física —así, física— que sois hijas de Dios» (Bernal 1976: 127).

un escultor, etc., que van ser els primers membres —amb nom i cognoms— de l'Obra. Per a tots ells sempre va ser un pare:

Dios quería que el Opus Dei fuese —en el sentido literal del término— una familia. Y [...] se sirvió de las virtudes humanas y sobrenaturales del hogar de su Fundador. Pero él también fue siempre, verdaderamente, el Padre de esa familia. (Bernal, op. cit., p. 38)

I com que a les primeres residències de l'Opus hi vivien també la seva mare i la seva germana Carmen, els residents les anomenaven «abuela» i «tía Carmen», respectivament, tot reforçant aquest sentiment i aquesta vivència de calor de llar.

Si, com hem vist en els darrers exemples, gairebé tots els fundadors van tenir visions, senyals o bé inspiracions que els eren enviades des de l'exterior, Víctor Manuel Gómez Rodríguez va tenir la certesa de la seva missió a partir d'una profunda recerca interior:

Con mente en blanco, partiendo del cero radical, sumido en meditación profunda, busqué dentro de mí mismo al Maestro Secreto...

I el procediment no li va fallar, ja que:

El Bendito traspasó el umbral de mi mansión. Yo le vi venir hacia mí con paso triunfal. (Uzcátegui 1990: 75)

Després d'aquesta experiència, emprès un viatge, acompanyat de Litelantes, la seva esposa —sacerdotessa—, que el portarà cap a una regió muntanyosa i selvàtica anomenada Sierra Nevada de Santa Marta, segons Uzcátegui (p. 77) «otro Tíbet poderoso y antiquísimo». I allí, a més d'organitzar el primer grup de deixebles i seguidors, va manar construir un «centro magnético», que havia d'ajudar a difondre la Gnosi per tot Amèrica i el món. Aquest centre tenia un caràcter subterrani i fou anomenat *Sumum Supremum Sanctuarium*. En aquest temple, ell mateix va passar-hi la *iniciació de Tipheret*, que segons sembla és el camí que han seguit tots els grans mestres de l'ocultisme. La prova iniciàtica se'ns descriu amb un to èpic que val la pena de reproduir íntegrament:

La historia comienza diciendo que el Maestro conocía la fecha y el día en que iba a pasar por el drama en cuestión (la iniciación de Tipheret). A tal efecto descendió a las entrañas de aquella montaña convertida en Templo subterráneo y descansó su cuerpo sobre una gran cruz que hacía el papel de lecho de penitente. Antes de acostarse en decúbito dorsal, había solicitado a sus discípulos más allegados que permaneciesen junto a él y que no se moviesen de allí pasase lo que pasase [...]. Cuando el Maestro ya había dispuesto todas estas ordenanzas, comenzó a desatarse una terrible tempestad que duró tres días y tres noches.

Mientras esto ocurría, el venerable estaba sumido en una especie de 'catalepsia' [...]. Asimismo, la sencilla almohada que había tomado el maestro para reposar su cabeza y la cual estaba elaborada con plumas de gallina, repentinamente se incendió por sí sola, se autoincineró, y curiosamente ni la cabeza ni los demás órganos del cuerpo del Maestro sufrieron daño alguno como resultado de aquel fenómeno [...]. Al terminar ese episodio iniciático y despertar el Maestro de aquel estado cataléptico, todos pudieron apreciar que se habían realizado muchos cambios trascendentales en aquel hombre que venían tratando. (Uzcátegui, op. cit., p. 105-106)

Això s'esdevenia el 27 d'octubre de 1954, i poc després, a Barranquilla, organitzava la primera junta directiva del Movimiento Gnóstico Internacional. El grup, per raons que no que-

den clares al llibre d'Uzcátegui, es va desfer¹⁴ i la policia va començar una persecució del Mestre, que, amb la seva esposa i alguns dels seus quatre fills, es proposava anar a l'Índia. Però les forces còsmiques —el «Sagrado Colegio de Iniciados»— el van conduir a una colònia pobra de Mèxic DF. Allí va començar a predicar el seu missatge i a organitzar reunions esotèriques. Però, malgrat que començaven molts, ben pocs continuaven, i el mestre, desanimat, volia deixar per sempre més de donar conferències i organitzar reunions. Però no va fer-ho, ja que:

...algo notable me ocurrió esa noche. Me sentí lleno de un amor inmenso, grandioso, sublime. Mi corazón se llenó de dolor al recordar la idea de dejarlos solos. Fue entonces cuando resolví no terminar con las reuniones y seguir adelante con los pocos. (Uzcátegui, op. cit., p. 112-113)

3. La institució i la seva expansió

Sabem poca cosa de l'expansió del moviment cenobític que impulsava Benet de Núrsia, que, recordem-ho, havia fundat dotze monestirs prop de Subiaco. Ell mateix es va traslladar a Monte Cassino, per fundar-hi un dels grans monestirs benedictins de tots els temps. I el sistema missioner emprat per sant Benet era més aviat expeditiu, com ens ho posa en relleu la citació següent de sant Gregori:

Allà dalt, hi havia un temple molt antic en el qual la gent rústega, igual com els pobles pagans antics, adorava Apol·lo. Per tots els voltants hi havia boscúries consagrades també al culte del diable en les quals una multitud estúpida d'infidels durant aquells temps encara hi ofrenava sacrificis sacrílegs. Quan el sant hi arribà, trencà l'ídol, capgirà l'ara de l'altar i calà foc als boscos sagrats. El temple d'Apol·lo es convertí en un oratori dedicat a sant Martí. (Sant Gregori 1989: 87)

Aquest tipus d'actuacions rotundes de Benet de Núrsia irritaven el diable, que, segons ens explica Santiago de Voragine, va posar-li paranys de tota mena, però sense èxit. També un sacerdot anomenat Florenci va esdevenir el seu adversari i en una ocasió que celebrava una victòria obtinguda sobre el sant, li va caure un balcó per damunt i li esclafà el cap instantàniament. Benet tampoc s'estava de massa contemplacions amb els monjos desobedients i, en una sèrie de narracions taumatúrgiques, els castigà severament.

Tres anys després de ser nomenat abat de Claravall, Bernat va impulsar la creació del monestir de Trois Fontaines i, a l'any següent, el de Fontenay. Aquest ritme el va continuar durant trenta anys, amb dues fundacions l'any, aproximadament. El Cister, en vida de sant Bernat, es va estendre per tota l'Europa occidental i arribà a Irlanda, Anglaterra, Suècia, Alemanya, el sud d'Itàlia, Sardenya, Espanya i Portugal. Així, en morir:

Bernardo será padre de 70 comunidades, a las que se sumarán las 164 que se le han afiliado, es decir, casi la mitad de las que en aquel momento cuenta la orden del Cister. (Leclercq 1990: 21-22)

14 En aquesta època de la iniciació, el Mestre va sotmetre els seus deixebles a una prova estranya, que va consistir a fer-se portar un piano de cua des del poble més pròxim, que estava a unes tres hores de camí. A pes de braços i patint de manera notable, els deixebles l'hi van portar, però ell «se sentó frente al piano, levantó esa parte que cubre el teclado, tocó unas cuantas teclas y acto seguido cerró aquella cubierta de nuevo, para nunca más volver a tocar aquel instrumento. El piano obviamente se pudrió» (Uzcátegui 1990: 88-89).

Tanmateix, el paper i la influència de Bernat no restaven limitats a l'interior de l'orde, sinó que va intervenir, reiteradament, en els afers públics de l'Església, defensant sempre la prioritat dels interessos espirituals damunt els materials. Una de les actuacions polítiques més recordades de Bernat és la predicació d'una croada que va acabar de manera desastrosa.

A nivell doctrinal, Bernat va tenir adversaris, el més important dels quals va ser Abelard. La polèmica que va enfrontar els dos homes entre 1139 i 1140 va ser extraordinàriament violenta i tot sembla indicar (cf. Leclercq, 69-70) que Bernat va fer condemnar Abelard de forma injusta i sense donar-li l'oportunitat de defensar-se.

Bahá'u'lláh sempre va rebutjar el proselitisme agressiu, però, en canvi, insistia en la necessitat de compartir la Revelació per part d'aquells que l'havien rebut o reconegut. I així, ell mateix, poc abans d'emprendre el camí que el portaria a un nou desterrament a Constantinoble:

reunió a varios de sus compañeros en un jardín al que más tarde se le daría el nombre de Ridván ('Paraíso') y les confió el hecho central de su misión. Durante los cuatro años siguientes, aunque no se consideró apropiado enunciarlo abiertamente, los que habían oído a Bahá'u'lláh compartieron gradualmente con amigos de confianza la noticia de que las promesas del Báb se habían cumplido y que el 'Día de Dios' había amanecido. (*Bahá'u'lláh*, 1992: 20)

A més d'aquest sistema de difusió del missatge podríem dir-ne *boca-orella*, Bahá'u'lláh, en aparent contradicció amb el que deïem fa un moment, va escriure nombroses cartes als líders polítics del seu temps. Aquestes cartes, dirigides als «Reyes y Gobernantes del Mundo», van tenir destinataris com l'emperador Napoleó III, el pontífex Pius IX, el rei prussià Guillem I o bé la reina Victòria d'Anglaterra. El contingut d'aquestes era una barreja de consells i amenaces no precisament amables.¹⁵ Sembla que cap dels al·ludits es va dignar a contestar. Bahá'u'lláh va comptar sempre amb l'antipatia visceral de la clerecia iraniana (i també de les autoritats civils del seu país). En canvi, va saber guanyar-se l'admiració i simpatia de les autoritats en els llocs on va patir exili i sovint els ministres, governants i altres líders polítics van ser els seus millors aliats i protectors.

L'expansió dels Estudiants de la Bíblia, que després s'anomenarien Testimonis de Jehovà, es va afermar a partir dels anys 80 del segle XIX. L'abril de 1881, Russell publicava a la *Zion's Watch Tower* (la famosa Talaia) un article titulat «Se necesitan 1.000 predicadores». El mateix any constituïa la societat Zion's Watch Tower Tract (avui anomenada Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania), l'objectiu primordial de la qual era: «diseminar veritats de la Bíblia en diferents idiomes per mitjà de publicar tratados, folletos, papeles y otros documentos religiosos» (*Anuario*, 1975: 40). I, a mesura que augmentaven les congregacions dels Estudiants de la Bíblia, inicialment anomenades *ekklesias*, també creixia el patrimoni immobiliari de la societat, que comptava amb béns a Pittsburgh, Allegheny, Pennsilvània, i després el Plymouth Bethel, seu central del moviment a Brooklyn, Nova York. El proselitisme fou sempre molt actiu i adoptava diferents formes. En primer lloc, hom enviava predicadors, també anomenats *pelegrins*, a viatjar pels diferents comtats difonent el nou missatge de Jehovà. En segon lloc,

¹⁵ En un dels missatges els deia: «Oh Reyes de la Tierra! Ha venido Aquel que es el soberano Señor de todo. El Reino es de Dios, el Protector omnipotente, el que subsiste por sí Mismo [...]. Si no prestáis atención a los Consejos que [...] hemos revelado en esta Tabla, el castigo divino os asaltará desde todas las direcciones y la sentencia de Su justicia será pronunciada contra vosotros. En ese día no tendréis poder para resistirle y reconoceréis vuestra propia impotencia» (*Bahá'u'lláh*, op. cit., p. 45-46).

d'ençà del 1899, hom endegà una campanya de lliurament de fullets que es donaven a la gent quan, els diumenges, sortien de les esglésies. Així s'obtenien adreces, i aquells que demostraven interès eren visitats posteriorment a les seves cases. Una tercera forma d'estendre el moviment era mitjançant debats públics que enfrontaven C. T. Russell amb altres líders religiosos. Alguns d'aquests debats van durar dies i foren realitzats davant milers d'espectadors, com una mena de xou religiós. Russell combinava aquestes activitats amb llargues gires de predicació per l'interior dels EUA o bé per l'estranger. En el primer cas, sovint viatjava amb trens especials i acompanyat de nombrosos col·laboradors. Acostumava a dirigir-se a grans auditoris. La finalitat dels viatges per l'estranger era semblant i així, per exemple, la primera gira internacional el va portar a Europa, Àsia i Àfrica. A Londres va establir-hi un magatzem de publicacions de la societat i va negociar la traducció de la literatura dels Estudiants de la Bíblia a l'alemany, el francès, el suec, el danès-noruec, el polonès, el grec i, poc després, a l'italià. Amb aquesta activitat incessant C. T. Russell es va guanyar nombrosos enemics: Satanàs, el Diable,¹⁶ en primer lloc, i el clergat religiós que l'odiava i el va difamar contínuament, en segon terme. Però, a més d'aquests adversaris genèrics, en va tenir d'altres de més pròxims: un antic aliat, N. H. Barbour, també el va difamar; la seva pròpia esposa se'n va separar, acusant-lo de crueltat, i una afillada del matrimoni, la senyoreta Ball, el va acusar d'immoralitat després de conviure amb els Russell una bona colla d'anys. També va ser acusat de vendre un blat suposadament miraculós. Però els atacs més forts i sagnants els va rebre després de l'1 d'octubre de 1914, la data que havia profetitzat (amb una notable perspicàcia, com és fàcil de comprovar) que s'acabaria el món.

Quan es va produir la partió de l'Índia i el Pakistan, les seguidores i seguidors de Prajapati Brahma van decidir de retornar a l'Índia, d'on molts procedien. Però la comunitat s'havia guanyat el respecte del govern musulmà, que els va demanar que restessin al Pakistan. Finalment es van instal·lar a Mount Abu, la seu central de la Universitat espiritual en l'actualitat.

D'ençà dels anys seixanta, el moviment es va començar a estendre per Bombai, Nova Delhi... fins a arribar a les 800 ciutats hindús que actualment tenen una seu de Brahma Kumaris. L'expansió internacional es va produir després de la desaparició de Brahma Baba, i concretament l'any 1973 hom fundava el primer centre a Londres i seguidament al Japó i als Estats Units.

També el fundador va tenir problemes com a conseqüència de la seva trajectòria religiosa. En aquest cas, el conflicte va venir d'un grup d'homes, marits d'aquelles dones que havien decidit de recloure's amb Prajapati Brahma per meditar, que, furiosos per l'abandonament de la llar d'aquelles, van contractar un assassí famós per matar-lo. Malgrat que hi havia un guarda a la porta de l'entrada principal i un altre a l'habitació del fundador, l'assassí es va colar i quan anava a clavar-li el punyal, Brahma Baba va parlar amb Déu, i la seva serenitat va desarmar l'assassí, que es va desmaiar. Després, aquest, penedit, li va demanar perdó.

Abhay Charan De, de sempre, va tenir clar l'objectiu de la seva vida: difondre el missatge de la consciència de Krixna allà on fos i amb qui fos. A l'Índia ell sol escrivia, imprimia i distribuïa una revista —*Back to Godhead*—, de la qual va enviar exemplars al president del país, el Dr. Rajendra Prasad, i a Gandhi, a qui aconsellava deixar la política i que «por lo menos

16 «Durante todos los años que fieles repartidores y otros Estudiantes de la Biblia proclamaron celosamente las buenas nuevas, Satanás el Diabolo nunca aflojó su mano ni se detuvo en sus esfuerzos por aplastarlos y destruirlos. Lo hubiera logrado, también, si no fuera por la protección divina que tenían». (1975: 65)

durante un mes, le pedía Abhay, Gandhi debía retirarse y ocuparse en conversar con él sobre la Bhagavad-Gita» (Dasa Goswami 1986: XXIII). Però, a l'Índia, el seu missatge no va trobar ressò. En canvi, als Estats Units el moviment es va expandir de manera notable. Un dels primers actes de masses organitzat per ISKCON va ser el festival Mantra-Rock-Dance, celebrat a San Francisco i preparat per Mukunda, el primer deixeble casat de Prabhupada. Al festival hi van assistir Timothy Leary, el profeta de l'LSD, i Allen Ginsberg, ideòleg de la contracultura, que va presentar el swami al públic. Prabhupada, tot i reconèixer que aquell no era un lloc idoni per a un monjo, estava encantat de la quantitat de gent que hi havia acudit. I sempre va impulsar i animar els seus deixebles que organitzessin festivals i actes massius i espectaculars. L'exemple d'un Ratha Yatra celebrat a Londres pot ser una mostra del que intento assenyalar:

(Los devotos) le recogerían en el aeropuerto para llevarle en helicóptero hasta el más grande acontecimiento, el mayor Ratha Yatra celebrado jamás. La procesión iría Piccadilly Lane abajo, alcanzando el clímax en una gran tienda de lona en Trafalgar Square. (Dasa Goswami, op. cit., p. 246)

També les arribades i acomiadaments als aeroports adoptaven uns aires espectaculars i apoteòsics, amb els devots esperant i cantant al guru i oferint-li reverències i collars de flors.¹⁷ I cal dir que Prabhupada va trepitjar molts aeroports. Si bé inicialment va concentrar els seus esforços als EUA, ja que estava convençut que si els nord-americans adoptaven la consciència de Krixna, la resta del món ho farien tot seguit, en deu anys va realitzar vuit viatges per tot el món. Ell mateix ho justificava dient:

Voy viajando por todo el mundo dos o tres veces al año. Mi deber es viajar para que los discípulos que me han aceptado como gurú no caigan. Esa es mi ansiedad. (Dasa Goswami, op. cit., p. 289)

D'altra banda, el món, malgrat les divisions polítiques, «nosotros [...] lo vemos como tierra de Krisna» (p. 187), i així li era igual anar a Austràlia que a Nairobi. Als 73 anys, Prabhupada havia inaugurat 21 temples, però la seva intenció era obrir-ne, almenys, 108.

A Prabhupada sempre li va agradar conèixer i tractar gent important i famosa, i és ben coneguda la seva relació amb George Harrison i John Lennon, que van comprar la casa dels Hare Krixna a Londres. Encara que «Prabhupada imaginó una revolució mundial de la consciència encapçalada per los Beatles, conscientes de Krisna» (p. 156), Harrison i Lennon mai van arribar a ser devots actius. Sí que ho van ser, en canvi, Alfred Ford, besnet de Henry Ford, i Elisabeth Reuther, filla del líder del laborisme Walter Reuther. Ambdós, propietaris d'una fortuna considerable, van facilitar els diners a Prabhupada per comprar una casa-palau a Detroit. Altres famosos amb qui Prabhupada va tenir relacions van ser Arnold Toynbee, el filòsof Alfred J. Ayer i el cantant Donovan, i, malgrat que tenia audiència per entrevistar-se amb Indira Gandhi, en el darrer moment l'entrevista va ser anul·lada. Un aspecte complementari fa referència als

¹⁷ Un bon exemple pot ser aquesta arribada a l'aeroport de Heathrow, a Londres, que se'n descriu així: «En cuanto Prabhupada descendió las escaleras del avión, le llevaron en un coche a una sala de personajes ilustres (vip) sin tener que efectuar las formalidades de inmigración y aduana [...]. Prabhupada salió del edificio y se dirigió al resplandeciente Rolls Royce que lo esperaba fuera, por cortesía de John Lennon. Entró y se sentó con las piernas cruzadas en el asiento de atrás» (Dasa Goswami, op. cit., p. 160-161).

grans projectes immobiliaris que pensava dur a terme a Bombai, a Mayapur i a Vrndavana. El pla que tenia pensat per a Mayapur, per exemple, era tan faraònic que:

asombró a los arquitectos lo mismo que a los devotos; parecía más grande que el Capitol de los Estados Unidos o la Catedral de San Pedro [...]. El templo también albergaría un palacio en miniatura en el que residiesen las deidades de Radha y Krisna, rodeadas de sedas y columnas de plata, oro y piedras. El Mayapur Chandrodaya Mandir y la ciudad de Mayapur serían la sede mundial de ISKCON. (Dasa Goswami, op. cit., p. 205)

Però segons el seu biògraf oficial, a mesura que augmentava la força i el prestigi de l'Associació, també creixia «l'oposició dels ateus» (p. 173). I en efecte, al llarg del seu itinerari devocional, Prabhupada va patir un bon nombre de dificultats. Des d'una insolació que va tenir a Nova Delhi quan intentava vendre pels carrers els números de *Back to Godhead*, o la vaca que el va banyegar, fins als problemes domèstics que va tenir amb la seva dona i els seus fills, que li demanaven més dedicació als negocis familiars.¹⁸ Més endavant, Prabhupada va entrar en un seguit de litigis per uns terrenys a Bombai. I ell mateix, com recull el seu biògraf, ho explicava en termes èpics i mítics: «Prabhupada estaba luchando del lado de Krisna; por tanto, el Sr. N. estaba oponiéndose a la Suprema Personalidad de Dios» (p. 235), i comparava «al Sr. N. con el demonio Kamsa del Srimad Bhagavatam, que intentó repetidamente matar a Krisna» (p. 234). Un altre conflicte seriós va ser l'acusació pública feta a ISKCON de ser una secta i un procediment judicial en què s'acusava el president del temple de Nova York de controlar la ment dels devots per retenir-los en el temple. De totes maneres:

Prabhupada decía que cuanto más alboroto provocase la oposición, más famosa sería la conciencia de Krisna. (Dasa Goswami, op. cit., p. 319)

L'Opus Dei va néixer geogràficament a Espanya, però des del primer moment va tenir vocació universal, i per tant, un proselitisme molt actiu va resultar consubstancial a l'Obra. Una frase, que segons els biògrafs estava constantment en els llavis del Fundador, resumeix bé aquest esperit de missió:

de cien almas —deia— nos interesan las cien [...] cada alma vale toda la sangre de Jesucristo. (Bernal 1976: 171)

L'expansió internacional va començar immediatament després de la Guerra Civil. Els primers viatges es van fer a Portugal i després a Itàlia. Ben aviat, hom teixia una estratègia clarament expansiva i Mons. Escrivá recomanava vivament als seus deixebles que aprenguessin idiomes per estendre l'Obra arreu del món. La instal·lació del Padre a Roma, l'any 1946, i l'adquisició de la seu central¹⁹ marcaran un bon punt d'inflexió, que els portarà a dirigir-se a Anglaterra, França, Irlanda, Mèxic i els Estats Units.

18 La ruptura amb l'esposa s'explica dient que aquesta era molt afeccionada al te —un costum ben poc vixnuita— i el seu marit li recriminava aquesta pràctica. En una ocasió Abhay Charan De li va dir: «Tendrás que elegir entre el té o yo. O se acaba el té, o yo me voy». La esposa de Abhay contestó bromeando: «Bueno, entonces tendré que renunciar a mi marido» (Dasa Goswami, op. cit., XXV). I ell se'n va anar de casa.

19 «El Colegio Romano fue erigido el 29 de junio de 1948. Comenzó en un viejo edificio del Parioli que había sido legación de Hungría ante la Santa Sede. Conseguir aquella casa fue auténtica audacia, porque carecían de recursos económicos. Piden el importe en francos suizos —comentó Mons. Escrivá de Balaguer por aquellos días—. Como no tenemos nada, ¡qué más le da al Señor facilitarnos francos suizos que liras italianas! Y aparecieron las personas dispues-

El Opus Dei —deia Mons. Escrivá— se encuentra tan a gusto en Inglaterra como en Kenya, en Nigeria como en Japón, en los Estados Unidos como en Austria, en Irlanda como en México o Argentina; en cada sitio es un fenómeno teológico y pastoral enraizado en las almas del país. No está anclado en una cultura determinada ni en una concreta época de la historia. (Bernal, op. cit., p. 184)

Semblantment, ell fomentava l'esperit missioner en els membres de l'Obra. En una nova citació llegim:

de la misma manera que el Señor envió a sus discípulos, envió yo a mis hijos a abrir nuevas obras de apostolado: tan pobres como los primeros discípulos, con la bendición que el Señor les da desde el cielo y la que yo les doy en la tierra. (Bernal, op. cit., p. 279)

Ell, des de Roma i «con una ilimitada confianza en Dios» (p. 278), seguia l'expansió missionera arreu del món. Tanmateix, tots els esforços realitzats en aquesta direcció li semblaven pocs, i els deia:

Nunca tendremos el dinero suficiente para dilatar la tarea con la rapidez que el Señor nos da a entender. [...] la Obra será siempre pobre: siempre necesitará más de lo que tenga, si ha de cumplir sus fines apostólicos, por muy abundantes que parezcan nuestros medios a los extraños. (Bernal, op. cit., p. 281)

En els darrers anys, el Fundador va incrementar els viatges i un tipus de catequesis massives —les anomenades «tertulias»— per realitzar les quals era necessari habilitar llocs amplis —gimnasos, esplanades, teatres, etc.— on «gentes de muy distintas profesiones, ambientes, razas y lenguas, le escucharon» (p. 256). Malgrat que el nombre d'assistents podia arribar als cinc mil, segons ens diuen els seus biògrafs, no es perdia la intimitat i l'aire de família. Sintetitzant: a la mort del Fundador, l'Obra estava arrelada en els cinc continents i, com va titular un diari italià en primera plana amb motiu de la seva mort, «más de sesenta mil personas le llamaban Padre» (p. 278).

Però el llarg camí de gènesi i difusió de l'Opus Dei va estar ericat de problemes. Calúmnies, acusacions de tota mena, campanyes de desprestigi, el van acompanyar sempre, i segons aquesta versió oficial:

Todos coinciden en que la reacción del Fundador del Opus Dei fue siempre sobrenatural. Ofrecía su Misa por los que le calumniaban, y animaba a los socios de la obra a que hicieran por ellos mortificaciones duras, incluso corporales. Ni una palabra de falta de caridad —expone don José Luis Múzquiz— se escapó de sus labios: era verdaderamente heroico, pues sufría mucho. (Bernal, op. cit., p. 246)

El mateix Fundador ho confessava dient:

¿Y si os insultan? Más que a mí, me parece que no... ¡como un trapo! Llegó un momento en el que tuve que ir una noche al sagrario, allí en Diego de León (nom del carrer d'una de les primeres residències de l'Opus) a decir: Señor —y me costaba, me costaba porque soy muy soberbio, y me caían unos lagrimones...—, si tú no necesitas mi honra, yo ¿para qué la quiero?. (Bernal, op. cit., p. 251-252)

tas a adquirir ese inmueble y a financiar las obras necesarias para instalar allí, no solo el Colegio Romano —centro de formación para socios del Opus Dei de todo el mundo—, sino la sede central de la Obra». (Bernal 1976: 282)

Pel que fa a les relacions de l'Obra amb la societat civil, i sobretot amb el món polític espanyol dels anys seixanta, és ben coneguda la pertinença d'alguns ministres i alts càrrecs públics a l'Opus Dei. Però la transcendència d'aquest fet sempre fou negada, ja que «nada tenía que ver la Obra con la libre actuación de sus socios en la vida pública» (op. cit., p. 264), i, en aquesta mateixa direcció, hom cita una frase de Mons. Escrivá quan un cardenal el va felicitar pel nomenament d'un membre de l'Opus com a ministre. Diuen que don Josemaría va comentar:

A mí no me va ni me viene; no me importa; me da igual que sea ministro o barrendero, lo único que me interesa es que se haga santo en su trabajo. (Vázquez de Prada, 1983: 289)

El caràcter universalista dels dos darrers moviments que he ressenyat —Hare Krixna i Opus— és també ben present a Gnosi, i així, llegim una frase contundent:

uno de los planes de V. M. Samael Aun Weor fue, ha sido y será el de extender por los cinco continentes la doctrina síntesis (Gnosis) para desvelar al hombre oriental y al occidental, conjuntamente, toda la ciencia hermética de la autoliberación. (Uzcátegui 1990: 44)

Al començament, aquest missatge va ser transmès en el deambulatori del Mestre per Panamà, Costa Rica, Hondures, El Salvador, Nicaragua, Guatemala, països que va travessar a peu «dejando su huella, impartiendo a torrentes sus sabias enseñanzas, despertando grandes inquietudes a quienes las recibían» (p. 435). Progressivament va adoptar sistemes més sofisticats i massius de difusió del missatge i els seus esforços no foren en va:

Son muchos de miles de personas las que estudian nuestros libros, y se multiplicarán mucho más en el futuro. Hemos emprendido una gran campaña de publicidad en toda América Latina, Estados Unidos, Canadá, Europa, África y Asia; hemos lanzado misioneros en todas direcciones y estos toman la palabra en universidades, casas culturales, radio, televisión, casas de familia, etc., y además fundan escuelas donde se estudian los grandes misterios y los aspectos científicos del Cosmos infinito. (Uzcátegui, op. cit., p. 53)

Els milers de seguidors d'aquesta citació esdevenen cinc milions en un altre lloc —«hay cinco millones de gnósticos esparcidos en el mundo que estudian nuestra doctrina» (p. 52)—, i el Mestre en moments d'exaltació no reprimia el seu entusiasme dient coses d'aquest estil:

El Movimiento Gnóstico avanza en forma arrolladora, y ya nada ni nadie podrá detenernos en esta marcha luminosa y triunfal. (Uzcátegui, op. cit., p. 83)

O aquesta altra citació semblant:

Nuestro Movimiento Gnóstico se ha hecho poderoso desde Norteamérica hasta la Patagonia. Este es un movimiento fuerte, es el movimiento más poderoso que en los actuales momentos se haya fundado. Pronto habremos de comenzar las campañas de Europa; después proseguiremos con el Medio Oriente. Y de acuerdo a como está escrito, por último el Movimiento Gnóstico producirá una verdadera revolución espiritual en el continente asiático. Cuando esto sea, yo mismo, con algunos otros hermanos me retiraré a la meseta central de Asia, a una caverna solitaria [...]. Antes de que se acerque el cataclismo final [...] esos que así lo merezcan serán llevados, en un nuevo éxodo, a cierto lugar secreto del océano Pacífico. Desde allí veremos la catástrofe. (Uzcátegui, op. cit., p. 326)

Gairebé al final de la vida de Samael Aun Weor, el Moviment Gnòstic Internacional va convocar un Encuentro Internacional de la Cultura Hermética, a Guadalajara de Mèxic. Lèxit de la trobada va propiciar un altre Congreso Gnóstico Internacional de Antropología, celebrat a Jalisco. Per a aquest darrer, els estudiants del Moviment Gnòstic li van contractar un jet particular que el va transportar des del DF mexicà fins al lloc de destí. Allí, a l'aeroport, l'esperava una multitud fervorosa que el va saludar, aclamant-lo. En el congrés hi va participar Mario Moreno, Cantinflas, i en el discurs de cloenda el Mestre va emfasitzar la necessitat de missioners per propagar el missatge:

Necesitamos misioneros debidamente preparados para el Canadá y Europa; hombres pacientes, capaces de soportar las más arduas disciplinas y amigos de la cultura, verdaderos aspirantes a la Ciencia Pura [...]. Queremos misioneros que así como sean científicos, también sean poetas.... (Uzcátegui, op. cit., p. 364)

Ell mateix donava exemple i cada any feia dues gires missionals en què visitava les associacions gnòstiques i feia conferències públiques per difondre el missatge. Fins i tot va pensar en la creació d'un ministeri de propaganda i una radioemissora a les Antilles, projectes que no es van dur a terme.

Finalment, cal assenyalar que malgrat la declaració del Venerable Samael segons la qual «no estamos contra nadie, no atacamos doctrina alguna, respetamos a todos los autores, escuelas, sectas, religiones, logias, sociedades, etc.» (p. 111-112), tant el Mestre com la seva obra van patir nombrosos problemes i dificultats. Ell mateix, segons se'ns diu, va lluitar constantment contra els representants de les lògies negres i de les forces del mal. La victòria que va obtenir sobre aquells no va impedir, però, que els gendarmes, com ja hem vist, el perseguissin, ni que la sement de l'heretgia i el cisma fructifiqués entre els seus primers deixebles, amb els conflictes que això va comportar.

4. Característiques personals del líder. Escrits i doctrina

Sembla que Benet de Núrsia sempre va ésser un sant. A més de tenir el cor d'un ancià i de viure allunyat de tota mena de plaers, «com que tenia el cor fix en el cel, ni una sola paraula no sortia vanament de la seva boca [...], la seva paraula era de tanta eficàcia que no solament no deixava lloc al dubte ni a la incertesa, sinó que era una sentència irrevocable» (Sant Gregori 1989: 102). Tota la vida va practicar una ascesi dura i passava moltes nits de vetlla, resant. De molt jove, també, va tenir el do de la taumatúrgia i era capaç d'endevinar el pensament dels altres —«li ressonaven a les oïdes fins i tot les paraules del pensament» (Sant Gregori, op. cit., p. 99)— i va fer nombrosos miracles que mostren que era un home de Déu, a més de ser generós amb els pobres i desvalguts i ple de misericòrdia amb tothom.

Sovint la iconografia ens presenta Bernat de Claravall amb un cos demacrat pels dejunis i amb una pal·lidesa tan espiritual que sembla pertànyer més a l'altra vida que no pas a aquesta. I, en efecte, Bernat va portar la mortificació a límits difícils de superar. Segons Santiago de Voragine, les seves vigílies «iban más allá de lo que la naturaleza humana normalmente suele resistir» (Voragine 1982: 514) i el temps que necessitava per dormir li semblava perdut. Tanmateix, «si comia —ens diu la mateixa font— no lo hacía por satisfacer su apetito ni por

dar gusto al cuerpo, sino para evitar su desfallecimiento y sostener sus fuerzas físicas. Para él, tener que comer constituía un auténtico tormento» (Voragine, op. cit., p. 514). Però com que la gola és un pecat capital, durant una llarga temporada es va alimentar, exclusivament, de fulles de faig que ell mateix es coïa. Però fins i tot això li semblava pecaminós i, escrupolós com era, «después de cada comida examinaba su conciencia y trataba de averiguar si había comido más de lo necesario». I així, si s'havia menjat més fulles de les necessàries o se les havia cruspit amb fruïció voluptuosa «imponíase a sí mismo severas penitencias» (Voragine, op. cit., p. 514). Leclercq (1990) indica que sovint Bernat estava esgotat i extenuat i dona pistes més sòlides que no pas les aportades per Voragine per explicar aquesta fatiga.²⁰ Sota els hàbits hi portava una túnica de pèl de cabra ben aspra per mortificar-se. Sintetitzant: «minada su salud y extenuadas sus fuerzas corporales, por el trabajo, las abstinencias y las vigílias, el santo llegó a tal estado de agotamiento y debilidad que le resultaba sumamente difícil practicar las observancias monacales» (Voragine, op. cit., p. 516). Vist això, no resulta estranya l'afirmació en què se'ns diu: «Jamás rio de manera incontenible y descompasada» (Voragine, op. cit., p. 515). De totes maneres, i a pesar del que anem assenyalant, Bernat va sentir, de molt jove, la temptació del poder i va participar activament a la política del seu temps.

Supo —segons Leclercq— lo que es la influencia, el éxito, el prestigio y la gloria peligrosa. Sufrió por esa dualidad existente en él: ser un monje consagrado al desprendimiento total, un contemplativo llamado a la búsqueda de solo Dios, y un hombre mezclado con los asuntos públicos y forzado a la política. (1990: 78-79)

I, d'acord amb el mateix Leclercq, sembla que Bernat va sucumbir a l'atracció poderosa de la política i del seu propi carisma, ja que «quienes habían convivido o trabajado con él, no podían olvidar su hechizo» (op. cit., p. 107). Santiago de Voragine, no obstant això, nega aquests aspectes i, en canvi, posa en relleu la profunda humilitat de Bernat dient:

Cuanto más esfuerzos hacía el mundo entero por ensalzarle, mayor empeño ponía él en rebajarse y abatirse [...]; él se consideraba a sí mismo insignificante e ínfimo [...] convencido de que era el último de todos. (Voragine 1982: 517)

Gaudia de la companyia i del tracte dels monjos senzills i més aviat justos d'enteniment, i no desaprovava l'ocasió per manifestar el desdeny que sentia envers ell mateix. Un cop que estava molt malalt deia als seus monjos:

Hermanos, ¿por qué os empeñáis en conservar entre vosotros a una criatura tan miserable como yo? No me necesitáis para nada. Sois suficientemente fuertes para valeros por vosotros mismos. Permitidme, pues, que me vaya; os lo ruego. (Voragine, op. cit., p. 516-517)

Però com que no van deixar que se'n anés, Bernat de Claravall va escriure una obra abundant. Els seus llibres i la seva doctrina es van centrar en tres grans temes: el pecat, Crist i l'Església. I entre els seus escrits, sobresurten: *Sobre els graus d'humilitat i de superbia*, les *Homi-*

²⁰ Leclercq (1990: 23), comentant l'estat de salut de Bernat de Claravall, diu: «se ha creído poder reconocer una gastritis crónica que culminó en úlcera de píloro, acompañada de neuralgias, espasmos y calambres estomacales, disturbios intestinales y astenia. Ninguna de estas dolencias era mortal, ni tal vez grave, pero todas juntas explican ese aspecto demacrado y ese rostro pálido con pómulos que describe Godofredo de Auxerre. Con frecuencia, por no decir habitualmente, Bernardo se sentía extenuado y agotado».

lies en lloança de la Verge Maria,²¹ una *Vida de Sant Malaquies*, els *Sermons sobre el Càntic dels Càntics* i la famosa *Sobre la consideració*, unes pàgines vigoroses dedicades a l'esperit de servei que hauria de caracteritzar la jerarquia i que va dedicar al papa Eugeni III, antic monjo del Cister. Bernat de Claravall, finalment, sempre va manifestar als seus amics que tot allò que sabia ho havia après resant i meditant en la solitud dels boscos i dels camps i que els seus millors mestres havien estat les alzines i els faigs.

Dels trets de la personalitat de Bahá'u'lláh en sabem ben poca cosa, i el perfil temperamental cal inferir-lo de les informacions que han aparegut a les pàgines anteriors. En canvi, sí que estan documentades algunes autodefinicions en què habitualment tendia a presentar-se com a missatger, o més ben dit, com a intermediari de la divinitat:

Algunos entre vosotros han dicho: 'Él es quien ha pretendido ser Dios'. ¡Por Dios! Esta es una grave calumnia. Yo no soy sino un siervo de Dios que ha creído en Él y en sus signos [...]. Yo soy Aquel que proclama los favores con que Dios, por Su munificencia, Me ha favorecido. Si esta es Mi transgresión, entonces soy ciertamente el primero de los transgresores. (*Bahá'u'lláh*, 1992: 39)

En una altra ocasió, la seva identificació amb Déu és, també, imprecisa, però no es nega en absolut. El fragment diu així:

Si alguna de las Manifestaciones universales de Dios (i ell n'era una, lògicament) declarase: 'Yo soy Dios', diría ciertamente la verdad y no cabría duda alguna de ello [...]. Y si alguno de Ellos pronunciase la expresión 'Yo soy el Mensajero de Dios', también diría indudablemente la verdad [...]. Y si dijese: 'Somos los siervos de Dios', esto también es un hecho manifiesto e indiscutible. Pues se han manifestado en condición de total servidumbre, una servidumbre tal que ningún hombre puede alcanzar. (*Bahá'u'lláh*, op. cit., p. 31)

Bahá'u'lláh, l'enviat de Déu segons els bahá'ís,²² va deixar escrita una obra notable, dos dels llibres més coneguts de la qual són *Les Paraules Ocultes* i el *Llibre de la Certesa*. En general, els escrits del Bahá'u'lláh han estat conservats acuradament pels seus seguidors i durant dècades s'ha dut a terme un programa de traducció i publicació per fer-los assequibles al major nombre de gent. En l'actualitat, estan traduïts a més de vuit-cents idiomes. En bona mesura la doctrina bàsica reforça la idea de la unitat i de l'universalisme de la humanitat i el fet que «no debe enaltecerse quien ama a su patria; sino más bien quien ama al mundo entero. La tierra es un solo país y la humanidad sus ciudadanos» (*Bahá'u'lláh*, op. cit., p. 57).

Tampoc disposem de massa dades personals de Charles Taze Russell. La biografia que he emprat posa en relleu que era molt treballador i un excel·lent predicador, i deixa entreveure que era d'un puritanisme molt estricte pel que fa a comportaments sexuals. També devia tenir

21 La devoció de Bernat cap a la Mare de Déu és la base de la llegenda pietosa de la «lactació», segons la qual «la virgen María habría exprimido su seno y le habría dado un sorbo a Bernardo» (Leclercq, op. cit., p. 118).

22 El paper de Bahá'u'lláh a la història humana és, segons Shoghi Effendi, el següent: «Él es el Prometido de todas las escrituras del pasado [...]. Para el Judaísmo Él es el 'Señor de los Ejércitos'; para el Cristianismo, el retorno de Cristo en la Gloria del Padre; para el Islam, el 'Gran Anuncio'; para el Budismo, el Buda Maitreya; para el Hinduismo, la nueva encarnación de Krishna; para el Zoroastrismo, el advenimiento del 'Shah-Bahrám'» (*Bahá'u'lláh*, op. cit., p. 59).

un aplom considerable enfront de les adversitats.²³ La síntesi de la seva vida, en números, és notable:

Por unos treinta y dos años había servido de presidente de la Sociedad Watch Tower Bible and Tract. Según informes, viajó más de un millón seiscientos mil kilómetros como conferenciante, y predicó más de 30.000 sermones. Escribió literatura que en total alcanzó la cifra de más de 50.000 páginas y a menudo dictó mil cartas al mes, mientras administraba una campaña de evangelización mundial que en un tiempo utilizó a 700 discursantes. (*Anuario*, 1975: 78)

L'activitat com a escriptor va iniciar-la als 21 anys, quan ell mateix va escriure i publicar un fullet on atacava els segon-adventistes i en va distribuir 50.000 exemplars. Després va ser l'ànima de la *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence* —la Talaia— i tota la vida va treballar en els 6 volums del *Millennial Dawn* («Aurora del Mil·lenni»). També va produir una pel·lícula que durava vuit hores i es titulava *El Fotodrama de la Creació*. Russell, a més a més, publicava els seus sermons als diaris i així «más de 2.000 periódicos con una circulación combinada de quince millones de lectores, publicaron en cierto tiempo sus discursos» (op. cit., p. 47).

Dada Lekhraj era alt (prop dels dos metres), tenia el cabell blanc i suau, un front ampli i ben format i els pòmuls prominents. En el pla espiritual —ens continua dient el fullet sobre el fundador— la seva presència era càlida i gentil i els seus ulls posseïen autoritat i coneixement, comprensió i profunditat. Treballador incansable, era molt disciplinat i es llevava cada dia a les dues o les tres de la matinada per dedicar-se a la contemplació del coneixement espiritual. Personalment dormia molt poc, però no forçava els altres a fer el mateix. No era partidari de dejunis o bé altres mortificacions corporals, i deia que només «cal fer dejunis de pensaments impurs o de pensaments negatius». Així mateix, una de les seves màximes preferides era: «No donis sofriment i no acceptis sofriment». Durant els trenta-tres anys que va estar al front de Brahma Kumaris va ser un bon mestre que sempre va predicar amb l'exemple i mai va obligar els altres a fer coses que ell no hagués fet prèviament. I així, amb l'exemple i la vivència els ensenyava a cuinar, a no malmetre les coses, a no llençar menjar, a no tenir converses inútils («entre ells sempre tenien converses elevades i molt enriquidores»); però també els instruïa a dormir amb un somriure en els llavis i moltes coses les feia com jugant, ja que Brahma Baba tenia sentit de l'humor i feia bromes i feia riure els seus deixebles i seguidors. Brahma Baba era un líder que magnetitzava amb el seu carisma qui el coneixia, però era tan respectuós amb les persones que mai va consentir que se'l tractés com a guru ni que se l'adorés com acostuma a fer-se en la tradició hindú. Defugint, doncs, la pompa i l'esplendor que rodeja el guru clàssic, va establir amb els seus deixebles una relació de pare o de germà gran. Quan hom el coneixia, i ja per acabar amb aquest perfil biogràfic, no el podia oblidar, ja que combinava a la perfecció el fet de ser un home corrent però que estava ben lluny d'allò que és comú.

Brahma Baba no va deixar obra escrita, amb excepció de les *murlis*, i la seva filosofia i concepció vital la va transmetre més a través de la vivència que no pas mitjançant escrits. A les

²³ Lendemà de l'1 d'octubre de 1914, dia en què segons les seves prèdiques d'anys s'havia de produir la fi del món, es va presentar, com cada dia, a una reunió amb els seus col·laboradors. «Todos estaban ya sentados cuando entró el hermano Russell. Como de costumbre dijo alegremente: "Buenos días a todos..." En vez de irse prontamente a su asiento, palmoteó y anunció gozosamente: "Los tiempos de los gentiles han terminado: sus reyes ya han tenido su día."; "Cómo aplaudimos!", exclama Cora Merrill [...]. Después de una breve pausa él dijo: "¿Se siente desilusionado alguien? Yo no. Todo sigue moviéndose precisamente a su tiempo!". De nuevo aplaudimos» (1975: 73).

classes que feia cada dia, a punta d'alba, hi va desenvolupar un sistema de comunicació basat en el llenguatge subtil dels pensaments, dels sentiments i de les vibracions, i la seva doctrina era ben innovadora dins el panorama religiós hindú: d'una banda, defensava la relació personal amb un únic Déu (però sense dependències esclavitzadores) i negava l'eficàcia del guru tradicional com a mitjancer, però, sobretot, exalçava el paper de la dona a l'àmbit religiós. I, com sempre, Brahma Baba va predicar amb l'exemple i va conferir els llocs de major responsabilitat a les dones, les autèntiques professores i administradores a la Universitat Espiritual Brahma Kumaris.

Srila Prabhupada sempre va ésser un devot pur i com a tal va comportar-se. S'aixecava a les dues o les tres de la matinada i «a esas horas tempranas su cuarto estaba en silencio, y entonces él trabajaba solo en la intimidad de su relación con Krisna» (Dasa Goswami 1986: 49). Practicava un vegetarianisme estricte i pel que fa al plaer sexual:

El placer sexual nos ata a este mundo material vida tras vida, dijo [...]. Desde que soy consciente de Krisna, siempre que pienso en la vida sexual con una mujer vuelvo la cabeza a otro lado y escupo al pensarlo. (Dasa Goswami, op. cit., p. 78)

Pel que fa al món material, que tot transcendentalista ha de rebutjar i del qual s'ha d'allunyar, era més ambigu. Segons ell, calia combinar el diner americà amb la cultura espiritual hindú: «Uno es lisiado y el otro es ciego. Pero si se unen (la cultura india y el dinero americano), salvarán al mundo entero» (Dasa Goswami, op. cit., p. 221).

A diferència del que assenyalava fa poc sobre Brahma Baba, Prabhupada estava convençut íntimament del paper que la cultura vèdica atribueix al mestre espiritual i es va comportar sempre com un guru o swami quasi diví de cara els seus deixebles. La conversa següent amb un neòfit és il·lustrativa:

Lo que nos dijo esta mañana —preguntó Howard—, ¿significa que el maestro espiritual es Dios? —Eso significa que se le debe el mismo respeto que a Dios, puesto que es el representante de Dios. Por tanto, él es idéntico a Dios porque puede entregar a Dios al discípulo sincero. ¿Está claro? —Lo estaba. (Dasa Goswami, op. cit., p. 56)

El mateix nom de Prabhupada²⁴ i els títols honorífics que sempre l'acompanyen —la Seva Divina Gràcia A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Acharya Fundador de l'Associació Internacional per a la Consciència de Krixna— semblen palesar aquesta alta consideració que Prabhupada tenia sobre ell mateix i que també exigia als altres. I així, se'ns diu que ho supervisava tot personalment i que modificava o aprovava les decisions preses pel Governing Body Center segons el seu lliure arbitri. Però aquestes mostres d'autoritat sense restriccions podien complementar-se, en altres moments, amb una exhibició d'humilitat. En el diari que va escriure a bord del vaixell *Jaladuta* exclamava: «¡Oh Señor! No soy más que un títere en Tus manos», i signava l'escrit autoproclamant-se «el más desdichado e insignificante de los mendigos» (Dasa Goswami, op. cit., p. 4). En una altra ocasió, en preguntar-li algú si ell era el guru d'Allen Gins-

24 «La palabra *Prabhupada* es un término de la mayor reverencia en los círculos religiosos védicos y significa 'gran santo entre los santos'. En realidad, esta palabra tiene dos significados. En primer lugar quiere decir 'alguien a cuyos pies (*pada*) hay muchos *Prabhus*' (término que significa 'maestro', que emplean los discípulos de un gurú al dirigirse unos a otros). En segundo lugar, significa 'alguien que se encuentra siempre a los pies de loto de Krisna (el maestro supremo)'. (Dasa Goswami, op. cit., p. 144)

berg, va contestar: «Yo no soy el gurú de nadie. Yo soy el servidor de todos» (Dasa Goswami, op. cit., p. 104).²⁵

Un dels altres aspectes del seu caràcter i que curiosament és desenvolupat *in extenso* a la biografia oficial és aquell que fa referència a les seves, podríem dir-ne, «explosions de mal humor», i que es traduïen en un tracte dur envers els devots.²⁶ Malgrat això, la reverència d'aquests cap al mestre no trontollava i entre moltes citacions semblants llegim la següent:

En un país donde todos eran indios y todos eran devotos, Swa-miji (Prabhupada) seguía siendo único. Ningún otro era tan sencillo, tan serio, tan capaz de penetrar en la falsedad, tan atractivo para el corazón, ni tan absolutamente apegado a Krisna. Ningún otro podía guiarles. (Dasa Goswami, op. cit., p. 138)

Srila Prabhupada, en una altra direcció, va complir al peu de la lletra l'ordre que li havia donat el seu mestre espiritual quan li va dir: «Si alguna vez tienes dinero, imprime libros» (Dasa Goswami, op. cit., XX). I aquesta va ser una de les passions de la seva vida; primer amb la revista *Back to Godhead* i després amb els nombrosos volums que va traduir i publicar. Prabhupada, per anar més ràpid, dictava els textos al dictàfon i, com era habitual en moltes de les coses que feia, «Él elegía el tamaño del libro, decidía sobre las cuestiones artísticas y daba sugerencias sobre el tamaño de la letra de imprenta, sobre los planes de envíos, sobre distribución a los templos; sobre casi todos los aspectos de las actividades editoriales del B.B.T. (Bhaktivedanta Book Trust)» (Dasa Goswami, op. cit., p. 281). D'altra banda, la valoració que Prabhupada feia dels seus llibres devia ser molt alta, ja que havia dit als devots:

Mis libros serán los libros de leyes de la sociedad humana para los próximos diez mil años. (Dasa Goswami, op. cit., p. 309)

Semblantment, pretenia que els jutges i advocats d'un judici en el qual ISKCON estava acusat de rentar el cervell als seus membres llegissin la totalitat de la seva obra. Argumentava que: «Aquí está el testimonio [...]. De manera que tienen que leer todos los libros [...]. Nuestra defensa son ochenta y cuatro tomos» (Dasa Goswami, op. cit., p. 323). Una de les seves altres ambicions era la de substituir la literatura mundana per la literatura transcendental, per la qual cosa obligava els devots a realitzar els màxims esforços en la confecció, edició, distribució i venda dels llibres. «Imposible —els deia— es una palabra de un diccionario para tontos» (Dasa Goswami, op. cit., p. 183). Finalment, després d'una proesa que va consistir a enllestir en un temps excepcionalment curt els volums del Caitanya Caritamrta, llegim de nou:

²⁵ I el biògraf afegeix: «Prabhupada decía: 'Yo soy el servidor del servidor de Krisna' [...]. Él no decía 'soy el más grande' ni 'soy Dios', ni nada de eso... De manera que aunque está claro que era un individuo muy poderoso, muy avanzado espiritualmente, siempre conservó su humildad» (Dasa Goswami, op. cit., p. 168).

²⁶ Quan s'havia de fer la inauguració del temple Krishna Balam Mandir de Vrndavana, aquest no estava enllestit del tot, la qual cosa va provocar les iras del swami, que ens són descrites així: «¿Dónde está el tempo? Me habíais dicho que ya estaba terminado. Gurudasa, Surabhi, Gunarnava y otros responsables directos no pudieron contestar. Sus rostros palidieron. Prabhupada estaba furioso: ¿Cómo vais a inaugurar esto? [...] En su cuarto, la cólera de Prabhupada no hizo más que aumentar. Le gritó a Gurudasa por su mala organización. Le gritó a Surabhi. Les gritó a todos. Ni uno se atrevió a proponer nada ni a disculparse. No había nada que hacer sino palidecer y deprimirse» (Dasa Goswami, op. cit., p. 260-261).

Srila Prabhupada estaba contento de la sinceridad de sus discípulos. Les había pedido que hiciesen 17 tomos en dos meses, y ellos, en lugar de tratar de explicarle por qué era imposible aquello, habían tomado la orden tan en serio que no podían concebir que pudieran rechazarla, ni cambiarla, ni modificarla. En lugar de modificar la orden, habían modificado su vida. Habían ido más allá del dominio del trabajo rutinario, para entrar en el de un esfuerzo extraordinario. Con el resultado de que tanto ellos como Prabhupada estaban muy satisfechos. (Dasa Goswami, op. cit., p. 288-289)

Un dels missatges nuclears de l'Opus Dei és el que insisteix en la necessitat de santificar el treball, sigui el treball que sigui, i segons els biògrafs de Mons. Escrivá de Balaguer, ell mateix ho va fer de forma contínua al llarg de tota la seva vida. Va ser un treballador incansable, ordenat i puntual, que malgrat el treball intensíssim que desenvolupava no donava mai la sensació d'anar amb presses. I feia la feina —fins i tot feines poc agradables com fregar o fer els llits dels estudiants a les primeres residències de l'Opus— amb alegria, cordialitat, bon humor i entusiasme. Eren també aquestes virtuts les que el feien tan atractiu a la gent. També insisteixen els seus biògrafs oficials en la pobresa del Fundador, que només tenia una sotana, sargida i vella, però «limpíssima y digna» (Bernal 1976: 301), i ell mateix insistia en el tema dient:

me he dado cuenta de que, efectivamente, soy todavía —a la vuelta de medio siglo de sacerdocio— pobre de solemnidad. (Bernal, op. cit., p. 302)

Era la seva una pobresa portada amb «naturalitat», «sense ostentació», una pobresa que «se paladea con alegría» (Bernal, op. cit., p. 289) i que, per tant, no li impedia, com s'afanyen a assenyalar els seus detractors, viatjar amb Mercedes amb xofer i altres petites comoditats que sembla que agradaven al Padre.²⁷

Pel que fa a la vida quotidiana, era molt exigent amb ell mateix. Així, moltes nits no dormia al llit, sinó a terra, per mortificar-se. Altres, es lliurava a l'oració i podia estar-se hores agenollat resant jaculatories. En conjunt, doncs, dormia poc i patia d'insomni. Encara hi havia nits que s'autoflagel·lava amb les disciplines i el cilici:

En su cuarto guardaba el Padre, en una caja, el cilicio y las disciplinas. Impresionaba ese instrumento de flagelación, de cuyos cabos pendían trozos de herradura y cuchillas de afeitar, y puntas remachadas. Lo utilizó a menudo, y vigorosamente, hasta el punto de que las paredes del cuarto de baño estaban salpicadas de sangre. (Vázquez de Prada 1913: 161)

Sempre va seguir un programa de vida —«su táctica apostólica», en diu un dels biògrafs—, que consistia en:

Primero, oración; después, expiación; en tercer lugar, muy en 'tercer lugar', acción. (Bernal, op. cit., p. 122)

Així, en oració passava les vint-i-quatre hores del dia, i aquest contacte tan estret amb Déu, la Mare de Déu i els sants el feien especialment apte a «iluminaciones, locuciones, inter-

²⁷ Entre els autors i les obres que parlen d'aquestes coses sobresurten: M. Angustias Moreno (1976), *El Opus Dei. Anexo a una historia*, Planeta, Barcelona; Alberto Moncada (1987), *Historia oral del Opus Dei*, Plaza Janés, Barcelona; M. Carmen Tapia (1992), *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei*, Ediciones B, Barcelona; Carlos Albás, *Opus Dei o chapuza del diablo*, Planeta, Barcelona. Una visió ponderada d'aquest i altres temes la dona Joan Estruch (1993) al seu excel·lent llibre: *L'Opus Dei i les seves paradoxes: un estudi sociològic*, Edicions 62, Barcelona.

venciones divinas fuera de lo ordinario (que) le acaecieron ya en los primeros años, en la quietud de una iglesia, otras en el bullicio callejero» (Vázquez de Prada, op. cit., p. 24). Amb les imatges sagrades era especialment afectuós.²⁸

Fins aquí alguns trets de personalitat assenyalats pels seus biògrafs. Però, què pensava monsenyor Escrivá de Balaguer d'ell mateix?

Yo soy —deia— un pobre pecador que ama a Jesucristo, un pobre pecador. Pero mirad: he conocido y tratado a un ejército de personas importantísimas... Pero Fundadores del Opus Dei, hay uno solo. ¿Padre nuestro?, sí [...]. (Bernal, op. cit., p. 314)

La insistència a dir que era un pecador, un pobre home, «el último trapo sucio de este mundo podrido» (Bernal, op. cit., p. 318) l'acompanyava, sovint, amb la metàfora de ser un «borrico que Dios ha querido coger de su mano: *et iumentum factus sum apud te, et ego semper tecum*» (Ps XXII; 23).²⁹ Malgrat tot, ell, com ja hem assenyalat, se sentia elegit:

El Señor os pedirá cuenta por haber estado cerca de mí. No porque yo sea bueno, sino porque Él —no encontró otra cosa peor— me buscó para que se vea que ha sido Él quien ha hecho la labor. [...] el Señor os pedirá cuenta, porque habéis estado cerca del Fundador. Por lo tanto, tenéis gracia fundacional y, mientras yo viva, sois cofundadores. (Bernal, op. cit., p. 315)

I un darrer tret, sense el qual el que vinc dient quedaria incomplet, és que monsenyor Escrivá se sentia, per damunt de tot, sacerdot, i era l'essència del sacerdocí el servei cap als altres.³⁰

El Fundador de l'Opus Dei va deixar escrita una obra relativament àmplia que inclou el famosíssim *Camino*, i altres llibres com *Santo Rosario*, *Es Cristo que pasa*, *Amigos de Dios*, *Amar a la Iglesia*, *Surco* i *Forja*. Sovint, aquests textos tracten dels seus tres grans amors, que segons Bernal (p. 78) foren: Crist, Maria i el papa.

Si a monsenyor Escrivá li agradava sentir-se pobre, Víctor Manuel Gómez Rodríguez ho va ser de veritat.

Yo empecé en mi actual existencia —explicava en una ocasió— caminándome algunos países enteros a pie, sin cinco centavos entre la bolsa, durmiendo por las montañas, envuelto en mis propios trapos para desafiar la plaga, llegando a los pueblos sin dinero, o bien acostándome por ahí, debajo de los aleros de las casas [...]; mi Padre que está en secreto, quiso que así empezara [...]; a otros les ha tocado empezar así, porque su GURÚ así lo ha establecido para su bien. (Uzcátegui 1990: 87-88)

28 «En Santa Isabel tenía la comunidad un Niño Jesús de talla, pequeñito. A veces lo pedía a la Superiora; y se lo sacaban por el torno. Se lo llevaba a la casa rectoral; le besaba, le bailaba, le mecía». (Vázquez de Prada, op. cit., p. 150)

29 «El burro, animal paciente y sumiso, le recordaba todo un repertorio de trabajo, obediencia fiel a lo sugerido por la gracia, y mortificación silenciosa y escondida [...]. Humildemente, al firmar con su nombre los apuntes personales o las cartas al confesor, solía añadir la sigla 'b. s.' ('burrito sarnoso')». (Vázquez de Prada, op. cit., p. 123)

30 «Servir es el gozo más grande que puede tener un alma, y es eso lo que tenemos que hacer los sacerdotes día y noche al servicio de todos; si no, no se es sacerdote. Debe amar a los jóvenes y a los viejos, a los pobres y a los ricos, a los enfermos y a los niños; debe prepararse para decir la Misa; debe recibir las almas, una a una, como un pastor que conoce su rebaño y llama por su nombre a cada oveja. Los sacerdotes no tenemos derechos; a mí me gusta sentirme servidor de todos, y me enorgullece ese título». (Vázquez de Prada, op. cit., p. 109)

I aquestes mateixes mancances econòmiques van fer que escrivís els seus primers llibres sobre caixes de cartró i a la llum de les espelmes. Però aviat va adonar-se que aquestes privacions i penalitats podien esdevenir un bon mitjà de forja i disciplina, i acostumat a dormir, durant la iniciació, damunt una taula i tenint per coixí un rajol, va imposar, després, aquesta disciplina als centres de capacitació i de formació de missioners gnòstics. També va practicar dejunis, àssanes i «todas las disciplinas krishnamurtianas» per controlar els seus sentits. Com sant Benet, es va enfrontar amb el Diable, vencent les temptacions que aquest li enviava en forma de dones impúdiques i luxurioses.³¹ Tanmateix, la seva filla Hypatia Gómez de Lozano ens descriu el seu pare en tons més familiars: ell mateix ensenyava a llegir, escriure, i sumar i restar als seus fills; li agradava sortir amb la família els caps de setmana i fruir del camp i de l'aire pur com qualsevol. Però, segons el seu biògraf, no ho era en absolut. Era un home de «consciència desperta» (p. 279), i les autodefinicions que el mateix Mestre donava sobre la seva persona poden sobtar a tots aquells que no són gnòstics. En una ocasió deia:

...en nombre de la Verdad les digo: ¡SOY EL ARCÁNGEL SAMAE! Si los necios no creen, no me importa; si se ríen tampoco me importa. Yo cumplo con decir lo que soy, sin importarme si creen, si no creen, si ríen, si dudan. ¡Allá ellos! A mí lo único que me toca es decir lo que soy cuando se me interroga y enseñar la doctrina que es una orden del Padre, de mi Padre que está en secreto. (Uzcátegui, op. cit., p. 167)

O, encara aquesta altra mostra:

Yo, Aun Weor, recibí a mi resplandeciente Dragón de Sabiduría, llamado Samael, Logos del Planeta Marte. Yo soy Kalki Avatara de la Nueva Era Acuaria. Yo soy Cristo Cósmico de Acuario. Yo soy el Iniciador de la Nueva Era. Yo soy Samael, el Genio Planetario de Marte. (Uzcátegui, op. cit., p. 119)

Afirmacions i manifestacions d'aquest tipus són contínues —i variades— a l'obra d'Uzcátegui.³² Però aquesta orientació megalòmana es complementava amb altres estats del Mestre en els quals s'autodefinia com «un cualquiera que nada vale» (p. 213) o parlava de «mi insignificante persona que vale menos que la ceniza de un cigarrillo» (p. 207-208) i encara: «ciertamente yo no soy más que un mísero gusano del lodo de la tierra» (p. 228). Però en contradicció manifesta amb aquestes darreres manifestacions, Uzcátegui, el biògraf, dedica nombroses pàgines del llibre a descriure les capacitats taumatúrgiques del Mestre: els miracles que va fer són variadíssims i inclouen tota mena de guaricions miraculoses, ressuscitar morts, tenir premonicions infal·libles, endevinar coses a milers de quilòmetres, etc. Un dels altres temes so-

31 Vegem la temptació següent en què el Diable el va perseguir en una de les seves vides anteriors. Diu així: «Posteriormente penetró en la alcoba una fémina peligrosamente bella; desnuda se acostó en la cama... Casi desmayada de lujuria, la hermosa me envolvió en sus impúdicos brazos, invitándome a los placeres de la carne... Acostado junto a la bella le demostré mis poderes al Diablo; me dominé a mí mismo... Después me levanté de la cama de placeres; la beldad aquella casi muerta de lubricidad, sintiéndose defraudada me contempló inútilmente» (Uzcátegui, op. cit., p. 284).

32 Una darrera citació. Diu així: «Sabed que yo, Samael Aun Weor, soy vuestro avatara, soy vuestro Buddha Maitreya, y he descendido de los mundos superiores para ayudarlos. Estoy con vosotros, invocadme cuando vosotros me necesitéis; ningún trabajo cuesta a vosotros concentraros en mí e invocarme [...]. Yo descendí para ayudarlos; estoy yo con vosotros en Espíritu y en Verdad. ¡Que lo oigan los siglos! ¡Que lo escuchen las edades! ¡Estoy con vosotros en Espíritu y en Verdad! [...] Cada vez que vosotros pensáis en mí, yo estoy con vosotros, y estaré con vosotros hermanos, hasta la consumación de los siglos» (Uzcátegui, op. cit., p. 353).

bre els quals hi ha una informació també abundantíssima és el de les vides passades de Samael Aun Weor i les seves múltiples reencarnacions, que ell deia recordar de forma vívida i directa.

Samael Aun Weor, finalment, va deixar una obra escrita abundant:

más de sesenta obras, conectadas las unas con las otras... y en los cuales (volúmenes) cada palabra y cada letra tienen un lugar y un sentido matemáticamente establecido y extraordinariamente lógico. (Uzcátegui, op. cit., p. 36)

Malgrat que ell mateix afirmava que no havia llegit mai res d'antropologia, ni sobre cosmologia, etc., tenia la immensa sort d'haver-ho viscut tot directament en altres vides, i aquesta experimentació directa del passat li permetia de dir que:

Mi deber es dar testimonio de todo aquello que he visto y oído: la humanidad necesita con urgencia una orientación legítima. (Uzcátegui, op. cit., p. 148)

5. Els darrers temps: la mort i la successió

Segons Santiago de Voragine, uns monjos van tenir revelacions de la mort de Benet de Núrsia. Van veure un camí encatifat i profusament il·luminat que sortia de la cel·la del sant i es perdia pel firmament i van intuir que aquest se'n aniria al cel per allí. Però el mateix sant Benet va predir la seva mort sis dies abans que es produís i va disposar-ho tot per a l'enterrament. Les febres es van fer cada cop més intenses fins que «en braços dels seus deixebles, que li sostenien els membres esllanguits, dret i amb les mans alçades al cel, exhalà el darrer sospir enmig de la pregària» (Sant Gregori 1989: 11). Un cop mort, va continuar fent miracles, sobretot a la gruta de Subiaco, on havia viscut una vida d'ascesi i sacrifici.

També Bernat de Claravall va tenir premonicions de mort, quan una vegada que estava greument malalt va caure en èxtasi i va contemplar la seva ànima que compareixia davant el tribunal diví. Semblantment, quan va notar que se li acostava l'hora va deixar un testament espiritual als seus monjos en què els exhortava a la caritat, la humilitat i la paciència. El matí del 20 d'agost de 1153, moria Bernat a l'edat de seixanta-tres anys i rodejat dels seus monjos de Claravall. Molt aviat hom sol·licitava la canonització i Godofred d'Auxerre, el seu secretari i successor, va enllestir una biografia oficial per afavorir-la. També cal dir, com indica Leclercq, que a la mort del Dr. Melifluus, la seva obra es va debilitar i la prosperitat material va fer disminuir la vitalitat espiritual del Cister.

En un apartat anterior havíem deixat Bahá'u'lláh vivint el desterrament a la ciutat-presó d'Akka. Però en els darrers anys de la seva vida les autoritats li van alleugerir les condicions del confinament i li van permetre d'instal·lar-se en una finca rodejada de jardins —Bahjí— que el seu fill, Abdu'l Bahá, havia llogat per a ell i la seva nombrosa família. Allí va viure dotze anys, escrivint i rebent els nombrosos pelegrins bahá'ís que el visitaven. El dia 29 de maig de 1892, als 75 anys, es va morir i la finca fou adquirida per la comunitat bahá'í, que va fer de la casa i, sobretot, de la tomba de Bahá'u'lláh un lloc de peregrinació mundial. En el testament, Bahá'u'lláh designava Abdu'l Bahá, el seu primogènit, com a successor i guia del moviment. Però un germanastre d'aquest, envejós de l'alt lloc que pertocava al «Pastor del seu ramat» (Honnold 1986:

4), va intentar endegar i atiar un moviment cismàtic, que no va reeixir. La Fe bahá'í, doncs, es va estendre arreu del món sota el guiatge d'Abdu'l Bahá, el successor legítim.

Charles Taze Russell va morir, com qui diu, predicant. Malgrat que envellia ràpidament i que es trobava en una situació de notable incomoditat física, a la tardor de 1916 va sortir per efectuar una nova gira de conferències que tenia emparaulada. Ell mateix sabia que no viuria massa mesos més i així ho anava comunicant a alguns dels seus col·laboradors més íntims. A San Antonio, Texas, va pronunciar el seu darrer discurs i quan precipitadament retornava a Brooklyn, va morir, al tren, el 31 d'octubre de 1916, als 64 anys. La tristesa que la seva mort va causar en els seus ja molt nombrosos seguidors no va impedir que immediatament esclatés una lluita per la successió a la presidència dels Estudiants de la Bíblia. En aquesta rivalitat, es van enfrontar el «jutge» Rutherford i Paul S. L. Johnson, que, segons les fonts oficials, era «un judío que había abandonado el judaísmo y se había hecho ministro luterano antes de llegar a conocer la verdad de Dios» (*Anuario*, 1975: 88). Segons aquestes mateixes fonts, Johnson cobrava el càrrec de Russell des de feia temps³³ i vivia a Londres com a responsable de l'àmbit britànic. La lluita pel poder entre els dos homes va durar més de dos anys i va ser extraordinàriament virulenta, enfrontant les diferents congregacions en dos bàndols irreconciliables. Finalment, Rutherford va guanyar la batalla i Johnson va organitzar el seu propi grup de seguidors a Filadèlfia, Pennsilvània. Allí va exercir de «Gran Sumo Sacerdote de la Tierra» fins a la seva mort. Els seus seguidors es van dividir en una multitud de grups cismàtics i sectaris, fins a quedar totalment esborrats de la faç de la terra.

Brahma Baba «en els darrers anys va entrar en un estat de molt silenci i quan feia les coses ho feia amb molta delicadesa». Caminava suaument per no fer mal a la terra i desprenia llum, dolçor i harmonia. La nit que morí havia donat la classe nocturna com de costum. Va anar a reposar i va abandonar el cos amb molta pau i tranquil·litat. Això s'esdevenia l'any 1969 i Prajapati Brahma comptava amb 93 anys de vida. En el seu funeral no va haver-hi llàgrimes com ell mateix havia demanat. Dadi Prakashmani, una de les estudiants fundadores que havia estat al seu costat des de 1937, el va succeir al capdavant de Brahma Kumaris, com estava previst.

Srila Prabhupada va patir una llarguíssima malaltia que el va portar a un debilitament corporal extrem. Com que no tenia fe en els metges es diagnosticava ell mateix i, per exemple, si una medicina tenia un gust amarg o senzillament li resultava desagradable, deixava de prendre-la. Llavors manava als devots que li fessin massatge i que cantessin el Maha Mantra Hare Krixna. «En realidad —deía— poco importa si muero inmediatamente. He dado las bases de todo, y ahora, solo con llevar bien las cosas y seguir todos los programas que yo he comenzado, todo irá bien» (Dasa Goswami 1986: 325-326). En el seu testament, nomenava els membres del Governing Body Center (GBC) com a màxima autoritat d'ISKCON i deixava escrita la seva voluntat sobre els afers materials, organitzatius i espirituals del moviment. Prabhupada residia a Vrndavana i una de les darreres coses que va demanar fou que el portessin a l'indret on neix el Ganges i també es va fer passejar en un carro de bous. Tanmateix, en els darrers temps es va tornar més humil del que havia estat habitualment i es penedia del seu orgull i de les ofenses

33 Johnson, segons el testimoni d'una dona, havia dit: «Hermana, sabemos que es posible que el hermano Russell muera en cualquier momento, pero no es necesario que los hermanos estén en temor cuando eso suceda. Yo puedo ocupar su lugar y encargarme inmediatamente de las cosas sin que la obra tenga que detenerse» (*Anuario*, op. cit., p. 89).

que havia comès.³⁴ I així, rodejat dels seus deixebles que cantaven, incansablement, els sants noms de Déu, va morir el 14 de novembre de 1977 en el Krishna Balam Mandir de Vrndavana. En difondre's la notícia pels temples d'ISKCON —que feia dues setmanes que resaven les vint-i-quatre hores del dia—, «aquellos que conocieron y amaron a Srila Prabhupada fueron presa de un terrible dolor incontrolado» (Dasa Goswami, op. cit., p. 361).

Monsenyor Escrivá patia de diabetis i, segons els seus biògrafs, havia ofert la vida a Déu per superar la difícil crisi que travessava l'Església. Després d'un esgotador viatge per Amèrica del Sud, la seva salut es va debilitar i ell mateix n'era ben conscient: «Tengo ya setenta y tres años. Los voy a cumplir dentro de unos días, y estoy para irme de este mundo» (Vázquez de Prada 1983: 467); o bé aquesta altra citació encara més explícita: «Yo pido a Dios que me lleve, por la Iglesia; aquí ya no hago más que estorbar, y en el cielo podrá ayudar mejor» (Vázquez de Prada, op. cit., p. 477). D'altra banda, estava tranquil pel bon ritme de les obres de Torreciudad i Cavabianca. I així el va sorprendre la mort, conseqüència d'un atac cardíac com el que havia sofert el seu pare. A la missa exequial, Don Álvaro del Portillo, el successor indiscutible del fundador, comentava:

Muchas veces el Padre, antes de morir, decía: hijos míos o hijas mías, cuando yo muera no ha de pasar absolutamente nada. Y eso es lo que nos pide a nosotros. El dolor lo tenemos dentro y no lo podemos suprimir, no lo podemos borrar; pero quiere que sigamos el camino que nos ha marcado: bien apiñados, formando una familia bien unida por ese espíritu que nos ha dejado el Padre: un espíritu que es más poderoso que los lazos de la carne. (Vázquez de Prada, op. cit., p. 488)

A la seva tomba només hi ha una inscripció, «El Padre», i immediatament després de l'òbit es va iniciar el procés de beatificació, que va culminar al mes de maig de 1992.

Samael Aun Weor, com Prabhupada, va patir una llarga malaltia que el va dur a desencarnar-se el mateix any que aquest. Uzcátegui ho explica així:

Los tres últimos meses del año 1977 se convirtieron en un dolorosísimo Vía Crucis para el Avatara de Acuario. No abundaremos en los espantosos dolores que sacudieron el cuerpo físico de este Tribuno Crístico del siglo xx [...] empero sí queremos testimoniar en este epílogo la tremenda fuerza de voluntad con la que el Maestro soportó aquellos días que parecían hacerse más bien siglos o eternidades. (Uzcátegui 1990: 650)

També Samael, conscient del seu estat, deia als seus deixebles: «No se aferren a mi mal-trecho cuerpo, aferraos a mi cuerpo de doctrina» (p. 650). Tanmateix, preveia el cisma que es va produir després de la seva mort i també el seu retorn:

Permaneced firmes. Yo siempre estaré con vosotros. Mi retirada es temporal. Habrá confusión entre los hermanitos. Lucharán por el poder y por el dinero. Pero yo volveré, tengo una momia egipcia en perfecto estado de conservación y la utilizaré para llevar a cabo el plan de salvación mundial. (Uzcátegui, op. cit., p. 650-651)

34 «Cuando Prabhupada comenzó a rogar a sus hermanos espirituales que le perdonasen, protestaron: 'Tú eres el líder eterno —afirmó uno de ellos—. Tú mandas en nosotros, tú guíanos y riñenos.' Perdonad todas mis ofensas —repetía Prabhupada—. Me enorgullecí de toda mi opulencia». (Dasa Goswami, op. cit., p. 355)

I així, el 24 de desembre de 1977, cap al tard i després d'haver-se produït un seguit de fenòmens sobrenaturals, Samael Aun Weor es desencarnava. Després de ser incinerat, va començar, com ell mateix havia predit, una lluita pel poder protagonitzada per la seva esposa, d'una banda; la seva filla Hypatia, per una altra, i un deixeble directe del Mestre, que és el tercer en discòrdia. Les escissions cismàtiques que això va suposar dins Gnosi han continuat presents fins als nostres dies.

6. A manera de conclusió

Acabem d'arribar al final del nostre recorregut i és ara, precisament, quan se'ns plantegen tot un seguit d'interrogants i de preguntes que seria convenient de contestar. Malgrat que no ho farem, bàsicament per motius d'espai, sí que deixarem plantejats alguns dels possibles eixos de reflexió i de debat que es deriven de les pàgines anteriors.

1. Possiblement, una primera aproximació genèrica podria consistir a verificar si el patró-tipus estàndard sobre els líders sectaris és cert o no és cert, seguint Pepe Rodríguez, Pilar Salarrullana i altres nombrosos «experts» en el món sectari. Segons el meu parer, i tenint en compte les coses que hem dit, penso que molts dels aspectes i trets que defineixen el model s'acompleixen amb una relativa fidelitat. Per exemple, els trets caracterològics megalòmans i paranoics acostumen a ser freqüents; també apareixen les exigències de fidelitat dirigides a seguidors i deixebles portades als seus extrems; sentir-se cridats a un destí sobrehumà és un altre fet que es repeteix en tots i cadascun dels casos, així com el freqüent desig d'enriquir-se que, segons se'ns diu, estaria motivat per afavorir l'expansió del moviment, etc. Però penso, també, que el model descrit no és exclusiu de l'àmbit sectari sinó que podem trobar-lo encarnat, amb més o menys precisió, en tot un seguit de figures o d'imatges d'autoritat a diferents àmbits. Per exemple, els comportaments de determinats presidents o secretaris de partits polítics, no reflecteixen els mateixos trets, o molt semblants, als que apareixen en el model del líder sectari?; no llegim en els diaris informacions sobre líders polítics o caps d'estat, tant dels anomenats països del tercer món com del primer, que s'han enquistat en el poder gràcies a l'obediència cega que han exigit als seus subordinats i han fonamentat el seu lideratge en una suposada missió transcendent a la qual són cridats pel destí o per la història? O, sense anar tan lluny, la megalomania paranoica, no afecta determinats càrrecs universitaris amb els quals hom manté contactes professionals més o menys constants?; o encara, no hi ha caps de personal d'empreses o institucions que exigeixen unes fidelitats o unes prestacions personals als subordinats que van molt més enllà de l'estricta relació professional? Sintetitzant: el model «sectari» funciona en força altres contextos on l'autoritat s'exerceix sense massa limitacions ni restriccions, i aquests contextos ultrapassen àmpliament el món de les institucions sectàries i religioses que són les que aquí ens han ocupat.

2. Una segona forma d'aproximació teòrica al tema, i que encaixa potser millor amb el tipus de tractament que nosaltres hem privilegiat, fa referència al mateix patró-tipus unitari que ens ha permès comparar les vuit biografies del corpus. És evident que els paral·lelismes que existeixen a nivell d'estructura narrativa no són atribuïbles a l'atzar i sí a un desig d'emmotllar les biografies dels fundadors a una carcassa preexistent que té uns components atemporals i

mítics de primer ordre. Per dir-ho en paraules que estan de moda, ens trobem davant un procés d'«invenció del líder» o de «producció social» d'aquest que es fonamenta en un tipus de plantejament circular i tautològic de l'estil següent: «Només poden ser líders i fundadors religiosos aquells personatges la vida dels quals aconsegueix i s'emmotlla a un seguit de requisits, i, complementàriament, només aquells individus que aconsegueixen aquests requisits seran percebuts com a fundadors d'institucions o de sectes religioses». Acceptada aquesta lògica social específica, hom ha d'adaptar obligatòriament la vida del fundador al model canònic i al patró ideal, si vol que aquest sigui reconegut com a tal en el context de la nostra cultura. Sovint, en llegir i rellegir les vides dels personatges que componen el corpus de base, he pensat que ens trobem davant d'un tipus de narracions bàsicament iniciàtiques que tenen un objectiu central molt explícit: explicar-nos una elecció i una vocació que, com en la immensa majoria dels casos d'eleccions profètiques o xamàniques, és percebuda per l'interessat com una càrrega feixuga i no desitjada, però que serà duta a terme rigorosament i fidelment perquè així ho ha determinat la voluntat divina. A més a més, aquesta lectura sacralitzada de la vida del líder esdevé un estri de legitimitat social, i el missatge que se'n desprèn queda fixat a la memòria social d'aquells als quals va dirigit. El preu a pagar pels aspirants a fundadors és la relativa rigidesa del model de base, que admet poques variacions, ja que, com assenyala Joan Josep Pujadas en un text que analitza un fenomen semblant al nostre, és a dir, l'emmotllament de la biografia d'un xaman africà al patró mític de la seva cultura ewondo:

Esta narración iniciática condensa dos dimensiones bien diferenciadas, una de ellas es de carácter biográfico, pues se trata del relato de acontecimientos que se insertan en un tiempo histórico; la otra dimensión es de carácter mítico, en la medida en que el lenguaje de lo vivido y de lo experimentado por Mba Owona (el protagonista de la narración) se somete a las leyes estructurales de la memoria colectiva en la que él, como individuo, juega un rol prefijado, perfectamente identificable y socialmente relevante en el inconsciente comunitario. El papel del mito en esta narración no es el de incorporarse explícitamente en forma de secuencias míticas aislables y separables del conjunto del relato, sino que funciona como estructura narrativa, organizando y dando coherencia a la experiencia personal. El mito sirve aquí de mediador, en la medida en que permite la representación social de la experiencia individual. (Pujadas 1992: 10)

Aquesta mateixa constatació ens planteja alguns nous interrogants: per exemple, d'ençà de quin moment els esdeveniments, les vivències i les visions retrospectives relacionades amb la vida del fundador són reinterpretades a partir del model mític?; aquest procés de construcció cultural i religiosa de l'heroi fundador, és planificat i conscient o, per contra, hi funcionen elements que en podríem dir d'inèrcia cultural?; en el cas que el procés sigui planificat i conscient, quin paper juga el mateix protagonista en aquesta mena d'autodivinització? Aquests aspectes, i d'altres que hi estan relacionats, ens porten directament al tercer enfocament possible del tema: l'anàlisi del carisma.

3. El caràcter magnètic, hipnòtic i, en definitiva, carismàtic de determinats individus ha merescut l'atenció de nombrosos pensadors, i, seguint C. Lindholm (1992), podríem parlar de tres grans aproximacions clàssiques sobre el tema.

La primera és la de F. Nietzsche, per a qui hi ha homes singulars, inexplicables i superiors a tota la resta, que amb el seu caràcter apassionat, vital i contradictori s'imposen a la massa

amorfa que necessita la seva direcció, el seu geni i la seva autoritat per guiar-se en la vida. El superhome, amb els nous valors que comporta, és l'objecte de nombroses reflexions que hom pot trobar a *El nacimiento de la tragedia*, *Así habló Zaratustra* i a l'obra pòstuma *La voluntad de poder*.

Deutor directe de Nietzsche és Max Weber, que fou el primer a introduir la noció de «carisma» a les ciències socials. Weber desenvolupa els seus punts de vista en el tractament d'una de les formes de dominació, que anomena *dominació carismàtica* (1969: 193 i s.). Aquesta dominació cristal·litza, segons l'autor, en aquella frase que diu:

«estaba escrito, pero yo en verdad os digo»; el profeta genuino, como el caudillo genuino, como todo jefe genuino en general, anuncia, cree, exige nuevos mandamientos en el sentido originario del carisma: por la fuerza de la revelación, del oráculo, de la inspiración o en méritos de su voluntad concreta de organización, reconocida en virtud de su origen por la comunidad de creyentes, guerreros, prosélitos u otra clase de personas. El reconocimiento crea un deber. (1969: 195)

D'altra banda, segons Weber, la dominació carismàtica s'oposa a totes les altres —la burocràtica, la tradicional, la patriarcal, etc.— perquè «es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla» (Weber, op. cit., p. 195). És una relació basada, exclusivament, en llaços personals i emocionals. I són precisament aquests darrers aspectes els que donen peu a la tercera interpretació del carisma, la que ens ofereix Sigmund Freud. Per a Freud, el líder carismàtic no és més que l'encarnació del pare primari, temut però alhora adorat, que obliga a recapitular una forma de dependència infantil. En paraules sintètiques de Lindholm:

Para Freud el líder es pues la encarnación de la experiencia infantil del temido padre primario, a quien cree sobrehumano, rebosante de energía sexual y dotado de poder absoluto. En la teoría freudiana, este individuo sirve literalmente como superyó externo de los miembros de la multitud, liberando a los seguidores de la espantosa responsabilidad de autorregulación al brindarles una voz autoritaria y severa que deben obedecer. (Lindholm 1992: 82)

Quina és, d'aquestes tres imatges —la nietzscheana, la weberiana o la freudiana—, la que explica millor la relació carismàtica que s'estableix entre el fundador i els adeptes en l'àmbit de les institucions religioses? La contestació a aquest interrogant darrer penso que passa, necessàriament, per les entrevistes sistemàtiques amb els membres dels grups esmentats, que són els que més ens poden ajudar a resoldre la incògnita. Però això caldrà fer-ho en una ocasió propera.

Bibliografia

- AUN WEOR, S. 1987. *Las tres montañas*. Barcelona, Ediciones de Carf.
- BERNAL, S. 1976. *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Apuntes sobre la vida del Fundador del Opus Dei*. Madrid, Rialp.
- BROCÀ, S. 1990. *Historia de la Filosofía*. Edicions de la Facultat de Filosofia i Lletres de Tarragona, Universitat de Barcelona.
- COHEN, B., PRABHUPADA A.C.B.S. 1991. *Preguntas perfectas. Respuestas perfectas. Conversaciones entre Su Divina Gracia A. C. B. Swami Prabhupada y Bob Cohen, voluntario de la Peace Corps en la India*. Los Angeles, Sidney... Barcelona, The Bhaktivedanta Book Trust.
- COMUNIDAD INTERNACIONAL BAHÁ'Í. 1992. *Bahá'u'lláh*. Barcelona, Editorial Bahá'í de España.
- GOSWAMI SATSVARUPA DASA. 1986. *Prabhupada. Construyó una casa en la que puede vivir el mundo entero*. Madrid, París... The Bhaktivedanta Book Trust.
- GRANT, M. (MUKUNDA DASA). 1980. «Prólogo», a PRABHUPADA, A.C.B.S., *La ciencia de la autorealización*. Los Angeles, Bombay... The Bhaktivedanta. Book Trust.
- GREGORI EL GRAN, Sant. 1989. «Vida i miracles del venerable abat Benet», a *Diàlegs*, vol. I (Trad. Narcís Xifra i Riera), Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- HONNOLD, A. 1986. *Relatos de la vida de Abdu'l Bahá*. Barcelona, Editorial Bahá'í de España.
- LECLERCQ, J. 1990. *San Bemardo, monje y profeta*. Madrid, Bac popular.
- LINDHOLM, C. 1992. *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona, Gedisa.
- PUJADAS, J. J. 1992. «Memoria colectiva y discontinuidad. La construcción social de las identidades culturales», a *Papers d'Antropologia*. Tarragona. Arxiu d'Etnografia de Catalunya.
- RODRÍGUEZ, P. 1984. *Esclavos de un mesías. Sectas y lavado de cerebro*. Barcelona, Elfos, Temas de actualidad.
- 1985. *Las sectas hoy y aquí*. Barcelona, Tibidabo ediciones.
- 1991. *Traficantes de esperanzas*. Barcelona, Ediciones B.
- SALARRULLANA, P. 1989. *Las sectas. Un testimonio vivo sobre los mesías del terror en España*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy.
- TESTIGOS DE JEHOVÁ. 1975. *Anuario de los Testigos de Jehová para 1975*. Nova York. Watch Tower.
- Uzcátegui, O. 1990. *Samael Aun Weor, el hombre absoluto*. Madrid, Edició de l'autor.
- VÁZQUEZ DE PRADA, A. 1983. *El fundador del Opus Dei. Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975)*. Madrid, Rialp.
- VORAGINE, S. de. 1982. *La leyenda dorada* (2 vols.), Madrid, Alianza forma.
- WEBER, M. 1969. *Economía y sociedad*. México, F.C.E.

Siguiendo los pasos de los Hare Krihsna

A diferencia del capítulo anterior, en el que he intentado presentar una panorámica teórica sobre el fenómeno de la conversión, en este me centraré en una parte del material etnográfico que he recogido sobre el tema¹ y que ejemplificaré a través de ocho historias de vida de devotos de Hare Krihsna. Conozco bien a mis interlocutores, pues los he entrevistado en diversas ocasiones;² pero cuatro entrevistas —concretamente las efectuadas a Gopala Brahmachari,

1 Los materiales etnográficos que yo mismo he recogido y también los de mis colaboradores o alumnos han sido depositados en el Archivo de Etnografía de Cataluña. Para dejar constancia de las historias de vida que no fueron utilizadas en una publicación colectiva anterior (Prat, coord., 1990-1991: 92-93); a continuación, presento un listado de los relatos agrupados por organizaciones. Han trabajado con historias y relatos de vida de testigos de Jehova: Júlia Idiarte (1989-1990); Olga Ger, Eulàlia Inglada, Anna Teruel (1993-1994) y yo mismo. Quien primero trabajó los aspectos institucionales entre los testigos fue Luis José González, y Juan Manuel García Jorba está finalizando su tesis sobre esta confesión. Manuel Moreno (1988-1989) y posteriormente Roser Sentís trabajaron con misioneros mormones. Más abundantes son los trabajos sobre grupos evangelistas entre los que destacan: Júlia Idiarte (1991), «Entrevista a un pastor evangélico»; Fabiola Ugalde (1993-1994), «Cristianos evangélicos en Tarragona»; Albert Moncusí, «La casa edificada sobre la roca». «Experiències de conversió en una comunitat evangèlica baptista de Reus»; Núria Grau (1993-1994), «Biografía religiosa: Església adventista del seté dia»; Pilar Allende (1994-1995), «El movimiento Evangélico y la Iglesia Cristiana del Segrià». Otros grupos estudiados por alumnos/as han sido: Mercè Pons y Mònica Navais (1989-1990): «El Satanito, historia de vida de un miembro perteneciente a una secta satánica»; Pilar Romera, «Energía Universal. Un proceso de iniciación»; Artur Bòria (1995), «Reiki: una pràctica curativa, una concepció del món»; Iolanda Vivancos ha estudiado Arco Iris y, especialmente, el tema del moderno chamanismo y la New Age. Sobre tarotistas, véanse los trabajos de Anna Pinto, Felicia Xatruc y Laura Querol.

Otros colaboradores han preferido estudiar historias de vida sobre miembros pertenecientes a grupos legitimados. Francesca Abelló (1989-1990) rompió el fuego con la historia de una monja seglar perteneciente al Instituto de Misioneras Seculares; la misma autora repitió al año siguiente la experiencia entrevistando a seis miembros más de la misma congregación. Otros trabajos en la misma línea son los de: Nuri Alberich (1991), «Sobre un ex carmelita: historia de vida»; Montserrat Borràs (1991-1992), «Sor Eulàlia, monja mínima»; Iolanda Tremoleda (1993) entrevistó a dos ermitaños que viven en el Montsant; Loli García-Antón (1993-1994), «Una història de vida: mossén Agustí»; Iolanda Barberà, «Assaig sobre una experiència religiosa: la germana Teresa, monja de la Consolación». También mis entrevistas a Jaume, exhermano de La Salle (1992), a Isabel, misionera seglar (1992) y a cuatro monjes benedictinos de Montserrat. En la misma línea, pero destacando más los aspectos institucionales, están los ensayos de Eva Sentís (1993), «La casa de Sant Josep de Vinyols i els Arcs» (convento de hermanos jubilados de La Salle) y de Agata Prats (1994), «Estudi sobre la comunitat de Carmelites descalces de Sant Josep i Santa Anna de Tarragona».

2 Visité la granja-templo que los devotos de Hare Krihsna poseen en Brihuega en marzo del 1992. Llegué allí el 8 de marzo y permanecí diez días. En esta primera visita conocí a Yadunandana, Surhabi Das, Paran Dhama, Jnanagni,

Arjuna, Balaram y Siddharta— fueron realizadas con bastante anterioridad a la planificación de este capítulo. Por ello, estas no se centraban en el tema de la conversión y, en este sentido, planteaban algunas lagunas. Comenté mis problemas con Jaume Vallverdú, discípulo, colaborador y amigo, que estaba escribiendo su tesis doctoral sobre Hare Krihsna, y Jaume, con una generosidad que le honra, me pasó el material en bruto de las dieciocho historias de vida que había compilado en el templo que los devotos de esta confesión poseen en Brihuega, con la autorización explícita de poder utilizar sus materiales de campo, si así me convenía. Yo pensaba que no me serían necesarios o en caso de serlo su utilización sería siempre circunstancial, puntual. Pero al comparar mis entrevistas —las realizadas a Govinda Prabhu, Gotama, el devoto del Señor, Nilguiris y Vasudeva, el vaquero, entrevistas de las que estaba relativamente satisfecho— con las de Jaume Vallverdú no me costó reconocer que las suyas eran mucho mejores. Este descubrimiento (que estuvo acompañado de sensaciones ambivalentes en las que el orgullo de verificar las capacidades de mi discípulo se mezclaba con la tristeza de constatar mis propias limitaciones) y la reticencia inicial a utilizar materiales prestados hicieron que al principio fuera muy comedido con las historias de vida recopiladas por Jaume. Pero, progresivamente, la fuerza de los hechos se impuso y acabé «entrando a saco» en el material de campo ajeno que era, como ya he dicho, más jugoso que el mío.

La transcripción de las entrevistas —siempre tratando de respetar el idiolecto de los informantes, incluso cuando se ha traducido del catalán al castellano— y las múltiples lecturas y relecturas que he realizado de las compilaciones etnográficas propias y de las de Jaume Vallverdú, me confirmaron una de las intuiciones más persistentes que ya había tenido cuando estaba entrevistando a mis interlocutores: la recurrencia de temas y argumentos en los discursos de los devotos, la existencia de un «aire de familia» en las historias de conversión que todos ellos me contaban. Al principio del capítulo siguiente expondré con detalle estos aspectos. Por otra parte, el perfil de estas historias me llevó directamente a los autores que han descrito y anali-

Anadi, SriDama, Bhakti Jnana, Devarsi y Jiva Sakti. A Yadunandana, Surhabí, Anadi, Jñanagni y SriDama los entrevisté formalmente. También conocí a Ram, Sergio, Juan Antonio, Carlos, Sabda Brahma y Krisna Kripa y, entre las devotas, a Puspa, Olga y Conchi. En abril de 1992, me reuní con los Hare Krisna en su templo de Barcelona. Entrevisté nuevamente a Yadu y conocí a Gundiça y Venudhara. En el mes de junio del mismo año, visité de nuevo Brihuega, junta con Estefanía P. Ferrer y Jaume Vallverdú. Permanecimos solo cuatro días. Conocí a algunos devotos como Jayananda, Toragopinatha, Suresvara, Antonio y Matías y entre las devotas a Ernilia y Bhavani. Entrevisté a Paran Dhama, Jiva Sakti y Jayananda. A primeros de julio los devotos de HareKrisna estuvieron de *padayatra* por Tarragona y pernoctaron en Constantí (del 2 al 5 de julio). Estuve cada día con ellos y con Isa de la Parte entrevistamos nuevamente a Yadunandana. Conocí algunos nuevos devotos como Italo y también a Jacqueline. El 19 de julio de 1992, los devotos de Hare Krisna organizaron su Rathayatra en Barcelona al que asistí, junto con la práctica totalidad de los devotos de ISKCON en España. Durante los días 2 y 3 de diciembre, también de 1992, Yadunandana, acompañado de Suresvara y Gundiça, dio sendas conferencias en las Universidades de Barcelona y Tarragona. Aprovechamos para realizar nuevas grabaciones sobre aspectos del movimiento. El 7 de marzo de 1993 asistí a las celebraciones del Goura Purnima en el templo de Barcelona. En el mes de abril de 1994, me instalé una semana en Brihuega (11–17 de abril). Entre otros devotos estaban Yadu, Venudhara, Devarsi, Sudama, Bhakta Seva, Bhakta Prasadam, Madre Vrindavana y sus hijas Laxmi y Tulasi, Manolo, Alberto, Patrick, etc. Entrevisté formalmente a Yadu, Devarsi, Antonio y Vlsnu Sakti. Durante el Rathayatra de Barcelona de 1995 (9 y 10 de septiembre) al que asistí con mi familia, conocí algunos antiguos devotos como Dvarka, Hanuman o Jaganath. Acabo de citar únicamente los encuentros y visitas de las que me he llevado un diario riguroso. De todas formas, los contactos más o menos esporádicos no solo en Barcelona, Tarragona y Brihuega, sino también en Madrid y Tenerife han sido mucho más numerosos y frecuentes.

zados los modelos causales de conversión. El lector podrá verificar en qué grado los modelos propuestos por Lofland (1976) y Downton (1980), han sido definitivos para mi planteamiento.

Establecido todo lo anterior, he de decir que soy plenamente consciente del carácter de aluvión del presente capítulo, pues voy a reelaborar unos modelos teóricos ya existentes que aplicaré sobre un material etnográfico que solo parcialmente ha sido recogido por mí. Pese a ello, pienso que el capítulo es necesario en el plan general del libro y de ahí su inclusión.

1. Algunas historias de vida: la muestra

Antes de pasar a la presentación de los relatos biográficos ofreceré una visión sintética de la vida de los ocho interlocutores, cuyos nombres han sido cambiados de acuerdo con mi inspiración.³ Los relatos han sido redactados en presente histórico.

1) Govinda Prabhu: nuestro primer informante es el segundo hijo de una familia obrera que vive en una ciudad de la comarca barcelonesa del Maresme. Son cuatro hermanos. El padre, que trabaja en una imprenta y la madre, que «hacía [o hace] faenillas por ahí», son inmigrantes andaluces. Govinda Prabhu se presenta como un buen estudiante que tuvo una infancia normal y una formación religiosa rutinaria. En séptimo u octavo de EGB, nuestro interlocutor comienza a interesarse por el mundo de los ovnis y con un grupo de amigos crea un grupo de investigación ufológica y parapsicológica. A través de un miembro de este grupo contacta con los devotos de Hare Krihsna que, de entrada, le fascinan. A los catorce años, Govinda Prabhu comienza a cantar las dieciséis rondas del mantra, se hace vegetariano, y visita siempre que puede el templo de tal confesión en Barcelona. Desde los primeros contactos, nuestro informante supo que aquella era su auténtica vocación y lo expresa con un rotundo: «esto [ser devoto de Krihsna] es lo mío». En contra de la opinión de los padres —la oposición de la madre fue siempre más intensa que la del padre—, a los quince años deja el trabajo que tenía de chico de los recados en una droguería e ingresa en la organización. Debido a su excepcional juventud, los devotos lo llaman cariñosamente Bhakta Prahlad —un niño devoto del que se habla en el séptimo canto del *Srimad Bhagavatam*— y le facilitan un sistema de visitas frecuente a su familia. Desde muy joven, Govinda Prabhu asume cargos de responsabilidad dentro de la asociación y desde hace años es el presidente de Hare Krihsna en España. Govinda es respetado por unos y por otros por su espiritualidad y su pureza, pero también por su inteligencia y tenacidad. Posteriormente, el hermano mayor de Govinda Prabhu, antiguo músico de *rock*, siguió sus pasos y se hizo devoto de Hare Krihsna con similar oposición paterna. Actualmente, ambos visitan con regularidad a sus padres, que parecen haberse resignado a su sino de progenitores de devotos de Krihsna.

2) Gopala Brahmachari: nació en un pueblo de la provincia de Alicante hace cuarenta y dos años. De su infancia recuerda que su padre emigró a Francia por motivos laborales y que él, con su madre y su hermano, continuó viviendo en el pueblo. Solo veían al padre en Navidad y durante las vacaciones de verano. Fue un buen estudiante y cursó sus estudios de bachillerato interno en un colegio menor José Antonio del que guarda un buen recuerdo. Hasta los

³ Inspiración que debe mucho a la lectura de *Siddharta*, de Herman Hesse. El nombre de Nilguiris, que en sánscrito significa Montes Azules, lo hallé en el libro de Ignasi Terradas (1995), *Requiem Toda. Ensayo de comprensión de las costumbres de los Toda ante la muerte*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.

catorce o quince años fue un buen católico. A partir de esa época, su interés por los estudios decrece, pierde la beca de la que había gozado hasta aquel momento y vive, junto con un grupo de amigos (algunos de los cuales, posteriormente, también entrarán en Hare Krihsna), las inquietudes intelectuales típicas del tardofranquismo. Gopala Brahmachari fue a Valencia para estudiar la carrera de Biología, pero allí se enamoró de una muchacha que pintaba y vivió con ella un romance apasionado. Plenamente integrado en la movida valenciana, suspende el curso y después de un conflicto doméstico agudo decide matricularse en una escuela de cine y medios audiovisuales en Barcelona. Nuestro protagonista recuerda esta época de su vida como muy dura psicológicamente. La escuela le decepciona, su novia, con la que había convivido el año anterior, se va con otro y está sin un céntimo. Adopta la filosofía y el atuendo existencialista. Hace la mili. Después de esta etapa, que el interlocutor califica de «horrorosa», regresa a Barcelona. Algunos de sus amigos se habían instalado en su pueblo natal de Alicante y habían fundado allí una comuna integrada por unas treinta personas. Se muda a allí. Era una comuna de *hippies* «intelectualizados» que leían a Allan Watts, a Krishnamurti, el libro del Tao y practicaban un poco el yoga. Lo compartían todo, incluidos sus amores. Después de una nueva escalada en las relaciones conflictivas con su padre —relaciones que Gopala Brahmachari califica de «edípicas»— huye de nuevo a Barcelona. Allí, el mismo día de su llegada y mientras deambulaba sin rumbo fijo por las Ramblas, se fija en un cartel que anuncia una conferencia sobre la reencarnación en un lujoso hotel barcelonés. Interesado por el tema y sin otra cosa mejor que hacer, decide ir. La conferencia era de Hare Krihsna y a Gopala le impresiona agradablemente la parafernalia montada por los devotos, uno de los cuales llegó al hotel conduciendo un descapotable mientras que el *sannyasi* lo hizo en un lujoso Cadillac. Gopala recuerda también que los cantos y las danzas le impactaron, al igual que el contenido de la conferencia. Al finalizar, pide detalles de la granja-templo de Brihuega, que visita al cabo de unas semanas. Allí le atrae la filosofía védica, pero no sus miembros —exdrogadictos y «gente menos bondadosa», según la terminología utilizada por el informante, que la que había conocido en la comuna alicantina—. A pesar de que en la granja se produce el *punto de inflexión* de nuestro protagonista («de repente —dice—, encuentras la explicación de todo aquello que estabas buscando y que pensabas que no encontrarías nunca»), el efecto no fue duradero y Gopala Brahmachari decide abandonar el grupo a los tres meses. Pero en contra de la opinión de los devotos, que pensaban que nunca regresaría, lo hace, y con la finalidad de quedarse para siempre. Por la misma época ingresan en ISKCON algunos de sus mejores amigos/as de la comunidad *hippy*.

Gopala Brahmachari, que es uno de los devotos más críticos con el grupo que he conocido, considera que Hare Krihsna, durante los primeros años, fue una secta (por su carácter fanático); estima, asimismo, que la vida en comunidad es difícil por el carácter inmaduro de algunos devotos y se juzga «peligroso» para la asociación, pues es partidario de adoptar unos planteamientos más abiertos y heterodoxos que los allí imperantes. Gopala, que se define como poseedor de una personalidad contradictoria que fluctúa entre la calma y la pasión, fue el primer responsable del templo Hare Krihsna en Madrid y, actualmente, es el presidente de Nueva Vrajamandala, la granja-templo que Hare Krihsna posee en Brihuega (Guadalajara) y el mayor centro de esta asociación religiosa en España.

3) Arjuna: este devoto nació en un pueblo de la provincia de Lérida en 1962. Recuerda una infancia normal, no le gustaba estudiar y a veces soñaba con ser de mayor misionero en el Congo o en Sudáfrica. Desde los catorce años fue definiendo su ideal de vida, que se centraba en trabajar la tierra y vivir de forma sencilla. A los dieciséis o diecisiete lee a Hermann Hesse —recuerda *Siddharta*, *El lobo estepario*, *Mi credo*— y se interesa por la filosofía oriental, lo que le ayuda a familiarizarse con el *I Ching*, el *Tao Te King* y otros tratados filosóficos y religiosos chinos. A los dieciocho años dejó el trabajo que tenía, se va de casa (no se entendía bien con su padre, al que califica de muy conservador) y comienza a vivir en una casa de campo, en el mismo pueblo, donde se formó una comunidad de jóvenes. La experiencia, sin embargo, no fue duradera y al poco tiempo la comuna se deshace, por lo que Arjuna se traslada a vivir con unos italianos que viajaban y pintaban, además de llevar una vida «tranquila». Uno de los italianos, con el que nuestro interlocutor se hizo buen amigo, era vegetariano. También en el pueblo había (o hay) una sociedad vegetariana y después de haber escuchado una conferencia sobre el tema, Arjuna decide hacerse vegetariano y así lo comunica a sus padres, con los que mantenía, pese a no vivir con ellos, unas relaciones aceptables. Posteriormente, nuestro interlocutor encuentra trabajo en una gran ciudad de la comarca barcelonesa del Vallès y deja su pueblo natal. Allí refuerza sus tendencias contraculturales y practica el yoga, la meditación, el ayuno, el *pranayama* y otras disciplinas orientales de ascesis. Es llamado a filas y en una de las islas Baleares donde es destinada lee los primeros libros de Hare Krihsna, que los devotos le habían vendido en los aeropuertos. Durante y después de la mili, consume drogas —principalmente LSD— a la búsqueda de experiencias místicas; lee a Carlos Castaneda y William Burroughs y escribe poesía. Después del servicio militar regresa a su pueblo, pero se siente solo y decide visitar en Barcelona a un compañero *hippy*; de allí se traslada a Brihuega, a la granja de los devotos de Hare Krihsna, con los que vivirá una larga temporada. Pero, insatisfecho de su experiencia, decide irse y trabaja de nuevo. Con lo que consigue ahorrar se va a la India y vive allí durante seis meses. Al agotar el dinero («se acabó la Visa, ¿no?») regresa a Barcelona, conoce a una muchacha interesada por los temas orientales y deciden casarse. A pesar de mantener un cierto contacto con los devotos de Hare Krihsna del templo de Barcelona, Arjuna continúa sus experiencias con el LSD y la heroína; después de algunas sobredosis y de un envenenamiento con estricnina, está «a punto de dejar el cuerpo», es decir, de morir. Poca a poco se acerca e intensifica sus contactos con los devotos, y a los veintisiete años decide integrarse en ISKCON plenamente.

A sus treinta y cuatro años, Arjuna es el presidente del templo de Madrid. Actualmente, se considera bastante conservador. Las relaciones con sus padres son buenas (e indudablemente mucho mejores que las que mantenía con ellos antes de hacerse devoto) y de su vida anterior únicamente añora que «antes hacía lo que me daba la gana y ahora no puedo hacerlo».

4) Balaram: hijo de un alto oficial de la Armada y el mayor de siete hermanos. Nació en una ciudad de Murcia de arraigada tradición marinera hace 43 años, y durante su infancia y adolescencia siguió los destinos de su padre por Andalucía, Baleares y País Valenciano. Balaram resalta el carácter autoritario de su progenitor, quien nunca tuvo una palabra amable o un gesto de afecto con él o sus hermanos. Además, recuerda la estricta educación religiosa que este marino del Opus Dei les impuso. Por el contrario, la madre, que es descrita por Balaram como una persona de carácter severo pero maternal, lo educó (en una especie de premonición

de su futura vocación) en el vegetarianismo, trató las dolencias de sus hijos/as con medicinas alternativas, los obligó a ducharse con agua fría y jamás les permitió ver un programa de televisión. Nuestro interlocutor conserva un buen recuerdo de los colegios en los que estudió. En plena adolescencia comienza a interesarse por la filosofía oriental y lee con agrado a Confucio y a Lobsang Rampa. A la hora de escoger una carrera universitaria, Balaram duda entre seguir los pasos de su padre o estudiar medicina, pero acaba matriculándose en una escuela de ingenieros técnicos. Nuestro interlocutor recuerda unos «compañeros como muy pobres de espíritu», y su opinión sobre la carrera realizada tampoco es mucho más favorable.

A la mañana siguiente de entregar su proyecto de fin de carrera, Balaram decide viajar a Francia con un compañero. Después de trabajar en la vendimia en el sur del país vecino para ganar un poco de dinero, continúan rumbo a París. Un día, mientras visitan el *Marché aux Puces* aparecen unos devotos de Hare Krihsna cantando y bailando, al tiempo que reparten invitaciones para degustar una comida vegetariana en su templo de París. Al no tener cosa mejor que hacer, Balaram y su amigo deciden ir y regresan al día siguiente para realizar un reportaje fotográfico. Sin saber exactamente por qué, tanto nuestro interlocutor como su amigo se quedan con los Hare Krihsna durante semanas. Balaram abandona progresivamente la idea de visitar Taizé —una de las etapas del viaje en la que pensaba «encontrar algo» y reforzar sus convicciones cristianas—, comienza a rezar el *maha-mantra* Hare Krihsna y, después de ciertas experiencias exóticas y de una considerable lucha interior, decide quedarse y así se lo comunica a su familia. Balaram recuerda sus cinco años en Francia como muy intensos y los compara con un «lavado de cerebro», pues su vida cambió de forma radical y su cerebro, metafóricamente, fue vaciado de los contenidos que había acumulado en su vida anterior para introducir otros nuevos. Al regresar a España, se casa con una devota de Hare Krihsna y tienen un hijo.

Balaram se define como una persona indecisa —«cuando estoy de *sankirtana* quiero estar con las vacas y cuando estoy con las vacas querría ir de *sankirtana*—, tímido e introvertido, que ha encontrado en la organización un objetivo claro en su vida. Digamos, también, que este objetivo jamás ha sido compartido por su padre, ahora viudo, que rompió todo contacto con este hijo rebelde que se hizo devoto de Hare Krihsna.⁴

5) Gotama, el devoto del Señor: nació en Palma de Mallorca hace 39 años de padre militar (de Palencia) y de madre inglesa. De niño aprende primero inglés y después castellano y recuerda haber asistido siempre, al igual que su hermano mayor y su hermana, a colegios privados. Gotama recuerda, también, que desde su más temprana infancia le atrajo la cultura de la India y que fue un lector voraz de todo lo que caía en sus manos, ya fuera literatura o ciencia. A los dieciséis años leyó un libro de yoga que recomendaba hacerse vegetariano y decide experimentarlo. A partir de aquel momento no ha vuelto a probar la carne (cosa que posteriormente también hizo su hermana, que siguiendo sus pasos se hizo devota de Hare Krihsna por unos años). Gotama, el devoto del Señor, fue un buen estudiante e influido por su padre (que además de militar era ATS), se matricula en Medicina en la Ciudad Condal, pero interesado por el mundo de la mente, profundiza en psicología y en psiquiatría. Asimismo, asiste a clases de acupuntura y varias veces piensa en dejarlo todo para irse a la India y dedicarse a un tipo de medicina alternativa, que a base de yoga y de una alimentación adecuada, cure las dolen-

⁴ Por los datos aportados, intuyo que la historia de Balaram es la que inspira el artículo de F. G. Pozuelo (1990).

cias de una forma menos agresiva que la medicina convencional. A los veintiún años, siendo vegetariano estricta y con pocos amigos en la residencia de estudiantes donde vivía (pues sus inquietudes eran muy distintas a las de sus compañeros), conoce a los Hare Krihsna. Antes, en su búsqueda espiritual, Gotama había visitado un monasterio cartujo y a los benedictinos de Montserrat. Pero es el mundo de los devotos de Hare Krihsna el que lo atrae y Gotama profundiza en la literatura hindú. Tras pensarlo detenidamente y cursar tercero de Medicina decide abandonar la carrera e integrarse definitivamente en la vida del templo. Al comunicar su decisión a la familia, su padre se encoleriza e intenta impedirselo, sin éxito. Poco después, se declara objetor de conciencia, pero su padre convence al presidente del templo de Barcelona para que Gotama cumpla con su servicio militar y lo hace en Ceuta. Durante esta época y sin que Gotama tenga noticia de ello, un desprogramador norteamericano pagado por el padre se lleva a su hermana a los Estados Unidos y la desprograma. Según parece, la hermana de Gotama, por aquel entonces, tenía una fe más bien tibia en el vaishnavismo. El padre, animado por el éxito de la operación, decide repetir y desprogramar a su hijo al cabo de dos meses. Así, un grupo de matones secuestran a Gotama, el devoto del Señor, al salir del cuartel y lo trasladan al sur de la Península donde lo someten a una desprogramación típica. Debido a la resistencia de nuestro interlocutor, lo trasladan y encierran en una casa de los Pirineos, donde Gotama, con un dejo de amargura en su voz, recuerda haber llegado al límite de sus fuerzas psicológicas y de su integridad. Una noche consigue escapar y regresa al templo de los devotos de Hare Krihsna en Barcelona y, a los pocos días, se reintegra a la vida del cuartel. Pero cuando le faltaba muy poco para licenciarse, el padre, alegando un supuesto estado de enajenación mental de su hijo, ordena que lo secuestren de nuevo y esta vez lo encierran en una casa de «rehabilitación» situada entre Francia y Suiza. Allí lo retienen durante un mes y lo someten a todo tipo de violencias físicas y psicológicas. Finalmente, cuando comprendió que jamás conseguiría escapar, simula doblegarse a las exigencias de sus desprogramadores y cuando estos estaban celebrando —ya en la Ciudad Condal y en casa de un alto responsable de Pro-Juventud—, el éxito de la operación, Gotama, el devoto del Señor, se escapa de nuevo de las manos de sus secuestradores y esta vez definitivamente. Después de todas estas historias, la relación con su padre quedó notablemente deteriorada, hasta que este comprendió que la violencia no era la mejor forma de cambiar las ideas de su hijo. En la actualidad, padre e hijo mantienen una relación normalizada.

Gotama, un personaje respetado en el seno de la institución por sus extraordinarios conocimientos, finaliza su historia reflexionando en los siguientes términos: «He estado pensando en eso, en las enseñanzas del *Bhagavad-Gita*, que así como viene el verano y el invierno, viene también la felicidad y la aflicción y uno ha de aprender a tolerarlas sin disturbarse, ¿no? Entonces, así como vienen, también se van».

6) Siddharta: hijo de una familia de industriales de Asturias. El protagonista, que tiene una hermana siete años mayor, recuerda una infancia traumática (por la falta de atención paterna) vivida bajo la tutela del abuelo materno y de la nodriza. Ya desde niño se rebela contra este ambiente que le oprime. Recuerda su niñez —incluido un intento de suicidio con ácido nítrico, a los diez años— y su adolescencia como una continua expresión de rebeldía y de hastío vital hacia todo lo que le rodeaba. Fue un mal estudiante, y no tanto, como él mismo señala, por incapacidad intelectual, como por el gusto que le producía hacer rabiar a sus padres con sus malas

notas. Recuerda, asimismo, que fue expulsado de varios colegios de prestigio y también de los institutos públicos en los que estuvo matriculado. Su padre a quien le hubiera gustado estudiar música, le obliga a hacerlo y, a pesar de que también acaba odiando la nueva imposición paterna, tenía talento. La situación no cambia hasta que envían a Siddharta a un instituto de una pequeña ciudad de Asturias y allí, instalado en una pensión, y lejos de la presión ambiental, comienza a tomarle el gusto al estudio. Pero simultáneamente se aficiona a diversas drogas blandas, como la marihuana y el hachís, que se convertirán en compañeras inseparables de una buena parte de su vida. Siddharta por esta época y después, se mueve en un círculo de amistades «progres», que, como él, se drogaban y en ciertos casos simpatizaban con la anarquista CNT. Después de cumplir con un servicio militar que no recuerda como especialmente traumático, se traslada a Madrid, ciudad en la que ya vivía su hermana. Allí, en unos estudios de grabación conoce a una norteamericana con la que entabla una relación amorosa y viven juntos. Cuando su amiga regresa a los Estados Unidos, Siddharta decide acompañarla y se matricula en un máster de composición y programación con sintetizadores que se impartía en la Universidad de Massachusetts. Durante sus dos años de residencia en Norteamérica, nuestro protagonista continúa tomando drogas, experimenta con cocaína y con heroína y, sobre todo, refuerza hasta el culmen sus dotes de mujeriego empedernido y mantiene aventuras con mujeres solteras y casadas. Pero, a pesar de disfrutar de una vida material regalada —con abundancia de dinero, mujeres, droga, etc.—, Siddharta no era feliz y en el fondo de su corazón despreciaba los valores de la sociedad materialista en la que estaba inmerso. Después de la ruptura con su novia, en el año 1986, regresa a Madrid y en el mismo avión conoce a una azafata soltera con la que intima y que lo invita a pasar unos días en su casa. Durante una noche de insomnio y mientras Siddharta hojea los libros de la biblioteca de su amiga, saca el *Bhagavad-Gita*, que empieza a leer afanosamente, aunque sin comprenderlo. En el libro estaba la dirección de la finca de Hare Krihsna en Brihuega, que Siddharta visita a los pocos días. Posteriormente, visita a los devotos en Madrid y es atendido por el cocinero del centro, quien impacta a nuestro protagonista por su extraordinario conocimiento de las escrituras védicas. Siddharta, que se define como una persona muy radical en sus planteamientos, decide quedarse, a sus veintisiete años, con los devotos de Hare Krihsna. Posteriormente, se inicia en la India, en Vrindavana, la ciudad sagrada por excelencia de la tradición vaisnava. El padre de Siddharta, ya fallecido, jamás aceptó esta decisión de su hijo, con el que nunca se entendió bien. Pero sí con su madre, con quien el interlocutor mantiene una excelente relación. Siddharta se define como un introvertido sociable que en esta vida siempre ha hecho lo que ha querido, incluyendo la decisión de convertirse en devoto de Krihsna.

7) Nilguiris: devoto murciano, hijo de un guarda forestal y de un ama de casa. Desde el inicio de su relato, nuestro interlocutor resalta que desde su más tierna infancia estuvo marcado por una extrema debilidad física, que dificultó el desarrollo de una relación normal con el resto de niños, quienes siempre lo trataron como a un chivo expiatorio. La crueldad del trato de los otros chicos acentuó su temperamento solitario, introspectivo y miedoso. También contribuyó a ello la escasa comprensión del padre («muchas veces decía que para tener un hijo así, medio tonto, mejor no tener nada») y del hermano mayor, totalmente diferente y con el que Nilguiris nunca se ha entendido bien. Como reacción a esta infancia triste y sin amigos, y también como consuelo a su soledad, Nilguiris desarrolla un interés explícito por el esoterismo, la psicología,

los libros de yoga y la filosofía hindú. Se convierte en un ferviente seguidor y admirador del doctor Jiménez del Oso y de sus programas y publicaciones. En todo su itinerario vital nuestro interlocutor cuenta con el apoyo incondicional de su madre, confidente y amiga. De su infancia recuerda una anécdota que le marca profundamente: sus padres y él mismo habían sido invitados a una matanza del cerdo y recuerda, con horror, los chillidos del pobre animal cuando estaba siendo degollado. Luego vomita y le pide a su madre ser vegetariano, cosa que esta no acepta alegando su permanente debilidad corporal. Mientras estudia el bachillerato las inquietudes espirituales de Nilguiris aumentan y al no encontrar la respuesta adecuada en la religión católica convencional, inicia una búsqueda en solitario que lo lleva a pensar en algún tipo de comunidad, esotérica a ser posible, en la que poder vivir. Al finalizar el bachillerato escribe a una comunidad de druidas de Badajoz y, posteriormente, entra en contacto con los rosa cruces y Nueva Acrópolis, pero no acaban de convencerlo. Decide ser guarda forestal, como su padre, pero lo declaran inútil en la mili, requisito imprescindible para seguir los cursos de formación. Finalmente, se matricula en la Universidad de Murcia para cursar Empresariales. Durante esta nueva fase vital, las relaciones de nuestro interlocutor con su entorno no habían mejorado y recuerda largas temporadas de profunda depresión en las que pensaba insistentemente en el suicidio. Su deseo más persistente era dejarlo todo —ciudad, familia, estudios y los pocos amigos que tenía— para practicar el yoga y potenciar la búsqueda espiritual viviendo en comunidad. En un viaje de estudios que realiza a Madrid, una devota de Hare Krihsna le ofrece, en el parque del Retiro, una revista en la que se hablaba de la granja-templo que la congregación posee en Brihuega. Nilguiris decide, sin informar de ello a nadie, que los va a visitar. Y así, durante unas vacaciones de Navidad y a sus veintidós años, simula un viaje a Madrid —«un viaje del que no volví», añade con cierto orgullo— cuyo destino fue, en realidad, Brihuega. Cuando Nilguiris se percata de que los devotos de Hare Krihsna aceptan su presencia (al estar tan convencido de su torpeza e ineptitud pensaba que también ellos lo rechazarían) comunica a sus padres que ha encontrado su destino vital. Estos aceptan su decisión como un mal menor y piensan —su padre sigue pensándolo— que su hijo se ha convertido en monje oriental como *modus vivendi* debido a las dificultades de encontrar un trabajo estable convencional.

En la actualidad, Nilguiris considera que su vida mejoró notablemente desde el mismo momento en que decidió ingresar en Hare Krihsna y que esta ha sido la decisión más acertada que ha tomado en toda su vida. Con su padre, jubilado y viudo, mantiene una buena relación y lo visita de vez en cuando en su pueblo natal.

8) Vasudeva, el vaquero: nace en un pequeño pueblo andaluz de 3.000 habitantes en el año 1960 y lo hace en el seno de una familia humilde. Nuestro interlocutor recuerda haber sido un niño con unas facultades físicas muy desarrolladas, travieso y peleón, que se crio en un contexto rural en que «a los niños nos trataban así, a base de leña, ¿no? [...]». Mi padre era un poco indulgente, pero mi madre me daba mucha leña, muchos palos». Vasudeva, el vaquero, recuerda un padre muy trabajador, pero que de vez en cuando bebía más de la cuenta, problema este que también afectaba a otro de los hermanos de Vasudeva —son cuatro varones—, motivo que generó alguna agria disputa doméstica. Nuestro protagonista fue siempre un estudiante mediocre; pero a partir de los catorce años siente inclinación por la poesía —sobre todo por Miguel Hernández—, se interesa por el deporte y se esfuerza por llevar una vida sana. Al morir

Franca, Vasudeva pasa a militar en asociaciones religiosas de signo cristiano que, a su vez, le conducen al mundo de la política, y concretamente al PTA, partido que nuestro interlocutor califica de «extrema izquierda, anarquista y revolucionario». Durante el servicio militar se hace vegetariano. En Barcelona, Vasudeva había conocido a un líder japonés de la macrobiótica y él mismo practica esta forma de alimentación y de filosofía; deja de cortarse el pelo y la barba durante una larga temporada. En un determinado momento convergen en la vida de Vasudeva unas inclinaciones espirituales cristianas, el vegetarianismo, el interés por el deporte, que nunca había dejado de practicar, y la militancia política, en ese momento en el seno del Partido Comunista. En buena medida, y como resalta nuestro interlocutor, estas actividades giraban alrededor de una mujer —una maestra de origen castellano instalada en el pueblo— con la que Vasudeva mantuvo una relación amorosa y que ejerció una influencia considerable en las decisiones de su vida. El mismo ascendiente, o mayor, lo jugó un amigo de infancia, viajero inquieto e inconstante, gracias al cual Vasudeva conoce, a sus veintiséis años, a los miembros de Hare Krihsna. Aquel le habla de la comunidad de Brihuega (antes lo había convencido de la necesidad de militar en el PTA) y Vasudeva, que acababa de comprarse una moto, decide pasar unas cortas vacaciones allí. A pesar de sus múltiples actividades, Vasudeva no estaba satisfecho; cuando regresa al pueblo comienza a cantar el mantra y a leer sobre Krihsna con mayor intensidad. Convencido, además, de que el futuro que le esperaba en el pueblo era más bien triste, Vasudeva, el vaquero, decide cambiar de vida; se despide de la cooperativa en la que trabajaba y, después de vender la moto, se dirige a la comunidad Hare Krihsna de Brihuega, donde se integra como miembro fijo. Al principio, un devoto le hizo la vida imposible, pero él lo consideró una prueba de Krihsna y lo superó. Quienes reaccionaron negativamente al conocer su decisión fueron sus padres. Vasudeva era el benjamín de los cuatro hermanos —«el retoñín», dice él—, y el único que permanecía soltero. El hecho de que se hiciera monje de un grupo oriental supuso un duro golpe para ellos, pero parece que lo han superado después de muchos años de trauma e incomprensión.

Vasudeva se define como una persona solitaria que ha encontrado en la Conciencia de Krihsna la razón de su existencia. En la granja, ha asumido la responsabilidad de las vacas y de las tareas agrícolas y es el único de los ocho informantes aquí referidos que aún no se ha iniciado, por lo que es conocido por su nombre de pila convencional.

2. El itinerario de la conversión

Si hasta aquí he presentado las historias de vida por separado, el objetivo de las páginas siguientes es descubrir el «tipo ideal» de la conversión a Hare Krihsna, así como las diversas fases y etapas a través de las cuales se materializa este proceso. Voy a organizar los materiales distinguiendo siete grandes apartados que he titulado de la forma siguiente: 1) Insatisfacción vital; 2) La búsqueda de alternativas; 3) «Al borde del abismo»; 4) El punto de inflexión; 5) La conversión: la llamada paterna y la llamada de Krihsna; 6) El compromiso difícil: el antes y el después en la vida del devoto, y 7) Los problemas de la vida espiritual.

Para desarrollar estos apartados, me he servido, abundantemente, de las informaciones aportadas por los ocho miembros de Hare Krihsna que configuran la muestra.

a) Insatisfacción vital

Entenderé por insatisfacción vital la desilusión, el desencanto respecto de los valores convencionales que manifiestan en un lugar u otro de sus historias los ocho informantes. En todos los casos aparece como un sentimiento de falta de ubicación, que lleva a nuestros protagonistas a sentirse distintos del resto de la gente. Gopala Brahmachari expresa con precisión esta sensación de extrañeza vital:

Estábamos completamente fuera de esa cultura (se ríe) [...] y estábamos un poco como... indefensos o indiferentes a lo que pasaba, sin brío para hacer otra cosa... Pero, sí, la verdad es que nunca me he sentido ubicado.

También Balaram al plantearse el futuro se resiste a integrarse en la rueda convencional:

[...] digo, ¿ahora qué?, te pones a trabajar, te casas, los hijos... ese mecanismo... no quería entrar en él antes de tenerlo claro, ¿no? Quería conocer otras cosas, ¿no?

Además, este sentimiento de rechazo de lo convencional se mezcla con una notable insatisfacción vital, un no encontrar el sentido a aquello que estaba haciendo; una sensación de vacío que lleva a Balaram a pensar en alternativas situadas en horizontes lejanos:

[...] había veces que entre los compañeros hablábamos que Canadá era, así, un sitio especial... a trabajar en los bosques, ahí, de forestal... buscando una vida así... otra alternativa de lo que conocía.

Arjuna, por su parte, recuerda unas «inquietudes diferentes de lo normal», que, en buena medida, cristalizaban en un rechazo de cualquier forma de vida convencional:

[...] tenía tendencias así, de pasar de todo, ¿no?, llevar una vida sencilla, trabajar la tierra y así; vivir así, sencillamente, ¿no?

En cambio, el inconformismo y la falta de ubicación de Siddharta adoptaron un tono más agresivo, que se tradujo en una rebeldía que ha caracterizado su vida:

[...] veía las actividades [de los demás] como completamente ridículas.

Y añade poco después:

No me gusta esta sociedad, me parecía siempre bastante artificial, muy hipócrita.

La misma falta de engarce social es señalada por Gotama, aunque el devoto del Señor lo expresa con un aire más tranquilo y pausado:

Yo tenía intereses diferentes y no... no encontraba gente con ideas así; como las mías.

En otro momento de la entrevista enfatiza que jamás «me he encontrado bien en esta cultura», pues sus intereses e inquietudes andaban por otros derroteros. Nilguiris, por su parte, afirma una idea muy similar cuando señala:

[...] [yo] era diferente a los demás, ¿no?, desde que iba al colegio, mis ideas no eran las de los demás.

El mismo Nilguiris atribuye esta falta de integración a su debilidad corporal:

[...] no me asociaba mucho con los compañeros, sino que prefería arrinconarme en un sitio y pasar de todo. Entonces, claro, los compañeros... pues pensaban que no era normal, ¿no?, y me hacían jugarretas.

Pero el hecho de sentirse diferente de los demás le preocupaba y:

[...] preguntaba a mi madre que por qué no puedo ser como los demás, ¿no?, por qué no puedo jugar como los demás niños y, bueno, que me canso enseguida o me hacen daño por cualquier cosa, como tenía el cuerpo tan flojo y tan... entonces eso me marcó bastante y muchos me decían que si era tonto. En general, tenía problemas de comunicación con el entorno.

Finalmente, Vasudeva, el vaquero, pone de manifiesto la misma sensación de extrañeza cuando subraya:

[...] a los trece años era una persona de una manera... no especial, sino que se salía un poco de la norma de lo que eran las... de lo que era un niño normal, ¿no?, entonces leía libros de Miguel Hernández.

En general, esta falta de ubicación, así como el hecho de sentirse diferentes o extraños en su propia cultura genera ciertos problemas con las instituciones del medio y principalmente con el entorno familiar y con el contexto escolar. Por lo que respecta al primero, prácticamente todos los informantes señalan haber tenido problemas —pero ¿quién no los ha tenido?— con sus padres. La falta de buenas vibraciones fue especialmente intensa en el caso de Gopala Brahtnchari («Siempre me he sentido muy lejos de mi familia. Siempre he deseado lo que no he tenido. Digamos que no había comunicación»), así como en Balaram, el hijo del marino militar del Opus Dei; Siddharta, el hijo del adinerado industrial asturiano; y de Gotama, el devoto del Señor, también hijo de militar. En ciertos casos, esta falta de entendimiento estaba directamente relacionada con otra característica —casi general entre los entrevistados—,⁵ de ser «malos estudiantes». Pero también aquí caben matizaciones. Algunos, como Arjuna o Vasudeva, afirman, sin paliativos, que no les gustaba estudiar; mientras que a otros, como Balaram, Siddharta y especialmente Gotama, dejan entrever que no era tanto el hecho de estudiar lo que les disgustaba, sino el sistema y lo que debían estudiar.

b) La búsqueda de alternativas

La insatisfacción vital hace que el sujeto se lance a la búsqueda de alternativas que pueden adoptar algunas modalidades distintas: el mundo de lo oculto; un estilo de vida contracultural o una actitud que podríamos llamar de «vagabundeo vital», que, a su vez, puede presentar énfasis variados. De todas formas, a menudo, los interlocutores inician esta búsqueda dentro de las inclinaciones religiosas convencionales. Govinda Prabhu, por ejemplo, señala:

Inclinaciones espirituales yo las tenía desde pequeño, lo pienso ahora... porque entonces no lo pensaba [...] Y no es que tuviera problemas, así, a nivel de vida... que estuviera afligido... pues no. Vamos, me gustaba vivir y tenía esas inclinaciones de modo natural, de buscar algo más allá de lo cotidiano.

⁵ Con las excepciones de Govinda Prabhu y Gotama, el devoto del Señor.

Arjuna, por su parte, recuerda unas inquietudes similares que primeramente se centraron en su deseo de ser misionero y más adelante canalizó mediante el misticismo oriental y el mundo de las drogas. También Balaram se refiere al tema diciendo:

[...] el deseo religioso estuvo ahí siempre, mi creencia en Dios siempre estuvo, ¿no?

En su caso, y junto con el interés por las enseñanzas cristianas, Balaram manejaba algunas posibilidades alternativas como eran su atracción por Confucio o las enseñanzas del maestro tibetano Lobsang Rampa. Otros ejemplos muy parecidos de la muestra son los de Vasudeva y Nilguiris. El primero enfatiza que desde joven militó en los grupos de cristianos de base de su pueblo (que posteriormente le conducirían a la militancia política), mientras que Nilguiris, después de una afirmación genérica del tipo «me sentía atraído por la cosa religiosa», cuenta sus malas experiencias con los curas, los representantes de la iglesia oficial. Y concluye:

[...] como no encontraba lo que buscaba, pues seguí buscando por mi cuenta.

Una de las primeras formas que adopta esta búsqueda de alternativas es el interés por la parapsicología, los ovnis, el mundo de lo oculto y las filosofías esotéricas. Esta fue la dirección seguida por Govinda Prabhu y por Nilguiris. Sin entrar en detalles, digamos que ambos consideran su interés por las filosofías esotéricas como una modalidad de búsqueda espiritual. Pero indudablemente la procedencia más importante, y tradicional, de los devotos de Hare Krihsna es la del mundo de la contracultura, de la generación *beat* y del movimiento *hippy*, tal como ha sido reseñado ampliamente en la literatura sobre el tema. Si los primeros discípulos de Prabhupada procedían de las filas de la contracultura, el caso español no es ninguna excepción a esta regla. Govinda lo constata con un lacónico «venía mucha gente hecha polvo en esa época», refiriéndose a los efectos de las drogas psicodélicas en los conversos de las primeras hornadas. De forma curiosa, y en aparente contradicción con todo lo que estoy señalando, en la muestra de informantes con los que he trabajado, solo dos —Arjuna y Gopala Brahmachari— cumplen esta procedencia paradigmática.⁶ Recordemos que Arjuna, hastiado de la vida convencional, se va de casa, se instala en una comunidad de *hippies* —primero nacionales y después italianos— en el mismo pueblo leridano en el que vivía. Allí, además de leer a Hermann Hesse, de interesarse por la filosofía china, el yoga y el vegetarianismo, trata de buscar su transformación interior, transformación que a menudo comporta experiencias psicodélicas. Pero dejemos que sea el mismo Arjuna quien lo explique en esta larga cita:

Y entonces, también lo que pasaba, ¿no?, que claro, tomabas drogas bastante fuertes, LSD o cosas así, ¿no?, entonces te daban una visión así, en plan de fundirte con el supremo y tuve experiencias así bastante fuertes... a veces a punto de morirme, a punto de dejar el cuerpo, ¿no?... de las burradas que hacía. Pero, claro, tenías experiencias así en plan místico, ¿no?, y tú creías que era verdad, ¿no?, y con unos amigos y así leímos libros, así, de Castaneda, Burroughs... gente así, bastante a la vanguardia, ¿no?, y entonces siempre estabas experimentando, buscando algo, ¿no? O sea, no en plan de estar tirados ¿no?... como yonquis o la gente que está enganchada, ¿no?, que no tienen, así, un deseo por experimentar, así, cosas, en sentido espiritual, ¿no? El deseo que

⁶ Sorprendentemente, en el resto de ejemplos analizados por Jaume Vallverdú y por mí, el paradigma se cumple con mucha mayor precisión.

yo tenía era experimentar y buscar esas cosas, ¿no?, a ver si... a ver si podías convertirte en dios, ¿no? Lo que buscaba era eso.

Mientras Arjuna enfatiza el carácter espiritual de su experiencia («todo eso era una especie de volverse Dios»), Gopala Brahmachari, lector de Allan Watts y Krishnamurti y también aficionado al cine de vanguardia y al yoga, resalta de su paso por la contracultura el carácter de rebeldía juvenil que aquella implicaba y, principalmente, la huella que en él dejó la vida comunal:

En aquella época lo compartíamos todo, era una vida que, ahora, a veces, incluso aquí en la asociación, la añoro; porque era un compartirlo todo y un vivir todos algo que no he vuelto a vivir... una época de amor muy libre, que, vamos, que no había restricciones.

Otro elemento importante en esta búsqueda de alternativas lo constituye el *viaje* como experiencia iniciática, que puede transformar al sujeto además de permitirle descubrir nuevos horizontes. Esta opción es seguida por Balaram, quien, recordémoslo, después de finalizar sin pena ni gloria una carrera que no le gustaba y de sentir que había cumplido con la obligación que tenía para con su padre, decide emprender un viaje. Balaram percibe este como una forma clara de ruptura con lo cotidiano y una especie de escapada de la convencionalidad y futilidad habituales, pero también como una forma de búsqueda espiritual:

Total, que en aquella época yo estaba ya con cierta inquietud de búsqueda espiritual. El único libro que llevaba conmigo era el Evangelio. Era una época así de reflexión [...] yo llevaba los Evangelios y el compañero también llevaba un libro de Confucio [...] [Además] mi idea era... una de las experiencias que quería tener era visitar Taizé, que es una comunidad cristiana que hay en Francia que hacen ecumenismos así de jóvenes cristianos que van allí. Pues yo quería ir a visitarla. Digamos que donde yo esperaba descubrir algo era allí, en Taizé.

Pero será antes de visitar Taizé, es decir, en París, cuando Balaram entra en contacto con Hare Krihsna y se produce su punto de inflexión particular. De todas formas, la tierra prometida, o por lo menos la tierra soñada por algunos de nuestros interlocutores, era la India. En ella pensaba Gotama, el devoto del Señor, que al comentar su desencanto como estudiante de medicina señala:

Entonces pensé en irme... en dejarlo e irme a la India para estudiar medicina y también otra medicina alternativa.

Nilguiris, el devoto murciano, recuerda que después de leer un artículo que le impactó, «El boom del alma» sobre Prabhupada:

[...] empecé a pensar en juntar el dinero suficiente e irme a India a conocer un poca más. Claro, entonces pensé que para eso debería al menos saber inglés, claro, sin saber inglés es muy difícil.

Quien sí visitó la India después de su experiencia en la granja fue Arjuna. Pero no da detalles al respecto si no es para indicar que después de seis meses de vivir allí, regresó y reinició sus búsquedas místicas a través del LSD y otras sustancias tóxicas.

La variante más frívola la introduce Siddharta. En su caso se combinan las experiencias con drogas, el tema del viaje y una sexualidad donjuanesca, todo ello en un contexto de elitismo y esnobismo. Él mismo señala:

Chicas, fiestas, drogas, coches, viajes, fiestas en chalets de fulanito, de menganito, del hijo de tal, de las amigas, bien, era una constante fiesta. Una época realmente divertida.

De todas formas y a pesar de participar activamente en este torbellino vital, Siddharta se hallaba vacío y pensaba en el suicidio.

En la muestra tampoco faltan la búsqueda de alternativas que representan otros grupos religiosos más o menos convencionales. Recordemos, por ejemplo, que Gotama, el devoto del Señor, antes de unirse a Hare Krihsna, había visitado un monasterio cartujo cercano a Barcelona y a los benedictinos de Montserrat, pero:

[...] era [...] poco profundo, superficial, [...] seguían un tipo de vida, pero que... aparte, tenían otra vida que no... no sé, vi que no había mucha sinceridad.

También Nilguiris orientó su búsqueda hacia grupos alternativos. Primero contactó con una comunidad de druidas de Badajoz, que no llegó a visitar. También se interesó por los rosacruces y por Nueva Acrópolis, pero tampoco llegaron a convencerlo, pues:

Era muy interesante, pero sé que faltaba profundidad, ¿no?, todavía faltaba algo. Yo, en realidad, lo que buscaba era una forma de... que puedas vivir en consecuencia, también, ¿no?

Como última alternativa, y posiblemente una de las más convencionales, figura la militancia política. Tanto Gotama como Siddharta señalan haber tenido, en ciertos momentos de sus vidas, ciertas simpatías por la ideología anarquista. Quien sí militó fue Vasudeva, el vaquero, que, como se recordará, primero se afilió al PTA y después al Partido Comunista, durante la transición. Pero todo parece indicar que la búsqueda de alternativas en la que estaba enfrascado Vasudeva iba más allá de la política convencional. Sus dudas hamletianas («a veces te mirabas al espejo y veías, y pensabas: ¿realmente este que está aquí en el espejo, soy yo?»), sus profundas inclinaciones cristianas, su interés por la macrobiótica y su vegetarianismo, etc., parecen probar que el mundo de la política era solo la pantalla de una búsqueda más profunda y personal. De todas formas, quizás, es Nilguiris quien mejor sintetiza el carácter compartido por todos nuestros interlocutores. Dice así:

He sido siempre más bien así... buscador, que busca la verdad, simplemente.

c) «Al borde del abismo»

En los puntos anteriores hemos visto la sensación de desencanto vital de nuestros entrevistados que, a su vez, les conduce a la búsqueda de alternativas. En ciertos casos, esta búsqueda parece conducir a una especie de pozo sin fondo, de crisis total, vivida, además, como una profunda sensación de fracaso personal, pero que, en contrapartida, favorece el deseo de un cambio decisivo en la vida del sujeto.

Gopala Brahmachari, por ejemplo, señala que los años anteriores a su descubrimiento de Hare Krihsna fueron de una gran dureza psicológica, pero es Arjuna, el devoto leridano, quien detalla su situación de *impasse* vital al afirmar:

[Después del servicio militar] muchos domingos me acuerdo de que me quedaba allí, en casa, estudiando, leía libros o hacía, así, cosas en plan... iba a buscar flores y hacía colonias por pasar

el tiempo, ¿no?, y entonces las regalaba a los amigos y así, ¿no?, también pensaba... me digo: «bueno, ¿qué?; bueno, decídete, ¿no?, haz algo, ¿no?».

Con el fin de hacer algo, decide visitar a un amigo *hippy* en Barcelona, pero aquel vivía con un travesti y *estava molt passat* [estaba muy envejecido]. Arjuna recuerda su lucha interior, en la que pugnaban deseos materiales con otros espirituales, y cómo esta etapa desembocó en una experiencia límite con la droga. El mismo lo cuenta como sigue:

Entonces tuve aquellas experiencias a punto de abandonar el cuerpo, ¿no? Una vez, pues, fue con heroína y otra con LSD, ¿no? Creía que me quedaba, así, colgado, ¿no? Es una experiencia, te tomas una dosis bastante fuerte de LSD y parece que no te baja nunca, que te quedas con la onda, que piensas que no bajarás nunca, ¿no?

En esta situación, Arjuna se encerró en su coche:

[...] y puse una cinta del Maha Mantra, ¿no? y, poco a poco, poco a poco, durante aquel rato fui recordando la filosofía, la filosofía, la filosofía, y, o sea, me di cuenta de que lo que estaba haciendo era algo inútil.

Con todo, la situación de desesperanza y futilidad se alarga y Arjuna señala que, a pesar del riesgo que entrañaban sus experiencias con las drogas, el resultado le era indiferente («me daba igual si me moría o no»), pero al final fue consciente del sinsentido de su situación:

[...] me digo: «¿sabes qué?, para estar aquí y hacer esto, que en nada me aprovecha, me digo, ¡me voy!» y fui a casa, cogí cinco mil pesetas del monedero de mi madre, me fui a despedir de mi hermana, y en casa les dejé una nota... me digo: «mira, voy para allí, ¿no?», les dejé el teléfono de aquí [de la granja de Brihuega]. Y digo «Bueno, digo, lo probaré y depende de cómo me vaya, me quedaré o tomaré otra idea o así, ¿no?»

La desesperanza y hastío vital de Siddharta no era menor. En los Estados Unidos acentuó su vida frívola y disipada («allí tuve varios idilios con mujeres casadas...»); continuó con su adicción a las drogas («me fui degradando cada vez más a nivel físico. Cada vez más drogas, cada vez más drogas...») y un sentimiento de frustración generalizado e intenso se fue apoderando de nuestro interlocutor. El mismo lo recuerda con las palabras siguientes:

[...] empezó a surgir de nuevo, hacía tiempo que estaba ahí ese sentimiento de frustración. En la niñez había ya surgido. No me acababa de integrar en esa vida. Y se fue acentuando cada vez más esto, en esa época en la que estuve en los Estados Unidos [...]. Me metí en terrenos que no me competían a mí entonces. Buscando una salida a mis problemas me di cuenta de que ni las mujeres ni el sexo ni las drogas estaban siendo una solución a mis problemas. Entonces ya llega un punto en que piensas: «bueno, ya lo he experimentado todo: drogas, he experimentado un poco qué es la fama, dinero, sexo... ¿qué queda?: suicidio [...]». De nuevo volvía a contemplar el suicidio. Tenía muchas cosas materialmente, era una persona que a nivel material era envidiable... mis amigos, mis amistades, todos me decían: «¿qué te sucede?, ¿no?, tienes todo, tienes dinero, tienes trabajo, mujeres... ¿qué te falta? [...]». Solían decirme: «Estás como si no estuvieras y vas buscando».

En este callejón sin salida se produce un desengaño amoroso —su novia norteamericana lo deja—, lo cual lo marca profundamente, aumentando su sensación de vacío existencial

(«estaba hastiado ya de todo, del mundo, de las mujeres, del *rock and roll*, de las drogas...») y de hostilidad contra todo («sí, toda mi vida había sentido esa hostilidad, una gran hostilidad»). Habiendo tocado fondo, Siddharta se plantea la alternativa del suicidio.

Quien también acarició esta posibilidad fue Nilguiris, aunque sus motivos eran distintos. En su caso era la dificultad de comunicación con los amigos —especialmente con las amigas— lo que aumentaba hasta extremos insufribles su sensación de soledad y desencanto. El mismo lo cuenta con estas palabras:

Entre los doce y los dieciocho y diecinueve años, o por ahí, ¿no?, tenía unas depresiones muy fuertes, porque, como veía que no podía salir con ninguna chica, no tenía, así, libertad para conquistarlas, ¿no?, pues me sentía muy frustrado, ¿no? Entonces, claro, fue cuando me metía más en eso de las ciencias ocultas y cosas de esas [...]. Y bueno, a veces no tenía ganas de hacer nada, ni de estudiar, ni de trabajar, ni de buscar trabajo ni nada, ¿no? Me iba así, al monte, a despejarme yo solo, me iba tres o cuatro horas, y muchas veces llorando, porque tenía depresiones muy fuertes, ¿no?, veía el futuro muy negro [...]. Y claro, en varias ocasiones estaba tan deprimido que pensaba en el suicidio [...] Sé que una vez me subí a un cerro ahí y no sabía si tirarme o no tirarme. Estuve ahí media hora pensativo, ¿no?

Pero al pensar que en función de la ley del karma debería pagar por su acción, desiste de la idea y decide «seguir buscando a ver si encuentro una comunidad espiritual en la que poder vivir».

Finalmente, Vasudeva, el vaquero, recuerda una sensación difusa de inutilidad y futilidad en todo lo que hacía: trabajar, relacionarse, la moto, emborracharse, hacer deporte («y ahora que lo pienso, pues, perdí prácticamente mi vida corriendo detrás de un balón»); pero no le encontraba sentido a nada. En las cosas que hacía «no había realmente una satisfacción interna», por lo que siempre estaba buscando algo nuevo; estaba decepcionado de las personas y se preguntaba: «¿Cuál es el futuro aquí?». Y la contestación no podía ser más tajante y pesimista: «¡esto no tiene futuro!».

En general, cuando nuestros interlocutores se hacen conscientes de que su vida no tiene futuro se produce el impacto decisivo, el cambio de rumbo radical, que en la literatura anglosajona especializada recibe el nombre de *turning point* y que aquí denominaré el punto de inflexión.

d) El punto de inflexión

En todos los casos de la muestra llega un momento decisivo en el que en la vida de los protagonistas confluyen una serie de circunstancias —un agudo sentimiento de crisis que se acompaña de un intenso deseo de rehacer la vida— que predisponen al cambio de rumbo. A veces, el cambio es gradual y otras se trata de un auténtico golpe de timón, súbito y radical, que transforma la vida del sujeto. Comencemos por el primer caso.

El contacto de Govinda Prabhu con los Hare Krihsna fue impactante desde el principio, pero su decisión de unirse a ellos fue progresiva. El mismo rememora algunos de los aspectos que le impulsaron a tomarla. Así, cuando Govinda, a sus catorce años, lee el *Bhagavad-Gita*:

[...] sobre todo los textos que hablaban ya de la ecuanimidad, ¿no? el mantenerse inmutable delante de las situaciones favorables y desfavorables... ese tipo de cosas era algo que me llenaba [...] Lo que yo sabía es que me llenaba, que me sentía feliz.

En su camino de búsqueda espiritual le impacta la biografía de Caitanya Mahaprabhu⁷ («me llamaba la atención todo un poco el buscar el más allá y el espíritu, el alma, todo eso me... era como algo interno que me llenaba») y también el mantra:

[...] escuché el mantra. Me acuerdo que una vez [los devotos] estaban cantando y escuché el mantra Hare Krihsna y me impactó mucho [...]. Fue un contacto muy fuerte, muy impactante [...]. Además, a los devotos que cantaban se les veía muy felices, muy llenos, cantando y me subió una vibración de estas que te llenan.

Pero había otros aspectos más humanos y afectivos que, igualmente, atrajeron a Govinda:

Bueno, el ambiente me encantó. A pesar de que había mucho *hippy* de esos, así, un poco sucios, melenudos [...] los olores, los olores de la comida, del incienso, era una cosa que me sentía como en casa.

En diversas ocasiones, nuestro interlocutor, para explicar sus sensaciones y sentimientos utiliza el concepto «flotar» para referirse a una especie de estado placentero a medio camino entre la tierra y el cielo. En efecto, para Govinda la llamada de Hare Krihsna era intensa (él mismo utiliza expresiones contundentes: «esto es lo mío» o bien «esta es mi vida y para aquí, rápido»); pero su decisión, tomada a los quince años, chocó con la oposición familiar, como más adelante veremos.

Gotama, el devoto del Señor, ejemplifica, igualmente, la vía progresiva de la conversión. Conoce a los devotos de Hare Krihsna y asiste a las clases en el templo y así:

[...] me llegué a dar cuenta de que, además de la plataforma física y la plataforma mental, pues existía otra plataforma, que era la del alma y que era, en realidad, pues superior a todas las demás, ¿no? Y me convencí de que, solucionando los problemas espirituales, automáticamente, los problemas mentales y también, inclusive, los problemas físicos, pues se podían solucionar.

Si a Govinda le atrajo la figura del remoto fundador de Hare Krihsna, Caitanya Mahaprabhu, Gotama fue atraído por Swami Prabhupada,⁸ el fundador del grupo («me atrajo mucho la fuerza espiritual; la pureza que tenía, la claridad de sus ideas, la forma de exponer las cosas...»). Y continúa Gotama, el devoto del Señor:

Me impactaron [...] la sinceridad de los devotos que estaban allí [...], las cualidades de los devotos, la tranquilidad, la paz... la atmósfera. El templo era un lugar, así, muy diferente a cualquier otro sitio [...] Entonces eso me atrajo mucho porque cada vez que iba me sentía muy bien. Eso fue lo que primero me impactó al entrar, la primera impresión.

Recordemos que Gotama combinaba su búsqueda espiritual con la búsqueda más concreta de un maestro espiritual que encaminara sus pasos de forma adecuada; asimismo, simultaneaba sus deseos de irse a la India con las clases en la facultad de medicina hasta que:

⁷ Véase *Vida y enseñanza de Sri Caitanya Mahaprabhu*, por su D.A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1983).

⁸ Véase Satsvarupa Dasa Goswami (1986). *Prabhupada. Construyó una casa en la que puede vivir el mundo entera*, Madrid, París, The Bhaktivedanta Book Trust.

[...] un día estaba allí sentado, tomando notas, y me pregunté: «pero ¿qué estoy haciendo yo, aquí sentado, tomando notas de lo que piensa este señor y el otro, cuando mañana van a cambiar, van a sacar otro libro y van a cambiar la teoría. Estoy perdiendo el tiempo». Después de pensarlo bien, lo pensé durante un año, después de sopesar las cosas, decidí dejarlo, dejar la universidad. Dejé los libros que tenía, todo. Lo dejé todo y me fui.

Y añade:

Cuando decidí quedarme [en el templo], pues me salía como una sensación de paz interior muy profunda, de tranquilidad.

El primer contacto de Nilguiris con Hare Krisna fue la lectura de un artículo que le llamó poderosamente la atención; después, en Madrid, una devota le regaló una revista titulada *Nosotros*, que el futuro Nilguiris (que por aquel entonces tenía diecinueve años) leyó incansablemente:

[...] lo que más me llamó la atención de la revista fue eso de que... de que aceptaban a todo el mundo, ¿no? Aquí venías y hacías como un retiro espiritual, ¿no? No importa la religión, el credo que tengas, ¿no?, ni los estudios que tengas, sino simplemente que uno se dedique a esta vida, ¿no? Entonces yo no me lo creía, porque como tenía muy mal concepto de mí mismo... ¿no? y decía: «yo soy un inútil que no me quieren en ningún sitio, ¿no?».

Además de esta declaración de principios de carácter general, parece que la revista trataba aspectos mucho más concretos:

[...] se explicaba muy bien todo esto de la Alcarria... «En un lugar de la Alcarria» (risas). Estaba todo muy bien explicado, todo muy poético, ¿no?, que si las aguas del Tajuña van saltando de piedra en piedra, que si los pájaros cantan, las nubes se levantan... (risas). El contacto con la naturaleza, el campo, las vacas... invitando a llevar una vida sana y en contacto con Dios, ¿no? Y luego también ponía una explicación de cómo llegar, ¿no?

Nilguiris decidirá, como ya se ha dicho también, seguir el itinerario tan previsoramente detallada en la revista. Simulando un viaje de estudios a Madrid, encamina sus pasos a Brihuega, pero sus sentimientos eran contrapuestos:

[...] como era un muchacho tímido, nunca me había escapado de casa ni nada de eso, ¿no?, entonces, pues claro, tenía que vencer el miedo, el deseo por conocer esto era mucho más fuerte que todo el miedo que sentía.

Las condiciones del viaje de Nilguiris recuerdan las características de algunos viajes iniciáticos.⁹ Pero dejemos que sea el mismo interlocutor quien lo cuente:

[...] a las diez y media u once menos cuarto llegué aquí, a Brihuega. Entonces acababa de nevar. Y estaba tan decidido que le pregunté a la gente dónde estaba la finca [...] y ya me indicaron por dónde ir... y yo con la maleta ahí andando; estaba decidido, ¿no? Había que andar cinco kilómetros, pues nada, pues cinco kilómetros así andando, ¿no? Entonces tenía el cuerpo muy

9 Sobre este tema véanse algunas buenas reflexiones: C. Lisón (1992), «El peregrino», en *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la Antropología Cultural*, Madrid, Akal Universitaria; J. M. Comelles, «Los caminos del Rocío», en Prat, Martínez, Contreras y Moreno (eds.) (1991), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus y muy especialmente Nancy L. Frey (1998), *Pilgrim Stories. On and off the road to Santiago*, Berkeley, Los Ángeles. Londres, University of California Press.

hecho polvo [...] Yo siempre he sido delgado, pero entonces estaba más débil, ¿no? Y bueno, me acuerdo que a mitad de camino, pues pasó una furgoneta y le pregunté que dónde estaba la finca. Entonces me cogió y me trajo hasta la entrada, ¿no?

Ya en la granja, los devotos lo acogen con amabilidad («el primer impacto fue muy acogedor, o sea un tipo de trato que no me habían dado nunca, ¿no?»), el marco físico le resulta agradable («aquí, entonces había ambiente, había mucha fuerza»), y al igual que en el caso de Gotama:

[...] me llamó la atención Srila Prabhupada, la foto de Srila Prabhupada, ¿no?, porque se veía que estaba lleno de sabiduría, de conocimiento, seguridad, esas cualidades, ¿no?

Todo en la granja-templo agradaba a Nilguiris, quien remacha su convicción de que «había encontrado lo que buscaba» y como consecuencia:

Corté con el exterior, sí, cambié totalmente mi vida, ¿no?

La historia de Balaram, que como se recordará tuvo su primer contacto con los devotos de Hare Krihsna en el Marché aux Puces de París, es, fundamentalmente, la historia de una indecisión que acabó en una conversión firme y duradera. Balaram indica que sus primeros sentimientos al visitar el templo fueron ya contrapuestos:

[...] la puerta la habían puesto, así, en plan oriental, ¿no?, exótica, y salía un olor, así, muy típico, este olor de incienso, ¿no?, que yo no lo conocía. Total, que me causó, así, mucha impresión y como miedo, ¿no? Total, que le dije al compañero: «venga, vámonos, aquí no nos metemos y tal». Y el compañero que era, así, más decidido, pues me cogió, ¿no? Físicamente, me acuerdo que me cogió del brazo. Es una de las cosas que siempre he recordado.

A pesar de ello, los dos amigos se quedan a vivir en la comunidad de Hare Krihsna, pero las reticencias de Balaram se prolongarán durante semanas. Su relato está plagado de expresiones que nuestro interlocutor dirigía a su amigo y que eran del tipo: «venga, vámonos de aquí que nos van a volver locos y tal...»; «yo estaba allí mirando todo aquello, que no entendía nada y pensaba: ¿esta gente qué hace?». Pero, a pesar de estas y otras muchas dudas y reticencias, Balaram afirma que:

[...] poco a poco empecé a leer, ¿no? Y empecé a ver que, bueno, que dentro de todo ese folclore tan extraño pues había una cierta filosofía, ¿no?, que tenía un cierto sentido, ¿no?

Como en el caso de Govinda Prabhu, a Balaram le impacta la biografía de Caitanya Mahaprabhu y también el canto del mantra:

[...] esto del mantra también fue importante. El segundo o tercer día que empecé a cantar el mantra, que cantaba una o dos rondas, pues, realmente, sentí algo muy fuera de lo normal, ¿no? Sentí como de pronto una alegría interior que nunca había experimentado, ¿no? Un sentimiento interior, así, muy fuerte, de alegría [...] Me acuerdo un día delante de las deidades, cuando estaba cantando rondas, y me entraban unas risas, así, por dentro, muy fuertes, ¿no?, que no sabía de dónde venían y tal. Sí, sí, sí, unos éxtasis así, que ahora los he experimentado, pero no tanto, ¿no?

Poco a poco, Balaram supera su desconfianza y se da cuenta de que allí, entre los devotos de Krihsna, estaba aquello que buscaba («ya la idea de ir a Taizé se me había quitado completamente»): la filosofía védica:

[...] me daba una explicación perfecta a toda una serie de interrogantes que yo tenía, pues, sobre todo, sobre la vida, sobre las religiones, sobre las cosas.

También en la misma línea está el punto de inflexión de Gopala Brahmachari. Si bien conserva un grato recuerdo del contenido de la conferencia a la que asistió y que le puso en contacto con los devotos de Hare Krihsna, que entraron cantando y bailando, lo que realmente le impactó fue la filosofía védica. Nuestro interlocutor narra así su experiencia:

[...] había una cosa muy fuerte, cuando una persona se hace devoto, y eso se percibe desde el primer momento, o al menos yo lo he percibido muy claramente, y es que, de repente, encuentras la explicación de todo lo que estabas buscando y que pensabas que nunca encontrarías. Yo creo que esa es una de las cosas que tiene la conciencia de Krihsna, que, de repente, encuentras respuesta a todo lo que querías saber y creías que no había respuesta, porque llega un momento en que piensas que no hay respuesta [...] pero esa respuesta mental e intelectual da una tranquilidad muy grande. Una tranquilidad muy grande y una realización muy grande [...] y no solo eso, sino que después ves las cosas de tu alrededor y toda cuadra. Vas sacando de aquí y de allá y haces una bola y todo cuadra muy bien en la conciencia de Krihsna, desde la ciencia basta todas esas cosas a las que otra filosofía no te da respuesta.

Algo similar le ocurrió a Siddharta, que regresaba de los Estados Unidos en un estado de desesperanza existencial. Recordemos que nuestro interlocutor estaba en casa de una amiga con un fuerte insomnio y hojeando su biblioteca cuando:

[...] me encontré con un libro que, cosa muy interesante, nunca había visto en mi vida. Cogí el libro y se titulaba: *El Bhagavad-Gita*. Miré la contraportada y había una foto de un señor que, cuando la vi, me produjo una sensación, una fuerte impresión, de que se trataba de una persona mayor muy dulce [...]. Nunca fotos de personas carismáticas me han inspirado esa tranquilidad, esa paz. Entonces leo: «A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada.» ¡Muy interesante! Entonces picado por la curiosidad decidí investigar de qué se trataba este libro.

Pero, a pesar de que Siddharta pasó toda la noche intentando desvelar el mensaje del *Bhagavad-Gita* sin conseguirlo:

[...] dentro de mí había algo, en lo más profundo de mi ser, la conciencia, que decía: «es algo tan valioso lo que hay aquí, que ahora mismo tengo que intentar entenderlo; dilucidar esto».

Arrastrado por la curiosidad, el futuro Siddharta se pone en contacto con los devotos de Hare Krihsna y los visita. Pero dejemos que sea él mismo quien continúe desgranando sus recuerdos:

[...] me recibió el chico encargado de las visitas, me invitó a pasar, me recibieron de una manera muy suave, muy dulce, me ofrecieron dulces, todo un detalle, muy amable por su parte.

A continuación, el cocinero del templo, vestido de blanco a la usanza india:

[...] muy simple, muy humilde, me recibió y me invitó a pasar al salón y empezamos a dialogar. Yo estuve haciéndole preguntas y, en el discurso de nuestra conversación, llegué a darme cuenta

de que tenía un conocimiento de la filosofía sobre la cual yo estaba tratando de investigar que era increíble; y además era una persona de una gran naturalidad, muy sencilla y, sobre todo, era diferente. Siempre he sido una persona que me han atraído mucho las personas diferentes [...].

Cautivado, pues, por la personalidad, la serenidad y la paz que irradiaban del cocinero, Siddharta se da cuenta de que «estaba buscando esos valores espirituales durante toda mi vida» y que necesitaba «hacer algo que me ayudase a sentirme bien». Todas estas sensaciones placenteras fueron reafirmadas por otro aspecto impactante como fue la contemplación de las deidades.

Fuimos a ver a las deidades. Me acuerdo ver... todo... algo que nunca en mi vida había visto. Algo tan majestuoso, tan artístico y tan solemne, que me inspiraba enseguida serenidad. O sea, mi conciencia cambió, ¿no? En el momento de entrar en el templo sentí como que mi conciencia cambiaba. Había una atmósfera de mucha paz, mucho silencio... imponía. Entonces vi a las deidades tan maravillosas, con sus trajes, me quedé allí observándolas. Prácticamente mi mente, mis pensamientos mentales dejaron de fluir, solo de la contemplación de estas figuras, ¿no? Me parecían extraordinarias. Y bueno, después de esto me sentí como muy bien, me di cuenta de que... de que había encontrado realmente lo que estaba buscando.

Siddharta añade que, así como siempre se había sentido un extraño con respecto de la sociedad y con las actividades convencionales: «aquí [en el templo] me sentí plenamente identificado desde el primer momento. Todo era diferente». Pero, a pesar de ser diferente, «no me sentía realmente extraño, fíjate, me sentía como si esto ya lo hubiese vivido antes». Para explicar esta notable identificación, Siddharta apela a una especie de destino difuso:

[...] las circunstancias te *arrastran*. A veces te arrastran y a veces dejas que te arrastren.

También Arjuna, como Nilguiris, fue andando los cinco kilómetros que separan Brihuega de la granja de Hare Krihsna. Y en el camino:

[...] yendo hacia abajo, o sea, ya noté una tranquilidad, así, tan... un bienestar, o sea, tan, tan intenso, ¿no?, que ya vi que esto me gustaba bastante más, ¿no? Me abandoné, a ver qué pasa, ¿no?, a ver si me quedo o no me quedo o qué hago.

En los inicios de su convivencia con los devotos, Arjuna deja de fumar, las drogas, «los malos hábitos que tenía antes»; pero las radiaciones espirituales no son lo suficientemente intensas como para retenerlo, por lo que al cabo de un tiempo abandona la granja para irse a la India.

Vasudeva, el vaquero, por último, conoce a los devotos de Hare Krihsna a los veintiséis años. El primer «flash» que tuvo fue muy positivo pues los devotos, como nuestro interlocutor, eran vegetarianos. Por otra parte:

[...] me acerqué páca', me atendieron muy bien, estuvimos charlando. Me invitaron... me acuerdo de la primera limonada que tomé aquí, fue muy extático.

Pero, a pesar de encontrarse a gusto, Vasudeva estaba indeciso:

[tenía] dudas en cuanto a entrar y así... de, no sé, si quedarme o no quedarme y tal. Tenía mis dudas, ¿no?, tenía mi trabajo y me había enredado en comprar la motocicleta, que valía mucho

dinero [...]. Pero esas dudas se disiparon un día, pues en el camino del *Bhagavad-Gita*¹⁰ hay un cartel que pone... es el verso del *Blagavad-Gita*, dieciocho sesenta y cinco, creo: «abandona toda la variedad de religión y tan sólo [sic] abandónate a Mí, y yo te liberaré de todas las acciones pecaminosas, no temas». Eso, dentro de mí, dio un impacto muy fuerte.

Pero Vasudeva, al igual que los tres últimos informantes citados —Gopala Brahmachari, Siddharta y Arjuna—, regresa al mundo exterior. Cada uno da sus razones del hecho. Para Gopala, por ejemplo:

Cuando llevas un tiempo, pues tienes necesidad de verlo desde fuera. Me fui y nadie pensaba que volvería...

Pero regresó. Ya hemos apuntado la razón por la que Arjuna decidió irse: le costaba seguir el ritmo cotidiano de la vida del *ashram* y sus radiaciones espirituales no eran suficientemente intensas como para retenerlo. Su vagabundeo vital le llevó a la India y a Barcelona; volvió al mundo de la psicodelia, pero sin perder el contacto con los devotos. Un día, se encuentra a Govinda Prabhu, quien le dirá: «pero ¿qué haces aquí?, ¿aún no te das cuenta de lo que estás haciendo?». A consecuencia de esta conversación, Arjuna se serena y a sus veintisiete años regresa a la granja.

Y, bueno, pues, aquella última vez que volví, pues, ya volví bastante decidido, ¿no? a... a dejarlo todo, ¿no? Y Krihsna, pues, me está dando mucha misericordia.

Después de unos días de convivir intensamente con los devotos, también Siddharta regresa a su mundo, pero:

[...] cuando ya fui a Madrid ya no era la misma persona. Ya todo había cambiado. Mi conciencia era diferente, mis necesidades eran diferentes, los valores se habían transformado radicalmente. Porque, claro, toda mi vida me había sentido como muy ajeno a todo el resto de la gente y ahora me di cuenta de que yo no era realmente un espécimen raro de la sociedad, sino que, en realidad, la sociedad era lo que era ajeno a mí. Entonces estuve como un mes y medio reflexionando sobre el tema: «me voy, lo dejo todo, se acabó, aquí no hay nada que hacer». Y nada, me vine para acá.

La reflexión de Siddharta, antes de tomar la resolución definitiva, fue larga y tensa. Él mismo la recuerda:

[...] me provocó grandes luchas internas, grandes luchas internas [...]. «No tengo nada que perder y tengo mucho que ganar aquí. Si veo que realmente no me satisface o que yo no puedo ponerme a la altura de las circunstancias pues con volver a mi vida de antes y ya está.» Yo estaba decidido [...] «tengo que esforzarme»

También las dudas y la desazón acompañaron a Vasudeva, el vaquero, cuando regresó a su pueblo andaluz y se reintegró a su trabajo en la cooperativa y a la vida familiar y social. Volvió a salir con los amigos, retornó al hábito de beber («me degradaba, me degradaba», exclama gráficamente Vasudeva); pero continuó cantando el mantra y además tenía un libro de Krihsna que le servía de refugio espiritual. A los tres o cuatro años vendió la moto y decidió integrarse, definitivamente, en la comunidad Hare Krihsna de Brihuega.

¹⁰ Vasudeva se refiere a un camino de la granja-templo de Brihuega en todo similar a un Via Crucis. En el caso de Hare Krihsna, las estaciones vienen marcadas por textos y citas del *Bhagavad-Gita*.

e) La conversión: la llamada paterna y la llamada de Krihsna

Según la opinión mayoritaria de los interlocutores, la primera fase del largo proceso de conversión viene caracterizada por un entusiasmo religioso de notable intensidad. Balaram, por ejemplo, comenta que «está esta época, así, fanática», que él mismo interpreta como una autodefensa («una forma de protección que te creas para sumergirte plenamente»). Durante este tiempo, los conversos acumulan una gran dosis de energía y de intensidad espiritual: «uno está tan absorto en el servicio devocional —continúa Balaram—, uno tiene esa energía espiritual, esa corriente mística que uno reproduce, que no tienes deseos». En efecto, algunos de los grandes problemas que dificultan la vida espiritual —las apetencias sexuales, la atracción del mundo material— parecen desaparecer o por lo menos atenuarse. Los interlocutores interpretan este hecho como una ayuda directa de Krihsna que favorece así el proceso de conversión. Vasudeva comenta: «al principio Krihsna da mucho néctar, mucho néctar, a los primeros años da mucho néctar, para que te apegues». Y por la lógica interna de los relatos de conversión, esta ayuda divina es necesaria para contrarrestar otras influencias más humanas, que a menudo se traducen en la activa oposición de los padres a que su hijo/a se convierta en un monje/a renunciante.

Govinda Prabhu, el sujeto de la muestra que entró más joven en la asociación y que por su edad era plenamente dependiente de sus padres, nos servirá de hilo conductor en esta primera parte de la exposición. Él mismo recuerda que ya en sus primeros contactos dominicales con los devotos de Hare Krihsna en el templo de Barcelona:

[...] entonces mis padres ya me dijeron, me pusieron pegas, hubo un poco, así, de tira y afloja. Y yo, como lo tenía tan fuerte, les dije que nada, que cuando fuera mayor que me iría allí. ¡Para qué se lo dije! (se ríe). A la semana siguiente ya no me dejaban ir a pasar la noche, solo a pasar el día. A la tercera semana ya no me dejaron ir a pasar el día, solo a pasar la tarde. A la cuarta semana, ya no me dejaban ir (se ríe).

Pero, a pesar de la oposición familiar: ·

Yo seguía visitando el templo a escondidas y llegó un punto en que yo ya no podía más: «es que ya no puedo más, si tengo que esperar aquí hasta ser mayor de edad, yo esto no lo soporto...». Es aquello de que estás en un sitio en el que no tienes que estar, como un pez fuera del agua.

A pesar de que como el mismo Govinda señala, jamás se había caracterizado por su rebeldía juvenil, como medida de presión, para que sus padres comprendieran que no estaba haciendo el tonto:

[...] lo que hice fue irme un fin de semana al templo sin decirles nada, les dejé una carta explicándoles que quería que vieran que iba en serio y que no se preocuparan, que volvía. Cuando volví, el escándalo familiar; ¡mi madre! [...]. Me quedé dos días y mi padre vino a buscarme al templo [...] estuvo ahí, vio lo que era.

Después de un arduo tira y afloja, finalmente:

[...] cuando me dieron permiso, después de que me vieron tan obstinado, también se pensaron: «este se cansa. Este chalado, ¿qué va a hacer allí? Este chalado, con quince años va a ir allí, se va a cansar y va a volver, ¿no? Echará en falta a sus padres y dentro de poco ya estará aquí otra vez».

Pero Govinda no se cansó y el presidente del templo de Hare Krihsna de Barcelona llegó a un acuerdo con sus padres para que los visitara a menudo, estuviera donde estuviera. Por otra parte, los aspectos objetivos de su nuevo estatus no eran negativos. Él mismo recuerda: «Me veían buena cara. «Estás más gordo», me decían. Y luego la vecina: «Ah, pues tu hijo tiene buena cara y tal...» Entonces, claro, por un lado, querían que volviera, pero por otro lado me veían bien».

En todo el proceso su padre se mostró mucho más comprensivo que su madre:

[...] mi padre siempre ha sido muy bonachón, muy sencillo, mi padre es un buenazo. Mi padre demostró ser muy abierto y comprensivo [...] Pero mi madre fue muy férrea, también eso quizás influyó que yo fuera más extremista, ¿no?

En otro comentario y como de pasada, Govinda Prabhu señala que su madre jamás comprendió su decisión (y posteriormente la de su hermano) de hacerse monje y añade: «No sé si en esta vida lo entenderá.» Pero, a pesar de ello, nuestro interlocutor intenta situarse en el punto de vista de los padres:

Claro, lo último que ellos querían era que yo me hiciera Hare Krihsna. O sea que ellos querían que... nada, te colocas en una empresa, como tu primo en las Panaderías Reunidas de [...] o en tal sitio y ganas dinero y, luego, pues te ahorramos algo en la cartilla y luego te buscas una buena novia y te casas y eso, ¿no? Lo típico, vaya, es lo típico, ¿no? Claro, que tu hijo se haga monje de un grupo oriental, pues (se ríe) no es lo que esperan, ¿no?, lo que tienen planificado.

En los casos de Gopala Brahmachari, Siddharta, Vasudeva y Balaram aparece un grado de incompreensión paterna similar al de Govinda Prabhu. Gopala, por ejemplo, justifica las malas relaciones que siempre mantuvo con su padre, ya difunto, en función de una lucha generacional muy dura en el momento en que les tocó vivir a ambos. Estas son las palabras de Gopala:

Imagínate, mi padre, toda la vida matándose para darme una carrera y yo, pasando de la carrera, pues eso no me lo perdonará nunca. Ahora ya está muerto, y me ha perdonado, pero son cosas muy fuertes y que vistas en la distancia... Toda aquella época, pues incluso el hecho de vivir como *hippy* en el mismo pueblo, un pueblo de 1.500 habitantes, son cosas que ahora no se hacen [...] y más cuando has visto que te han dado una carrera y un futuro y tú lo rechazas, ¿no? Y, claro, es muy fuerte. Bueno, total, que mi padre no lo aceptó nunca.

En cambio, su madre, a pesar de que «solo ver el atuendo se asustó un poco», fue asimilando la decisión de su hijo; lo ha visitado en diversas ocasiones en la granja donde vive y actualmente sus relaciones están plenamente normalizadas. Muy similar es la historia de Siddharta. En efecto, a los pocos meses de entrar en 1a institución, este devoto llamó a sus padres para explicarles su nueva situación:

Y esto fue bastante traumático para ellos (se ríe). Una persona de veintisiete años recién cumplidos, que toda una vida mis padres habían estado esforzándose para que tuviese una carrera, que tanto mi hermana como yo fuésemos algo importante, personas de provecho, entonces decir: «Que me he hecho monje.» «¿Monje? ¡cómo que monje!, ¿qué tipo de monje?». Entonces mi padre me estuvo preguntando que qué tipo de monje, dónde me he metido y llegó a la conclusión, claro: «Este se ha metido en una secta».

Al recordar ahora a su padre ya muerto, Siddharta añade:

[...] ha sido una persona que siempre se preocupó por mí, me dio todo materialmente, la mejor educación, las mejores cosas, primera calidad, pero no supimos conectar. No había una afinidad entre nosotros. Y entonces, pues, siempre mantuvo, hasta que murió, pues, esta actitud de que el tema y el entorno [Hare Krihsna] no le gustaba.

Y, pese a los esfuerzos de Siddharta para explicarle en qué consistía la vida austera del *ashram*, «él no se resignaba», es decir, jamás aceptó de buen grado la decisión tomada por su hijo. También Siddharta, como antes Govinda y Gopala, generaliza en una reflexión final los motivos del rechazo paterno:

Todos los padres esperan de los hijos algo más, ¿no?, lo que ellos no han podido ser quieren que sus hijos lo consigan. Entonces el hombre, viendo que no podía realizar sus sueños a través de mí... esperaba grandes cosas de mí... y, bueno, pues, nunca lo aceptó.

Frente a la incomprensión de su padre, Siddharta supo hallar la pronta colaboración de su madre:

[...] que siempre ha sido, digamos, la «celestina» de todas mis actividades, siempre me ha ayudado y me ha alcahueteado, como buena madre con su hijo, con su hijo pequeñito (se ríe) y bueno, hoy día, mantenemos una relación afectiva buenísima, nos queremos muchísimo y voy a verla y continuamente estamos en contacto telefónico... Entonces, digamos que lo ha aceptado y, bueno, ve que su hijo está bien, que disfruta de buena salud, que su hijo ha progresado a nivel intelectual y a nivel afectivo, pues..., es una persona que se encuentra bien psíquicamente. Y por lo demás, nada, el atuendo externo le cogió a contrapié un poco a mi madre, pero, bueno, digamos que lo acepta, ¿no?, lo acepta.

También para los padres de Vasudeva, el vaquero, resultó ser un duro golpe enterarse de que su hijo se había hecho miembro de Hare Krihsna. Él lo explica de la forma siguiente:

Y entonces mi familia se quedó muy afectada, ¿no?, se quedó superafectada. Porque, imagínate, yo era el niño, el retoñín, el más pequeño de todos [...]. Mis tres hermanos se habían casao ya, estaba trabajando allí, traía dinero, entonces ellos tenían su apego [...] yo era el niño mimado. Entonces no les sentó muy bien; muy mal, muy mal, fue un golpe muy duro. Han tardado años y años. Y finalmente ya lo han aceptado, han visto que es una cosa buena.

Balaram no ha dado detalles al respecto. A lo largo de la entrevista deja entrever la escasa sintonía que siempre caracterizó las relaciones con su padre. Pero, desde el momento en que tomó la decisión de permanecer en Hare Krihsna, su padre rompió cualquier contacto con él y Balaram vive esta ruptura como una espina clavada en lo más profundo de su corazón.

El nivel de tensión paternofilial aumenta en la historia de Gotama, el devoto del Señor. Cuando el hijo comunica al padre que ha decidido dejar los estudios y hacer vida espiritual, aquel «se contrarió mucho» y viajó inmediatamente de Palma de Mallorca a Barcelona, para intentar disuadirlo. Al fracasar, ya que la decisión de Gotama era firme:

[...] pues contactó con la asociación esta, Pro-Juventud, la gente esta y le convencieron a él de que lo mejor para mí era que me sacaran a la fuerza.

El mismo padre de Gotama se hizo vocal de la asociación y urdió, primero, la desprogramación de su hija (que, recordémoslo, también había ingresado en ISKCON) y después la

del mismo Gotama. A consecuencia de estas acciones, las relaciones quedaron muy deterioradas, pero, posteriormente, el padre recapacitó y «ahora, pues ya lo acepta más. Ha asumido la situación, con el paso del tiempo». Con el resto de familiares —madre y hermanos— Gotama siempre había mantenido un buen clima de cordialidad.

Las historias de Nilguiris y de Arjuna apuntan variantes menos conflictivas. Recordemos que Nilguiris viajó a Brihuega y cuando a los pocos días tenía la conformidad de los responsables de la granja-templo para permanecer con ellos indefinidamente, llamó a sus padres y les explicó dónde estaba. A las tres semanas les visitó:

[...] para decirles que había encontrado mi destino, ¿no? Y, bueno, se alegraron, ¿no?

Se alegraron de que Nilguiris «estuviera recogido, haciendo algo». Por otra parte, los padres de este devoto eran conscientes de que poco podían hacer para cambiar el rumbo del destino:

[...] él también respetaba mis ideas [refiriéndose a su padre], decía; «bueno, tampoco podemos, o sea, yo no puedo hacer nada. Si tú te vas, yo no puedo ir detrás de ti, porque ya eres mayor de edad. Si hubieras sido menor de edad, pues hubiéramos ido a buscarte y todo eso, pero como eres mayor de edad, pues haces lo que quieres».

La aceptación relativa de los padres de Nilguiris quizás estuviera relacionada con la interpretación materialista que su progenitor continúa manteniendo sobre su conversión: «Él cree que yo estoy aquí porque no encontraba trabajo, ¿no? y pensaba que en cualquier momento iba a cambiar de idea, ¿no?»

Arjuna, finalmente, puntualiza que la relación con sus padres ha mejorado notablemente desde que se hizo miembro de Hare Krihsna:

Sí, de hecho, al principio les costó un poquitín, ¿no? Y más cuando me fui de casa, ¿no?, porque se pensaban que perdían un hijo o así, ¿no? Pero después se han dado cuenta de que no, al contrario, lo han ganado, ¿no? Y ahora tengo una relación muy buena. Antes no era muy buena, pero desde que me hice devoto (se ríe), mi madre me quiere mucho; yo la quiero y cada semana me llama...

Acabamos de ver el interés de los padres por retener a sus hijos. Asimismo, no es difícil observar que, a menudo, la presión paterna constituye una especie de lastre que dificulta el proceso de conversión. Pero hay otras fuerzas, concretamente, todos nuestros interlocutores están convencidos de que en su decisión final de cambiar de vida influyó la voluntad de Krihsna. A veces, la presión paterna choca con la llamada de Krihsna y de ahí el conflicto, que enfrenta lo humano con lo divino. Una reflexión de Govinda Prahbu es paradigmática de lo que quiero señalar:

Lo ideal hubiera sido una situación que satisficiera ambas partes [institución y padres], pero si tenía que elegir... pues era una cosa que yo veía que tenía que dar un paso. Que no podía sacrificar la vida espiritual, pues por eso, ¿no?, por un sentimentalismo familiar, ¿no? Al fin y al cabo, lo que iba a hacer era una cosa buena, no era nada malo y el que mi madre no lo entendiera, pues... era el camino que me tocaba seguir...

Después de afirmar la intensidad de su deseo —«lo mío era una cosa que estaba ahí, que era bastante fuerte, había bastante intensidad»—, Govinda recurre a la ortodoxia para explicarlo:

[...] el *Gita* dice que eso viene de vidas pasadas y, pues... es algo natural, que viene solo, o sea, no es que sea una cosa buscada.

Las entrevistas y charlas que he mantenido con Govinda están jalonadas de expresiones tales como: «vi que Krihsna lo quería así»; o también argumentos como el siguiente:

[...] nada ocurre por casualidad y eso hay que entenderlo. Son circunstancias de la vida, que no es que se nos presenten porque sí, sino que [...] y uno se puede preguntar: «¿por qué a mí?, ¿por qué en este momento?, ¿por qué no ayer ni mañana?». Todo tiene su motivo. Krisna está ahí y aunque nosotros no le veamos, él sí nos ve. Esta dentro del corazón, está en todas partes, está viendo todo.

Así pues, no debe extrañarnos, según Govinda, que en algo tan importante como es la conversión «en realidad estás llevado por algo superior, estas llevado por Krihsna que te lleva aquí y allá».

También Gopala Brahmachari y Arjuna están convencidos de que el deseo de servir y dedicar la vida a Krisna viene de vidas anteriores. Así lo expresa Gopala:

[...] normalmente, una persona que se hace Hare Krihsna o se hace devoto es porque en vidas anteriores pues ya ha tenido un contacto.

Y es el mismo Krihsna —continúa Arjuna— quien conduce al sujeto que va a iniciar el proceso:

[...] uno se da cuenta de que por uno mismo no puede hacer nada, ¿no?, de que Krihsna te va empujando, ¿no?, que te va dando facilidades para que tú lo realices, ¿no?, a nivel interno.

Pero incluso las épocas más descarriadas y fuera de control vividas por Arjuna son ahora reinterpretadas en clave del poder divino y de sus planes sobre el destino de cada persona:

Porque parece que Krisna estaba allí, detrás, ¿no?, diciéndote «tómame todo lo que quieras y a ver si te das cuenta de una vez... ¿no?... como controlándolo todo, ¿no?, que quieres hacer eso, pues hazlo, que quieres ir a la India, pues ve a la India, que quieres probar las drogas, pues venga, pruébalo» [...]. O sea, que Krihsna está ahí diciendo «que quieres eso, pues ten eso, que quieres aquello otro, pues ten aquello otro. Cánsate de todo y cuando estés cansado de todo, entonces haz lo que quieras».

De forma muy similar, Balaram lee su pasado a partir de su fe actual, por lo que:

Mi convencimiento es que hay un *karma* ahí que me ha llevado aquí, ¿no? O sea, que pienso que no es por casualidad que yo tuve una madre vegetariana y un padre que me duchaba con agua fría... Todas estas cosas son coincidencias que yo he visto claro que fueron como una preparación, para que luego yo... para que la Conciencia de Krisna fuera algo fácil de adoptar, ¿no? Estoy convencido de que no fue una casualidad, que todo estaba ahí, con un plan, ¿no? En mis vidas pasadas... pues algún contacto tuve que tener con este tipo de practica que me llevó a [...].

Tampoco las convicciones de Vasudeva, el vaquero, o de Gotama, el devoto del Señor, representan ninguna variación al respecto y sencillamente confirman la creencia general. Vasudeva, por ejemplo, explica su «predestinación» de la forma siguiente:

Yo ya tenía esas inclinaciones, yo sabía ya que... yo tenía ya en el corazón... pensaba: «aquí no hemos venido nosotros por una casualidad» [...] la mentalidad que yo tenía en aquel entonces estaba muy de acuerdo con lo que los monjes de Hare Krihsna practicaban. Mi mentalidad era una mentalidad bastante parecida a la de ellos...

Al existir estas coincidencias y estas predisposiciones, lógicamente queridas por Krihsna —«Krihsna es el mago supremo y [...] nosotros somos muñecos en sus manos»—, se confirma la validez del encuentro y se establece la fluidez de la relación desde el principio. También Gotama cree en el *karma* y, al contactar por primera vez con Hare Krihsna, se da cuenta de que: «las ideas que yo tenía, pues, estaban en consonancia con este tipo de ideas». Asimismo, al referirse a las duras pruebas de la desprogramación que tuvo que sufrir confirma su convencimiento de que:

[...] todo ocurre por el designio del Supremo. Entonces, si yo tuve que pasar por esa situación seguramente fue por alguna actividad mala que yo hice en el pasado. Mi padre nada más que fue un instrumento [...] eso [fue] mi karma.

f) El compromiso difícil: el antes y el después en la vida del devoto

La teoría de la conversión como lavado de cerebro considera a los sujetos como una especie de zombis incapaces de plantearse ningún interrogante respecto de su nueva situación. Por el contrario, asimilan, obedecen, callan y no piensan. En cualquier caso, son sus gurús y líderes carismáticos quienes piensan por ellos y la organización tiene la misión de sofocar cualquier razonamiento por tímido y poco lúcido que sea. Pues bien, en mi experiencia, nada está más lejos de la realidad que esta imagen estereotipada. Mis informantes, después de su golpe de timón, y después de someterse a un largo y arduo proceso de conversión, iniciación y compromiso, están comparando continuamente su *presente* con su *pasado* (y deseando, como todo hijo de vecino, disfrutar de un futuro esperanzador); camparan, asimismo, el *dentro* (es decir, la vida que han decidido seguir en el seno del grupo) con el *fuera* (en este caso la vida convencional que habían vivido antes de su transformación vital). Igualmente, son conscientes de las dificultades internas y externas que se oponen a la consecución de sus objetivos. Una reflexión de Arjuna puede introducirnos en el tema. Dice así:

Incluso ahora estoy comparando las cosas, ¿no?, es una comparación continua, ¿no?, es una comparación continua. Yo creo que eso nos pasa a todos los devotos [...] que siempre estamos comparando qué es mejor para mí, ¿no? [...] este tipo de vida o aquel otro, o hacer aquello o hacer lo otro, oír aquí o allá, o arriba o abajo [...].

Las distinciones de Arjuna son repetidas por todos y por cada uno de los interlocutores, si bien introducen nuevas oposiciones, matices y reflexiones. Govinda Prahbu, por ejemplo, centra su reflexión en la superioridad de la vida espiritual sobre lo material:

[...] al fin y al cabo el disfrute de los sentidos es más limitado que el disfrute espiritual. El disfrute de los sentidos lo tienes un rato y se acaba [...] todo tiene un efecto negativo después: fumar, beber... Siempre hay unas reacciones negativas, mientras que en la parte espiritual te sientes bien permanentemente y hay una mejora interna; entonces, ¿para qué cambiarlo?

Además, para Govinda Prahbu, el factor espiritual es vital para la felicidad del ser humano («si la persona practica el proceso con seriedad tiene unas experiencias muy satisfactorias, que llegan al alma de la persona, te hacen sentir feliz, te hacen sentir bien») y puesto en el fiel de la balanza, junto a las ventajas o supuestas ventajas del materialismo, su superioridad es absoluta.

También Gopala Brahmachari compara la vida espiritual con la material y reconoce, sin problemas, la superioridad de la primera sobre la segunda: «es que la vida espiritual es mucho más rica que la vida material». Pero al tiempo apunta los dos grandes tipos de escollos que se oponen al desarrollo de la vía espiritual: los *externos*, es decir la presión ambiental, que no favorece, precisamente, el espiritualismo; y los factores *internos*, el conjunto de resistencias y apegos materiales que el mismo sujeto desarrolla y que frenan su proceso de purificación interior. Como veremos, casi todos los interlocutores destacan la existencia de estos dos bloques de escollos que, además, y en buena medida, son percibidos como las pruebas iniciáticas que el sujeto debe superar para conseguir su objetivo.

El mismo Gopala Brahmachari apunta algunas de las dificultades derivadas de la presión contextual:

Yo ahora estoy en Madrid y es una cosa... mires por donde mires hay de todo: drogas, *sex shops*, la gente tiene unas caras y tu dices: «Todo el mundo está haciendo lo contrario de lo que estamos haciendo nosotros. Somos cuatro gatos allí... has de estar muy convencido porque si no [...]».

Además, la institución como tal no es pródiga en facilidades materiales para los neófitos:

[...] una persona que no está convencida no puede venir aquí. Se va pronto... más pronto o más temprano... no aguanta. Todos los días (levantarse) a las cuatro, y después trabajar, y no te dan dinero... y es que es muy, muy difícil. Si no tienes una cosa que ves muy claro que estás haciendo... No puedes aguantar el programa porque es muy fuerte. Es un programa espiritual muy fuerte.

Al comentar con Gopala Brahmachari el tema del lavado de cerebro exclama con énfasis:

[...] ojalá fuese verdad, porque, así, la vida espiritual no costaría nada, sería coser y cantar. Y cuando te vas, pues te vas al mundo espiritual con el cerebro bien limpio y ya está [...]. Claro, cuando tú ya empiezas un proceso desde el primer día, cuando te has de levantar a las cuatro, que has de cantar las rondas,¹¹ que cuestan una barbaridad, sobre todo al principio, cuestan un montón [...]. Y, después, pues siempre tienes deseos, tienes deseos sexuales, has de luchar

¹¹ «Cantar las rondas» es la expresión que utilizan los devotos para referirse al rezo del Maha mantra Hare Krisna, una de sus actividades devocionales básicas, como se ha dicho repetidamente.

contra todo y ves que, claro, ahí no es cosa de un lavado de cerebro, desde el primer momento lo ves. El esfuerzo lo has de poner tú, y si no quieres ponerlo, pues te vas.

Por su parte, Arjuna razona de la siguiente manera:

[...] yo es que me lo miro así, ¿no?... la sociedad trabaja, tú también trabajas; la sociedad se lo pasa bien, tú también te lo pasas bien; ves un vídeo; te vas al templo a cantar, o lees un libro... y esto, la gente materialista, la gente que vive fuera también lo hace, ¿no? Lo que pasa... pues que el centro de ellos es la misma persona o su familia y aquí, pues el centro es Dios, ¿no?

Y la elección entre el propio yo (o la familia) y Dios plantea siempre una lucha interior en la que se enfrentan fuerzas contrapuestas («hay, digamos, la persona que quiere disfrutar del mundo material, y pues también hay la persona que quiere avanzar espiritualmente»). Si no hay un convencimiento sólido por parte del sujeto será del todo imposible perseverar en el ideal. Arjuna, como antes Gopala Brahmachari, insiste en las austeridades de la vida en el interior de un *ashram*, pero también en la presión exterior:

[...] una persona... pues no puede salir a hacer *sankirtana* todos los días, a distribuir libros, y a enfrentarse con la gente y que le digan que está en una secta, que es burro... si no tiene una comprensión interna sólida de lo que está haciendo.

En otro momento de la entrevista, Arjuna señala que el proceso de superación interna es costoso, largo y erizado de escollos. Pero, aun así, nuestro interlocutor está plenamente convencido de que vale la pena intentarlo y cifra su convicción en su propia experiencia vital:

[...] ya he vivido suficiente la vida material como para... como para saber lo que quiero hacer y lo que no quiero hacer. Tengo treinta años y he vivido más intensamente todo lo que es la vida que mucha gente [...]. No, ya no me interesa; ya he experimentado bastante todo aquello.

Otro de los interlocutores de la muestra que vivió con intensidad la vida material es Siddharta. También él parte de la dicotomía materialismo/espiritualismo, señalando que son disciplinas distintas, prácticamente irreconciliables.

Para ellos hoy en día todo el mundo hace lo mismo; todo el mundo bebe alcohol; el que no, fuma; el que no, se droga; el que no, pues son las mujeres. Y claro, alguien que no va con mujeres, ni fuma, ni bebe, ni toma té ni café, ni va al cine, ni ve la televisión... pues resulta realmente incomodísimo.¹²

Pero las privaciones a las que se refiere Siddharta son un complemento imprescindible del camino ideal, del camino espiritual que conduce:

[...] a ese mundo paradisíaco, donde todo es perfecto, donde todo se rige por la plenitud de la inocencia, de los valores más elevados espiritualmente [...] ese triángulo perfecto entre Dios, el cosmos y el hombre.

12 También Nilguiris expresa con precisión la misma idea. Dice así: «normalmente la gente tiene el hábito de acostarse tarde, ¿no?, por la noche. Claro, cuando salen de trabajar, que si al bar a tomarse una copa, que si a la discoteca o esto o lo otro, ¿no?, a disfrutar, por la noche, a disfrutar. Entonces, claro, se acuestan tarde hechos polvo y se levantan hechos polvo. Se acuestan bebiendo copas y después cuando se levantan tienen que tomarse un café bien cargado con una copa de coñac para funcionar. Y al final nosotros funcionamos solos, sin necesidad de tomar cosas de esas, ¿no?».

Siddharta sabe que ha elegido este camino y necesita canalizar toda su energía para conseguirlo. De forma muy parecida a Arjuna, nuestro interlocutor considera que conoció suficientemente bien la vida material —«yo he estado veintisiete años de mi vida [en ella]»— como para añorarla, lo cual no significa que relegar a un plano secundario la satisfacción de los deseos materiales no requiera de una buena dosis de esfuerzo y voluntad.

No hace mucho me refería a la opinión de Gopala Brahmachari sobre el lavado de cerebro. Balaram utiliza la misma metáfora para referirse al cambio radical de vida que le supuso hacerse devoto de Hare Krisna. Estas son sus palabras:

[...] fue como un borrón... es algo que yo recuerdo como experiencias muy intensas constantemente, que me hacían cambiar completamente todo mi planteamiento de las cosas, ¿no? Pero [...] en positivo, o sea, que todo el sistema anterior lo iba viendo como un sinsentido, la escala de valores de antes perdía sentido completamente y aparecía un nuevo sistema de valores, ¿no?, quizás como un lavado de cerebro, pero real, ¿no? un lavado real [...].

Además, continúa el mismo Balaram:

[...] la vida espiritual, pues, me ha ayudado a quitar, ¿eh?, muchos traumas y complejos y cosas que tenía antes, la vida espiritual me los quitó de la cabeza, ¿no?, el hecho de entender que no eres este cuerpo y que tú eres diferente de toda tu circunstancia psíquica o física, pues, me ha ayudado a quitarle importancia a muchas identificaciones, ¿no?, que me hacían sentir acomplado ¿entiendes?

También estos aspectos positivos a nivel de personalidad y de percepción del yo quedan, patentes en el relato de Nilguiris. Estas son sus palabras:

[...] [mi vida] ha cambiado en todos los aspectos, claro. Físicamente... pues estoy más fuerte que antes. Moralmente, también tengo otro ánimo. Ante estaba siempre deprimido y ahora siempre estoy animado, ¿no?, o sea, alegre. No soy una persona muy alegre, pero tengo otro ánimo, sí [...] además, ahora pues tengo más confianza en mí mismo, ¿no?, porque antes estaba desesperado y ahora... pues entiendo cuál es la razón de mi vida y, bueno, sé que hay otra dimensión, ¿no?

Pero muy posiblemente lo que mejoró de forma más espectacular en la vida de Nilguiris fue su relación con el entorno social. Así lo expresa el mismo interlocutor:

Ya te digo que antes, aunque estaba viviendo en la sociedad, pero estaba solo, me aislaba, ¿no?, en mi casa, me encerraba en mi habitación y no salía, o sea, que no tenía casi ningún amigo, ¿no? Y ahora, a pesar de que estoy aquí, en esta finca, pues tengo muchos amigos porque, así, por correo, mucha gente me pide información... o invitados que vienen [...] entonces ya hay más facilidad para relacionarse.

Como es lógico, Nilguiris valora positivamente estos aspectos sociales («antes no tenía ningún amigo y desde que me hice devoto tengo miles de amigos»), pero los beneficios de ser devoto de Hare Krihsna son más profundos y él mismo los resume en una frase contundente:

[...] ganas mucho... te ganas a ti mismo, esa sería la respuesta, ¿no?, saber quién eres en realidad.

Cuando Vasudeva, el vaquero, reflexiona sobre las circunstancias de su conversión considera que tampoco renunció a mucho, pues no tenía gran cosa a la que renunciar. Sus palabras, más precisas, son las siguientes:

Bueno, yo no tenía mucho, yo no tenía muchas cosas, yo antes tenía unos amigos, que nos íbamos de marcha, tenía un trabajo, tenía a mi familia, y, claro, yo lo puse en la balanza, lo que significaba eso y mi vida aquí, ¿no? Vivir aquí, hacer vida espiritual, leer los libros de Prabhupada, obtener conocimiento [...].

Al comparar y sopesar, el fiel de la balanza se le decanta, claramente, hacia la segunda opción. Además, Vasudeva refuerza su convencimiento imaginando cuál sería su futuro en el mundo material:

Yo analizo mi vida y ¿qué es lo que yo haría allí ahora? Pues ahora seguramente ya me habría casado, ya seguramente tendría algún niño y ya estaría... ahora tendría que tener un montón de traumas, de deudas, trabajando en una empresa para mantener la casa y los niños y para pagar las trampas al banco, porque la casa te vale tres o cuatro millones de pesetas. Yo siempre he pensao que la vida humana no tiene esa finalidad, ¿no?

Al enjuiciar su vida anterior, que Vasudeva insiste en considerar una especie de callejón sin salida, sin futuro, le refuerza aún más la valoración positiva del presente:

Pues mira, uno se libera, ¿no?, uno se da cuenta de que por llevar eso, uno se siente mejor. Ha dejao de beber alcohol, ha dejao de comer animales, ha dejao... Te sientes feliz, te sientes más satisfecho, ¿no? Y ese es un beneficio inmediato.

Finalmente, las diferencias entre el antes/después; el fuera/adentro, la vida material/vida espiritual —y otras dicotomías de las que me he ocupado en este epígrafe— fueron prácticamente imperceptibles en la biografía de Gotama, que, como se recordará, había decidido seguir principios regulativos ascéticos incluso antes de conocer a los devotos de Hare Krihsna. A los dieciséis años decide hacerse vegetariano y lo continuará siendo, contra viento y marea, en el seno de la familia, del colegio mayor donde residía e incluso en el cuartel donde cumplía el servicio militar. Gotama recuerda que, estuviese donde estuviese, se levantaba de madrugada, rezaba sus rondas y seguía su régimen vegetariano, así que cuando se integró a la vida del templo:

[...] no fue un cambio para mí, no fue un cambio brusco, ni fue un choque, ni nada así, sino que fue algo muy suave y muy armónico, ¿no? No fue una ruptura con la vida anterior ni nada, porque yo, más o menos, ya llevaba un tipo de vida así, parecido.

Gotama considera, ya para concluir, que todo lo que a uno le lastra en esta vida —es decir, los apegos familiares, sentimentales, materiales, etc.— es negativo y lo único que realmente tiene interés en esta existencia es la consecución de la riqueza interior, «la mejor ganancia para la vida humana», «el único beneficio que se puede uno llevar» en el momento de la muerte.

g) Los problemas de la vida espiritual

En un lugar u otro de las entrevistas, mis interlocutores han manifestado su pleno convencimiento de que la filosofía que siguen no solo es la correcta, sino la única filosofía eterna que existe. Además, han insistido en que el proceso espiritual marcado por ISKCON es el único perfecto entre todas las vías religiosas que se conocen.¹³ Pero precisamente porque el objetivo es tan elevado, las dificultades y problemas que conlleva la vida espiritual son, o pueden ser, considerables. Así, Govinda Prahbu señala la necesidad de que sea compartida:

[...] el factor espiritual para que tenga plenitud y para que vibre, tienes que estar en una atmósfera adecuada; si no, es muy difícil. Si tú estás conviviendo con personas que no son espiritualistas, no te encuentras en tu lugar.

Pero la vida en común, incluso con aquellos que piensan lo mismo que uno, puede resultar complicada, pues como señala otro de nuestros interlocutores:

[...] a veces hay problemas y hay personalidades que son muy difíciles de entender... hay personalidades que no crean ningún problema o crean mínimos y los hay que crean muchos problemas.

Mientras este informante enfatiza que hay devotos de Hare Krihsna inmaduros con los que resulta complicado convivir, las dificultades y problemas que genera la vida comunitaria han sido señalados por todos los representantes de la muestra, quienes asumen que los conflictos derivados de la convivencia forman parte de la condición humana y que son, por consiguiente, inevitables. Pero hay casos extremos o por lo menos difíciles de soportar. Uno de mis interlocutores —no citaré su nombre— recuerda que poco después de llegar al templo:

[...] me mandaron a hacer servicio con un devoto, ¿no? Y Krihsna me puso una prueba pesada, bastante pesada, ¿no? Me mandaron con un devoto que se llamaba [...] a hacer una obra, una obra que está ahí detrás... Trabajábamos mucho. Todos los días X [otro devoto] nos traía *ma-ha-prasadam* a las doce, hacíamos mucho servicio. Pero todos los días, todos los días, durante dos o tres meses [...], empecé a hacerme pruebas muy pesadas, cosas muy pesadas. Para ver cuanto era ya capaz de tolerar. Son pruebas que Krihsna te pone [...] y yo me acuerdo que estuve dos o tres meses tolerando insultos, esto y lo otro... todo de una manera sutil, pero muy pesado, ¿no?

Poco después aclara que se trataba de «un devoto que estaba un poco mal» y que acabó marchándose del templo. Pero se marchó no sin haber encajado una buena patada en la espini-lla, que le propinó en un momento de ira nuestro interlocutor, seguramente en un momento de distracción de Krihsna, embelesado en sus pasatiempos y distraído de las trifulcas terrenales de algunos de sus devotos...

La vida comunitaria puede resultar dura por la estricta reglamentación a la que está sometida. Gopala Brahmachari y Arjuna añoran la libertad de decisión de que disfrutaban antes y que quedó mermada al someterse voluntariamente a la disciplina de la vida comunal. Arjuna, en una frase que ya he citado señala:

¹³ De todas formas, los devotos de Hare Krihsna aceptan la autoridad de otras escrituras como la Biblia y el Corán, pero entienden que las Escrituras Védicas dan respuestas más detalladas acerca de las verdades de la vida.

Lo único que añoro es que antes hacía lo que me daba la gana y ahora no puedo hacerlo. ¿Sabes lo que te quiero decir? [...] Me refiero a que antes no tenía que dar cuentas a nadie y ahora las he de dar [...]:

Y de forma muy similar se expresa Gopala:

[...] yo necesito un poco de aire. No soy Gotama ni esos que tú los ves ahí y que ... yo no... yo no puedo, yo necesito, pues... de cuando en cuando ir a mi casa y ver la tele, aunque sea cada tres meses o yo no sé... escuchar un programa de radio o leer de cuando en cuando alguna revista. La cultura todavía me tira.

Otro capítulo que origina arduos problemas para quien decide vivir un celibato estricto es la superación de los deseos sexuales. Nilguiris, al comentar el tema desde una perspectiva general, introduce un punto de vista común en la asociación:

Srila Prabhupada decía que ser vegetariana es muy fácil e incluso levantarte temprano también, es un cambio de horario, te acuestas más temprano y te levantas más temprano. Y decía que eso, que no fumar, no beber y eso, ningún animal lo hace, entonces es una cosa relativamente fácil; pero la cuestión sexual todas las especies lo hacen, incluso las plantas, porque es básico para la procreación, ¿no?, entonces, el que pueda controlar eso ya está salvado, ¿no?

Una buena técnica para superar los deseos sexuales parece ser —según afirman otros devotos— la de dirigir las energías hacia otros goces superiores (más espirituales y sutiles), como pueden ser la lectura de un libro santo, el cantar el mantra devotamente o el mismo hecho de relacionarse con otros devotos para hablar de Krihsna. Todo esto, según Arjuna, «es algo, así, más elevado que estar con una señora». De todas formas, si el deseo de afecto y compañía (y lógicamente, las relaciones sexuales) es tan fuerte que el devoto queda descentrado de su misión devocional, se le aconsejará contraer matrimonio. Pero en ISKCON el matrimonio es percibido siempre como un mal menor y todos, célibes y casados, consideran que este estado representa un notable «afojamiento» de la intensidad de la vida devocional. Sencillamente, el casado deberá dedicar unas energías a su esposa e hijos, que deberían ser dedicados, en exclusividad, al servicio de Krihsna.

Otro de los grandes problemas que se deben superar es el deseo de lo material, lo que los Hare Krihsna designan como 'maya'. Vasudeva, el vaquero filósofo, lo explica de la forma siguiente:

Dios tiene dos energías que es: la energía interna, que somos nosotros, almas espirituales y está la energía externa o *maya*, una energía de Krihsna, muy difícil de superar porque pertenece a Krihsna, que hace que las entidades vivientes se identifiquen con el cuerpo.

Y *maya* ataca continuamente, pues:

[...] cuando uno vive fuera, la vida material le absorbe. La vida material es muy difícil [de sor-tear]. En la vida material, *maya* absorbe, es muy fuerte. Incluso a veces, aquí, entre los devotos, *maya* te ataca, imagínate fuera.

Como en el caso de la sexualidad, si el devoto de Krihsna no consigue centrar su mente en algo más espiritual y obtener de ello un «placer superior», posiblemente caerá en las redes de *maya*, que lógicamente dificulta el desarrollo de la vida espiritual.

Hasta aquí lo que podríamos calificar de problemas o dificultades personales. Pero los hay, o ha habido, referidos a la organización en sí. Casi todos los devotos critican una época concreta y relativamente reciente, cuando el líder europeo del movimiento era el gurú Bhagavan.¹⁴ Un primer informante caracteriza esta época de fanática y cargada de ansiedad, mientras que un segundo la califica de artificial, fanática y piramidal, y no falta un tercero que, al referirse a la «opulencia» de la época de Bhagavan, habla de intolerancia, fanatismo, sectarismo y rigidez. Cuando Bhagavan cayó, también muchos devotos lo dejaron.¹⁵ Nilguiris expresa la dureza de esta época con las palabras siguientes:

[...] todos los devotos tenían que salir a *sankirtana*, coleccionar mucho y..., en fin, hay devotos que se fundían, que no podían seguir ese ritmo. Y ahora los maestros, pues, miran mucho eso, ¿no?, que el devoto esté a gusto y que descansa sus horas... Vigilan mucho que el devoto esté a gusto.

El pasado, encarnado por Bhagavan, es a menudo pábulo de críticas. Pero también en el presente concurren problemas de fondo que no escapan, por ejemplo, a la mirada sagaz y crítica de Gopala Brahmachari, presidente de la granja-templo de Brihuega. Este interlocutor echa en falta una adecuación entre los ideales védicos —vida en y a partir del campo— con la práctica de las comunidades Hare Krihsna. Gopala es consciente del escaso interés que el trabajo del campo y el cuidado de las vacas despierta entre los devotos: «al campo nadie le dedica nada —dice—, pues cualquiera vende los libros y cuatro pinturas y vive bien, y si tiene que estar en el campo, pues trabaja todo el día y no le da nada...». Tampoco se le escapa a Gopala que es difícil asentar los principios de vida védicos sin tener detrás una tradición sólida:

[...] no tenemos una cultura detrás, un *background* de nuestros padres y abuelos y... de repente, vienes aquí y nadie ha heredado nada aquí, no tenemos escuela.

Y es esta falta de raíces y de un contexto de tradición propia lo que hace que poca gente en el movimiento esté suficientemente asentada.¹⁶ Al fallar el refuerzo de este contexto cultural —que, lógicamente, los devotos hallan en la India, pero no en la Alcarria— hace que la asociación, en ciertos casos, sea un lugar de refugio o de consuelo para gente indecisa, que en palabras de Nilguiris «llevan diez años yendo y viniendo».

A consecuencia de las dificultades personales, de la organización o contextuales, son numerosos los devotos de Hare Krihsna que, en algún momento de su vida, han sentido el impulso de echarse para atrás en sus decisiones y abandonarlo todo. Casi todos los que me han hablado de estos titubeos existenciales añaden que no era porque dudaran de la validez del

14 Bhagavan era el personaje más respetado en ISKCON de Europa hasta 1986, año en el que abandonó el movimiento en circunstancias poco claras. Su defeción provocó gran conmoción interna.

15 Arjumi explica esta salida masiva de miembros como: «una especie, así, de limpieza que hizo Krihsna, ¿no? Porque muchos pues... venían aquí porque no tenían una... o sea, estaban cansados del mundo material o buscaban un tipo de vida diferente, ¿no?, y se creían que aquí la encontrarían, ¿no? y, entonces, aquí se empezó a amontonar gente que no tenían una comprensión exacta de la filosofía. Algunos, pues, estaban aquí de forma artificial, que no tenían ningún sitio adonde ir, o cosas así, ¿no?»

16 Gopala pone un ejemplo —en mi opinión clarividente— protagonizado por su madre. Dice así: «Fui a casa y el otro día, que estábamos haciendo no sé qué y mi madre estaba pintando una casa que tengo, y mi madre hizo una escoba, pim, pam, una obra de arte. Y yo digo: «Ahora ve a la granja, a alguno de autosuficiencia, que haga una escoba para barrer la casa. ¡Nadie!»

proceso o de la doctrina, sino más bien por la dificultad de soportar la dureza del día a día. Pero tampoco el abandono debe ser fácil, ya que como señala Nilguiris:

Prabhupada dice que los que han estado un tiempo de devotos y se van, pues, su sufrimiento es mucho peor que los que no han sido nunca devotos, porque están sufriendo con conocimiento.

VII. CLOENDA

¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago

El 31 de agosto de 2009 dejé de ser catedrático de Antropología Social en la Universidad Rovira i Virgili, en la que he enseñado toda mi vida, para ingresar, como profesor emérito, en la categoría de pensionista de clases pasivas.¹ Para ritualizar mi prejubilación había decidido recorrer, en solitario, el Camino de Santiago, experiencia que ya me resultaba familiar, por haberlo andado en dos ocasiones anteriores y en tramos cortos, con mi amigo y maestro de iniciación, Luis Meléndez. Así pues, una semana antes de la fecha citada, el 24 de agosto, comencé a caminar en Roncesvalles y justo cuarenta días después, con sus respectivas noches, llegaba a Santiago de Compostela el 2 de octubre. A lo largo del itinerario escribí un detallado diario que ahora, después de haberlo releído, creo que puede ayudar a responder algunos de los interrogantes que me formulaba mientras andaba.² El primero y más primario: «¿por qué caminan?» o, más matizadamente, «¿cuáles son los motivos que impulsan a tanta gente a recorrer estos caminos de dios y qué beneficios obtienen o piensan obtener con su aventura?». Todo ello sin olvidar, tampoco, la pregunta que me hizo Inés, mi compañera, los primeros días de ausencia: «¿qué se siente al caminar?».

1 Cuando terminé este texto, Joan Prat Jr., mi hijo, lo entró en el ordenador, ayudado en el tramo final por Dominika Dittwald. Poco después lo pasé a unos amigos/as que sabía que habían tenido la experiencia del Camino de Santiago, como Lourdes Bausells, Ferran Cisa, Bill Christian, Luis Meléndez, Isa de la Parte, Juanjo Pujadas y Julián Zubimendi. Pronto, la lista se amplió y también leyeron el manuscrito Yolanda Bodoque, Stanley Brandes, Josep M.^a Comelles, María Ramón Cubells, Joan Frigolé, Magda Juncosa, Toñi Martorell, Joan Enric Nebot, Anna Prat, Jordi Roca, Montse Soronellas, Emilio Suárez, Ramona Torrents y Jaume Vallverdú. A todos/as mi agradecimiento más sincero por sus comentarios y los ánimos que me transmitieron. Algunos, como Ferran Cisa, Joan —mi hijo—, Isa de la Parte, Juanjo Pujadas, Emilio Suárez e Inés Tomás, realizaron un análisis en profundidad del texto que me hicieron llegar por vía oral o escrita. Les agradezco su gentileza de todo corazón. Pedro F. Marta, como siempre, ha sido un eficaz colaborador en las tareas de edición y José Antonio Moreno, del Servicio de Lenguas de la URV, me obsequió con una magnífica corrección de estilo. Por último, quiero dejar constancia de que mientras lo escribía jamás dejé de recordar para quién redactaba, es decir, para mi buen amigo Salvador Rodríguez Becerra a quien «¿Por qué caminan?» va dedicado. También agradezco a Francisco (Paco) Checa y Antonio Miguel Nogués Pedregal la invitación a participar en este merecido libro de homenaje a Salvador.

2 PRAT I CARÓS, J. (2011). «¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago». Dins A.M NOGUÉS, F. CHECA (comp.), *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla: Demos.

El Camino: algunas concepciones y lecturas

Indudablemente, la expresión más repetida y escuchada en el Camino de Santiago es la de «Buen camino» (y, en menor medida, «Buen camino, peregrino»), reiterada incansablemente desde el amanecer hasta la noche. Sirve como saludo, como despedida y para entrar en contacto, y se utiliza en todos aquellos contextos que directa o indirectamente se vinculan con la ruta jacobea. Otros conceptos profusamente manejados en cualquier conversación son los de «peregrino» y «Santiago», el primero para referirse a la condición liminal del caminante y el segundo como objetivo y meta final de la peregrinación.

Es bien sabido que el Camino de Santiago, también llamado desde antiguo Camino de las Estrellas o Vía Láctea (recuerde la muy surrealista película de Buñuel del mismo título, de 1969), se concreta desde el punto de vista material en una multiplicidad de rutas —el Camino Francés, el aragonés, el portugués, el sanabrés, el Camino Primitivo, el Camino del Norte, la Ruta de la Plata, etc.— sobre las que existen numerosas guías e información abundante, en la que aquí no voy a entrar.

El objetivo fundamental, y en muchos casos único, que anima a los peregrinos es caminar el Camino, y caminar —otra perogrullada— es desplazarse de un sitio a otro a pie, aunque también es muy frecuente hacerlo en bicicleta, y menos a caballo o en coche. El peregrino convencional (por lo común una persona sedentaria) se lanza al Camino y, mientras dura el ritual, se comporta como un nómada que diariamente cambia de emplazamiento. Según Luis, mi maestro iniciático, «el Camino se hace solo» o, por el contrario, «el Camino te echa»; expresiones que denotan una idea bastante compartida entre quienes caminan, en el sentido de concebirlo como algo dotado de vida y energía propia. Volveré sobre el asunto más adelante.

Durante los trece primeros días de andadura tuve el privilegio de escuchar tres concepciones distintas y muy potentes sobre el Camino, que me voy a permitir desarrollar con cierta extensión, ya que nos llevan directamente al meollo de la cuestión. La primera la desarrolló Miguel, un hospitalero valenciano que regenta junto con Simonetta, su compañera brasileña, el albergue de Villatuerta, en Navarra. Llegué a Villatuerta el quinto día de camino, cojo, roto y deprimido. El día anterior, la hospitalera de Zirauki, al ver mi lamentable estado, me recomendó vivamente visitar a Miguel. «Son un poco *hippies* —me dijo—, pero si alguien puede hacer algo por tu rodilla, ese es Miguel. El tío es un crack».

Entré en el albergue, dedicado al Sagrado Corazón de Jesús, con el típico y precioso «Reinaré» en la fachada, y lo primero que me sorprendió, además del fuerte olor a incienso, fue la mezcla de imágenes que por allí había: varios sagrados corazones, vírgenes y santos compartían espacio con figuras de Buda y Krishna. Al notar mi sorpresa, Miguel comentó: «Aquí caben todos» y, echando una rápida mirada a mis piernas y sin hacer caso de mi impaciencia por ser atendido, me dijo que me visitaría a media tarde. Al iniciar el masaje —indudablemente el mejor que me han hecho en esta vida— me preguntó si era el músculo frontal de la rodilla izquierda el que me hacía cojear. Contesté afirmativamente y de inmediato Miguel inició su monólogo reflexivo. Argumentó que el músculo dolorido, sencillamente, intentaba frenar mi caminar enloquecido y que el cuerpo siempre reacciona frente a los excesos y maltratos a que es sometido. Continuó explicando que el Camino —así, en mayúsculas— me había enviado el dolor para que reflexionara y serenara mi espíritu. Prosiguió diciendo que uno no se puede

lanzar a caminar con el mismo ánimo competitivo que predomina fuera. Después de reñirme con firmeza, pero suavemente porque me había visto pegado al móvil más de la cuenta, criticó con furia las múltiples guías que fijan el número de kilómetros que hay que andar a diario. Que esa idea es nefasta y que uno debe andar lo que le pide y le permite su cuerpo, para lo cual es imprescindible saber escucharlo y así poder cuidarlo y mimarlo. Completó estas reflexiones señalando que la inmensa mayoría de los peregrinos se lanza a caminar sin efectuar ningún cambio interno, siguiendo el lema de «Vamos a ver quién es el más corajudo (puede cambiarse el concepto por otro similar), quién anda más kilómetros cada día y lo hace en menos tiempo...».

Para Miguel, el Camino es una condensación de energías telúricas y espirituales —ya los celtas lo andaban— que se han ido acumulado en las piedras, el polvo, los árboles y el paisaje a lo largo de los siglos, de modo que quien ahora lo recorre debe dejarse impregnar por esas fuerzas y saborear su eficacia simbólica. Para ello es necesario adoptar una actitud receptiva, ser capaz de escuchar lo que pasa por el cuerpo, el corazón y el interior de cada cual, y, como en toda iniciación, dejarse llevar sin resistencias por la intuición y el misterio. El hospitalero *hippy*, buen conocedor de las ideas de Osho, los Grof y Fericgla y practicante del kundalini yoga, concibe el Camino como un vaivén eterno entre Eros y Thanatos, es decir, como una metáfora de la vida misma. Si algunos peregrinos se enamoran en el Camino (y me cuenta con emoción su propio flechazo con Simonetta, cuando él era masajista voluntario en Estella y ella, peregrina brasileña), otros, incapaces de escuchar sus deseos más íntimos y dominados por la lógica incorrecta del sobreesfuerzo innecesario, se «dejan la piel» en él, ya sea en forma de infarto o accidente, o inmovilizados por fracturas, torceduras y tendinitis, que hacen veraz aquella expresión lapidaria de mi maestro de iniciación: «El Camino te echa».

Miguel, con su amor por las pequeñas cosas —lo que se refleja en su albergue—, su filosofía sencilla y profunda («he aprendido de los viejos del lugar —decía— que lo único que necesita el peregrino es cariño y limpieza») y su heterodoxia («llegar a Santiago no significa nada: es una ciudad de curas, piedras e iglesias, una ciudad muerta. Lo que importa es el camino interior que se recorre mientras uno camina» o también aquello de «Más camino y menos Santiago») es, pienso, un magnífico representante de esta versión *pagana* del Camino (empleando este concepto en su significado etimológico de *pagus*, de la tierra, del terruño), abierta y heterodoxa, en la que el Camino aparece como un haz de energías telúricas y sagradas que vinculan al peregrino consigo mismo, con su propio cuerpo, con la Naturaleza (entendida aquí como la *mother earth* del chamanismo y de la ecosofía) y con los demás caminantes.

Me marché de Villatuerta de buena mañana con la mente cambiada (el lavado cerebral con el que me obsequió Miguel, junto con el masaje físico, actuaron con la fuerza de un *turning point* que me duró hasta el final) y, al pasar junto a unos avellanos, vi una vara ya cortada e ideal para servir de segundo bordón. Quizás por mi profesión soy poco dado a la magia y al misterio, pero en el momento de recoger aquella vara sentí con una certeza absoluta que el Camino (de nuevo en mayúsculas) me ofrecía un don, que me aceptaba para caminarlo y que finalizaría sin problemas la aventura que tan mal había comenzado seis días antes.

El noveno día de marcha, el 31 de agosto, llegué a Logroño. Me dirigí directamente a la parroquia de Santiago el Real, cuyo albergue de peregrinos regenta un apuesto sacerdote, vestido con un *clerishman* impoluto y que responde al nombre de José Ignacio. Según me

habían contado anteriormente, en los años ochenta, el entonces joven párroco de Grañón recorrió el Camino de Santiago y quedó atrapado por su espiritualidad y encanto para siempre. Tras constatar el absoluto desinterés de las administraciones por la ruta, José Ignacio se rodeó de algunos colaboradores y, con su voluntad y carisma, organizó una primera infraestructura sustentada por diversas parroquias de la zona, que aseguraban a los peregrinos un techo bajo el que poder dormir y un desayuno antes de empezar a caminar el día siguiente. Los hospitales y albergues tutelados por José Ignacio funcionaban y funcionan —por lo menos los que conozco directamente, como Arrés, Grañón, Tosantos, Tardajos, Emaús (en Burgos) y otros más lejanos, como San Nicolás de Puente Fitero, las monjas carbajalas de León, Foncebadón, el Acebo, el monasterio de Samos, entre otros— a partir de una serie de principios básicos: el de la religiosidad cristiana, en su versión católica más ortodoxa, y el de la gratuidad de los servicios que prestan al peregrino (a los que este puede corresponder o no con su donativo), entre ellos la preparación de una cena colectiva y un desayuno en los que todo el mundo está invitado a participar y a degustar.

José Ignacio nos animó a tomar parte en los actos litúrgicos del atardecer y de la noche —misa, bendición del peregrino, meditación nocturna, sello de la credencial en la sacristía— y cuando tomó la palabra fue para enfatizar los aspectos religiosos de la peregrinación, que consideraba un camino idóneo para descubrir el auténtico sentido de la vida cristiana —en caso de no haberlo encontrado antes— y vivenciar con plenitud la llamada de Dios. José Ignacio insiste en que el camino físico —la ruta diaria de polvo, sudor y sufrimiento— es en realidad un camino virtual que nos conduce a Dios. Para seguirlo es imprescindible recurrir a la oración, al silencio interior, al dolor corporal y a la meditación (en la que el peregrino debe interrogarse sobre lo que está haciendo y lo que no, y hablarlo con Dios); elementos todos ellos que reconfortan el alma y le dan fuerzas para encauzar, a través de la vía ascética, la llamada interior hacia la salvación. José Ignacio se despidió de nosotros en la iglesia, nos deseó suerte en nuestra aventura espiritual y nos bendijo en nombre de Dios.

Creo entender que, para el sacerdote de Santiago el Real de Logroño, el Camino de Santiago es una variante de la vía purgativa, de purificación y sufrimiento que entronca con la potente tradición cristiana de la *Imitatio Christi*, atribuida a Tomás de Kempis (siglo xv) y, más modernamente, seguida por *Camino* (1939), de Josemaría Escrivá de Balaguer, la joya de la corona de la espiritualidad del Opus Dei.

Entre la concepción heterodoxa de Miguel y la ortodoxa de José Ignacio, hay una tercera, muy vívida y profundamente interiorizada por un personaje entrañable, José Luis, el hospitalero de Tosantos, a quien ya conocía del año anterior. El día 4 de septiembre, llegué a la parroquia de San Esteban de Tosantos tan cansado que apenas podía tenerme en pie ni articular palabra. Al verme, José Luis dijo: «A ti te conozco, ¿un vaso de agua?», y me trajo agua fresca que me supo a gloria. Al celebrarle el segundo vaso, comentó: «Es de manantial». Inmediatamente, y a pesar de ser más viejo que yo, se ofreció para subirme la mochila al primer piso, donde están las delgadas colchonetas en que descansan los peregrinos.

José Luis, además de ser un hospitalero con una enorme disposición y vocación, es un hablador nato, un filósofo con un profundo sentido común entre cuyos temas preferidos está, cómo no, el Camino. Me cuenta que caminó por primera vez hace treinta años, pero que en

aquella ocasión se distrajo mucho. La segunda vez ya no; lo vivió con intensidad, de modo que, como en los casos de Miguel y José Ignacio, su magia y sacralidad lo subyugaron para siempre. José Luis añora —y no lo disimula— la época en que no había ningún tipo de instalación y los peregrinos debían dormir en los pórticos de las iglesias o en las cuadras de los animales, si los lugareños se apiadaban de ellos. En aquellos tiempos heroicos, uno no sabía ni dónde dormiría ni qué comería, pero añade: «había aquella fe», lo que le hace pensar en el pasado con cierta nostalgia. En cualquier caso, el hospitalero de Tosantos no vive anclado en otro tiempo; para él, el Camino es algo vivo, que evoluciona como la vida misma. Sería absurdo suspirar por los imaginarios de la Edad Media, la época por excelencia de los «auténticos» peregrinos.

Al igual que en las dos concepciones ya reseñadas, para el hospitalero de Tosantos, el Camino es una realidad viva que manda mensajes a quien lo camina y que te modula a su manera. Es importante aprender a descifrar estos mensajes, que también pueden ser melodías, y para hacerlo correctamente uno debe caminar solo, sin compañía. Ahora bien, después de esas horas diarias de soledad, es bueno compartir con los demás peregrinos, en hospitales y albergues, las experiencias, vivencias y emociones cotidianas. Él mismo cuida con esmero esta parte comunitaria: la preparación de una cena colectiva, una meditación a la que todos están invitados (aunque no obligados) y un buen desayuno, también comunitario, antes de emprender la marcha.

En otro orden de cosas, José Luis critica la frivolidad y las modernidades con que mucha gente lo recorre: el servicio de mochilas (por 7 euros al día te recogen la mochila donde tú lo indicas y te la llevan al albergue que deseas), servicio que, dicho sea de paso, yo mismo utilicé cuando las fuerzas me flaqueaban; el hecho de que el personal rehuya el dolor físico («y el camino hay que sufrirlo»); y la falta de motivación profunda de muchos caminantes que se apuntan a una forma cómoda de turismo barato que neutraliza, trivializa y frivoliza su esencia auténtica. La crítica de José Luis a esas actitudes es contundente, aunque sin acritud, en la línea de «Padre, perdónales porque no saben lo que hacen», ya que, por encima de todo, los peregrinos son sus invitados y el hospitalero de Tosantos los cuida con una atención paciente y generosa. «Si juzgas a la gente, no tienes tiempo para amarla», reza uno de los múltiples lemas que José Luis tiene esparcidos por su hospital.

Se dice que Francisco de Asís predicaba a las bestias del bosque dirigiéndose a ellas cariñosamente con aquellos saludos ya famosos de «hermano lobo» o «hermana zorra». Pues bien, José Luis, que por su humildad, generosidad y pobreza me recuerda muchísimo al *Poverello*, reúne a los peregrinos en la entrada del hospital y, rodeado de franceses, italianos, ingleses, canadienses, húngaros, suecos, polacos, alemanes, neozelandeses, finlandeses, etc. —muchos de los cuales no hablan una sola palabra de español—, les dirige unas largas peroratas sobre el camino y sobre todo lo divino y humano, y lo hace, por supuesto, en la única lengua con que se expresa. Y así como las bestias escuchaban mansamente a Francisco de Asís y parecían comprenderle, también los peregrinos escuchan silenciosos y admirados al hospitalero, y, aunque no comprendan el idioma en que les habla, sí captan la fuerza interior y la convicción con que este les predica sobre el Camino, la condición de peregrino y el sentido de la vida.

José Luis, dotado de una rara perspicacia teórica, definía al peregrino como aquel personaje que se va despojando y desprendiendo de todo aquello que trae de fuera y, simultáneamente, se va llenando de aquellas cosas nuevas que el Camino ofrece a quienes lo caminan (y están

predispuestos a recibir sus dones). Como veremos dentro de poco, se trata de una magnífica definición de lo que es la iniciación, en la que el neófito deja de ser lo que era (y que lo caracteriza socialmente) para, gracias a la fuerza del ritual, metamorfosearse en otro e incorporar las nuevas formas de vivir y de ver el mundo específicas de los que han sido iniciados.

Evidentemente, para José Luis, ser peregrino incorpora una dimensión religiosa y espiritual de primer orden. En un determinado momento de la oración nocturna nos dirá: «No se trata tanto de llegar a Santiago como de llegar al cielo». El peregrino es, desde esta perspectiva, aquel que transita por este valle de lágrimas y asume la insignificancia humana, al tiempo que el alto objetivo —la salvación— al que todos estamos llamados.

En resumen, la concepción de José Luis es muy similar a la de José Ignacio, a quien el hospitalero de Tosantos admira —«no hago nada sin consultarlo con José Ignacio»—, pero tamizada por su espíritu franciscano, bonachón y de una generosidad sin fronteras que lo convierten en uno de los personajes más entrañables de la ruta jacobea que he conocido.

En realidad, y retomando en este punto el hilo más general, las ideas expuestas por estos tres ideólogos del Camino son muy similares: el camino es una condensación de energías telúricas, mágicas, religiosas y espirituales; el auténtico camino es el itinerario interior que permite vincularse contigo mismo, con la Madre Naturaleza y con los demás peregrinos; el camino es una ruta ancestral, que ha sido vivida por millones de personas que han dejado su huella y su energía y que, a su vez, impregna con fuerza a todos aquellos que lo desean; el camino tiene carácter iniciático y conduce, cuando es vivido con esfuerzo y responsabilidad, a las puertas del misterio... Quizás la diferencia de interpretación más notable es el carácter trascendente —el vínculo con Dios— de las versiones cristianas, frente a la lectura más paganizante que sitúa la Energía Universal en su lugar.

Lógicamente, hay otras lecturas e interpretaciones del Camino. Las clásicas de Paulo Coelho y de Shirley MacLaine, tituladas respectivamente *El diario de un mago* (1987) y *The Camino* (2000)— subtitulada en español *Un viaje espiritual*— son seguramente las más leídas por los peregrinos. Su dimensión iniciática y esotérica es compartida por otras visiones eco-sóficas, chamánicas y telúricas de grupos que recorren el Camino de las Estrellas siguiendo simbolismos que enfatizan la perspectiva del Grial, de las iniciaciones artúricas o de las órdenes militares, como los monjes soldados templarios, que dejaron su huella histórica en Eunate, Torres del Río, San Nicolás de Puente Fitero, Terradillos de Templarios, el magnífico castillo de Ponferrada o el actual hospital de Manjarín, con su hospitalero Tomás, quien se autocalifica de templario.

También encontré a un grupo de andarinas —las que conocí eran todas mujeres— que recorrían un tramo del Camino desde la perspectiva de la autoayuda y que, por supuesto, iban con una pareja de gurús que las guiaban y hacían reflexionar sobre su crecimiento personal.

Un contrapunto original a las concepciones vistas hasta aquí lo desarrolló Ferran, un hospitalero catalán que, año tras año, destina sus 15 días de vacaciones estivales a prestar sus servicios en el Camino. Desde el año 2003 lo ha hecho en Grañón, Ponferrada, Arrés, Samos, Villamayor de Monjardin, El Burgo Ranero y de nuevo Ponferrada, es decir, albergues que nada piden al peregrino si no es un óbolo voluntario. Ferran califica su concepción de «laica, un punto escéptica» y en ella se englobarían todos aquellos que, como él, ni son esotéricos ni telúricos,

ni especialmente religiosos o creyentes. Pero, aunque sin buscar nada especial, se encuentran a gusto en el Camino porque este les proporciona un ambiente y una predisposición a convivir con los demás con un nivel de plenitud que no acostumbra a ser habitual fuera. Además, el Camino se considera un buen lugar para trabajar en la propia autorealización (entienda cada uno lo que quiera entender por autorealización). Para Ferran, todo esto es así porque los que caminan han decidido que así sea en una especie de representación imaginaria colectiva a lo Durkheim. Estas convenciones, compartidas a menudo de forma implícita o latente por los que andan, convierten el Camino en un escenario excepcional que debe ser preservado tal como es. *The Way*, la película de Emilio Estévez (2010) protagonizada por Martin Sheen, refleja bien esta nueva concepción expuesta por Ferran, el hospitalero laico y un pelín escéptico, al tiempo que gran conocedor del Camino, concepción en la que muy pronto insistiré.

Iniciación, margen y *communitas*

En 1909, el etnógrafo y folclorista belga Arnold van Gennep publicó un libro titulado *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, que con el tiempo se ha convertido en un clásico del que los antropólogos echamos mano a menudo para explicar determinados temas. Los ritos de paso, según Van Gennep, designan y engloban todas aquellas ceremonias y comportamientos ritualizados (valga la redundancia) que acompañan los cambios o crisis vitales que los individuos experimentan a lo largo de su vida, ya sea a nivel personal o colectivo. El objetivo de los ritos de paso, que se han demostrado universales en las sociedades humanas, es proclamar el cambio efectuado, al tiempo que se llevan a cabo de forma más o menos mágica. Van Gennep definió un esquema estructural común de los citados ritos que consta de tres grandes fases: separación, margen y agregación.

De acuerdo con Victor W. Turner, uno de los grandes de la antropología simbólica, la fase de separación proclama que el individuo o grupo de edad se separa de la condición fija y estable que ocupaba en aquel momento (normalmente, la niñez social o un estado laico), para entrar en un segundo estadio previsto en el contexto ritual: el margen. Normalmente, existe un conjunto de símbolos que enfatizan la separación (tonsura de cabello, circuncisión, baño purificador, cambio de indumentaria, etc.) y marcan la transición al estado de margen, llamado también de liminalidad. En esta fase, el sujeto ritual deja de ser aquello que era en la situación anterior, pero aún no es lo que será cuando la secuencia ritual finalice. Además, los sujetos están marcados por cierta intemporalidad y ambigüedad (*Betwixt and Between: The liminal period in rites de passage* se titula uno de los famosos capítulos de Turner) e, instalados en el umbral, no son ni una cosa ni otra: ni vivos ni muertos, ni niños ni adultos, ni hombres ni mujeres o, como decimos en catalán, *ni carn ni peix*. Durante el margen, que a menudo transcurre en espacios y tiempos bien delimitados (un noviciado, un internado, un cuartel, etc.), los sujetos rituales adquieren nuevos hábitos vitales, alimenticios, higiénicos, de indumentaria, sexuales, etc., que les confieren una especie de pátina de contaminación e impureza que los aleja de las personas ordinarias y refuerza su estado de separación y liminalidad. No obstante, esta situación cambia cuando el sujeto se integra de nuevo en la vida social convencional a través de la última fase del rito: la agregación. Los símbolos más habituales de la agregación son los anillos, brazaletes,

cinturones, velos y todo aquello que pueda reforzar las ideas de unión e integración. En síntesis, a través del rito, la transición de un estado a otro se ha hecho posible y el individuo (o grupo de edad) se reintegra en la sociedad, pero con una condición social distinta, que puede comportar nuevos derechos y obligaciones y, en ciertos casos, también una nueva manera de concebir el mundo.

Hasta aquí las fases típicas y tópicas de un rito de paso. La iniciación, o mejor dicho los ritos iniciáticos —al chamanismo, al sacerdocio, a la condición de monje, monja o prostituta sagrada, a las sociedades secretas, al culto de los antepasados o a las religiones místicas, también a la condición de guerrero, caballero o mago— constituyen una de las subcategorías más importantes de los ritos de paso. Mircea Eliade define la iniciación y lo que esta supone como sigue: «Por iniciación se entiende generalmente el conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, el neófito disfruta de una vida totalmente diferente de la que gozaba antes de la iniciación: se ha convertido en *otro*» (1975: 10).

La definición de Eliade, tan parecida a la de José Luis, el hospitalero de Tosantos, cuando se refería a la condición de peregrino, viene muy a cuento, ya que en las líneas siguientes voy a partir de la hipótesis —bastante obvia desde una perspectiva antropológica— de que hacer el Camino de Santiago es un rito de paso y de iniciación con un énfasis rotundo en la situación de margen y liminalidad. En efecto, desde el mismo momento en que el sujeto inicia su aventura deja atrás su mundo (su entorno habitual, su familia, su trabajo, sus roles y redes sociales, sus aficiones, etc.) para transformarse en peregrino, condición que implica la adquisición de nuevos hábitos y valores. Entrar en el margen de forma precipitada e inadecuada, es decir, sin la necesaria preparación física, emocional y psíquica, puede suponer afrontar unos sufrimientos considerables. Mi propio caso fue una muestra dolorosa de un mal comienzo del proceso ritual.

Como decía, el peregrino entra en el margen para vivir de una forma radicalmente distinta a como acostumbra y lo primero que cambia son dos coordenadas elementales: el tiempo y el espacio. El tiempo cronológico, el del reloj, que regula normalmente nuestras actividades, se deja atrás para entrar en un nuevo cómputo marcado por las etapas que cada sujeto planifica recorrer diariamente. Las horas que cada cual destina a caminar son absolutamente centrales, de manera que, a veces, el resto del día se vive como una especie de tiempo muerto dedicado a regenerar las cicatrices y mataduras del propio cuerpo, que permitirán continuar la marcha. No son infrecuentes los peregrinos que andan sin reloj (y sin móvil) para vivir el día a día sin planificación preconcebida. Algunos, al ser preguntados por ello, contestaban: “Ya planifico bastante en mi vida de cada día. Aquí improviso sobre la marcha y hago lo que me apetece en cada momento”. Los que seguían esta estrategia enfatizaban su sensación de libertad, de no estar sometidos a ninguna disciplina que no fuera la de caminar diariamente lo que el cuerpo pida y aguante. Frente a estos, que vivenciaban el tiempo como una especie de presente eterno y gozoso, estaban aquellos otros —seguramente mayoría—, que continúan tiranizados por el periodo de que disponen para caminar (una semana, diez días, doce días o lo que duran sus vacaciones). En otros casos, eran los billetes cerrados de avión o tren los que marcaban la fecha

tope para llegar a Santiago (o a alguna otra ciudad del camino), fecha que se convertía en una obsesión estresante del *tempus fugit* y que conducía a caminar locamente.

La otra gran categoría que cambia es el espacio. El peregrino pasa aquí de los espacios sedentarizados —casa, ciudad, país, trabajo, etc.— a un nomadismo impenitente por el cual cada día se despierta en un sitio distinto. Programa etapas de 6 a 8 horas diarias (algunas más), de 20 a 30 kilómetros (algunos más) y durante la marcha vive con mucha intensidad las condiciones climáticas —frío, calor, lluvia, niebla—, los cambios de paisaje a los que más adelante me referiré, todo ello enmarcado en lo que podríamos denominar «los rituales cotidianos del peregrino»: levantarse de muy buena mañana, desayunar, caminar durante muchas horas (a menudo en soledad), buscar albergue, ducharse, lavar la ropa sucia, tenderla, cocinar o comer de bocata o de bar, pasar las horas de la tarde descansando, leyendo, de tertulia con los otros peregrinos o haciendo turismo y, después de una cena frugal, acostarse muy pronto en un dormitorio comunal donde los conciertos de ronquidos están a la orden del día.

Todo lo señalado conduce a una importante desconexión del mundo exterior: no recuerdo haber visto peregrinos leyendo, ni siquiera ojeando periódicos, ni tampoco siguiendo los telediarios del mediodía o de la noche, algo que la mayoría hace habitualmente. En mi caso, las primeras llamadas al móvil relacionadas con el trabajo me dejaron perplejo, como si lo que me decían no fuera conmigo. De todas formas, la mayor ruptura tuvo que ver con los libros. Si por profesión y vocación vivo rodeado de libros, que constituyen una parte importantísima de mi cotidianeidad, durante los cuarenta días que caminé, con la excepción de la *Guía del Camino de Santiago a pie*, editada por El País-Aguilar, que manoseé hasta lo increíble, no tuve otro libro entre las manos.

Esa transformación radical de la vida que se produce en el Camino nos conecta con otro concepto teórico que da buena cuenta de las circunstancias comunes vividas por los seres sumidos en el margen y la liminalidad. Se trata de lo que Victor W. Turner denomina *communitas*. Según este autor, existen dos grandes modelos de interacción humana, que en su libro *El proceso ritual* (1988) define como *estructura* y *communitas*. El primero, el de la estructura, es el que nos muestra la sociedad como un sistema estratificado y jerárquico. Es, obviamente, el modelo de cualquier sociedad occidental: ocupamos, en la estructura unas posiciones sociales, asumimos unos papeles, desarrollamos unos roles profesionales, pertenecemos a instituciones diversas y funcionamos a partir de criterios de género, edad, clase social, cultura del trabajo y nacionalidad, bien delimitados. Pero, a veces, las rigideces específicas de la estructura se borran o diluyen y se adopta lo que Turner denomina «el estado o situación de *communitas*».

En este modelo, la sociedad se presenta indiferenciada y como algo sin estructurar; es decir, la *communitas* posee una naturaleza espontánea, concreta e inmediata que favorece la emergencia de una nueva sociabilidad más igualitaria y de unos nuevos valores. En la *communitas* puede entrar cualquiera, independientemente de las líneas de demarcación que rigen en la estructura, y lo que cuenta es el presente (ni el pasado ni el futuro tienen mayor trascendencia, pues son elementos estructurales), de modo que se generan unas relaciones tan intensas como efímeras. A veces, la *communitas* es vivida como una especie de estado paradisíaco de efervescencia total, absoluta y única. Estas explosiones de emotividad y de euforia pueden materializarse,

por ejemplo, en un partido de fútbol, en un concierto, una fiesta *rave* y otras situaciones de comunión total, entre ellas muchos momentos del Camino de Santiago.

Imaginémonos, por un instante, las miradas y expresiones de la gente que viaja en metro en Barcelona, Madrid o Bilbao a las seis de la mañana para ir al trabajo. Sus rostros no acostumbran a ser un dechado de alegría matutina, a diferencia de lo que ocurre en los albergues de peregrinos, donde, a la misma hora, se dan unos niveles de buen humor y buen rollo sorprendentes. Esta positiva predisposición matutina favorece unas relaciones de reciprocidad y ayuda mutua que caracterizan, salvo en casos excepcionales, el clima del Camino. Recuerdo que, cuando los primeros días renqueaba de forma ostentosa por montes y valles, y los demás peregrinos me adelantaban —y lo hacían todos, absolutamente todos—, además del consabido «buen camino», muchos añadían: «¿todo bien?», «Can I help you?» o algo similar. En mi vida había recibido tantas muestras de atención por parte de personas que me eran totalmente desconocidas. En otros casos, era un saludo irónico: «Ánimo, colega, que solo te faltan 700 kilómetros» o el ofrecimiento en plena marcha de galletas, un «puñao» de frutos secos en «barrecha» (según expresión de una peregrina anciana), agua, café, chocolate, un zumo, medio bocadillo, réflex o bálsamo de tigre (con masaje de rodillas incluido). En la misma dirección, un ciclista me adelantó a una velocidad endiablada en una bajada en la que a mí se me rompían las piernas. El ciclista me vio, se apiadó de mí, frenó y se ofreció para llevarme la mochila hasta un pueblo que se divisaba a lo lejos. Pocas veces en la vida me habían tratado mejor que lo hizo aquel buen samaritano, un ciclista anónimo.

Esa atmósfera de sociabilidad y buena vecindad se puede hacer extensible a otros ámbitos. Por ejemplo, una mochila sin vigilar, que en Sants o Atocha tardaría menos de cinco minutos en ser sustraída, en el contexto del Camino puede permanecer horas, dentro o fuera de los albergues, incluso en plena calle, sin que nadie la toque. En los mismos albergues se cruzan y conviven cada día centenares o miles de peregrinos equipados con sus mochilas y pertenencias. Pues bien, durante los cuarenta días que duró mi periplo no escuché una sola queja o comentario en el sentido de que a alguien le hubiera desaparecido algo o se lo hubieran robado. ¿Cuál es el papel de los otros en la vida del peregrino? Recuerdo una charla entre dos peregrinos que comentaban el tema mientras yo intentaba dormir una siesta. El peregrino más joven defendía una postura individualista y argumentaba que los problemas que se le presentan a cada cual debe solucionarlos por sí mismo sin contar con los demás. Por el contrario, el otro peregrino, más maduro y experimentado, consideraba que la reciprocidad y solidaridad son valores que se dan en el Camino (y no en otros ámbitos), y que sería absurdo no aceptarlos y vivirlos con gratitud. Añadía que después se producen los ajustes de reciprocidad, ya sea con el mismo peregrino benefactor o con otros que puedan necesitarlo.

Los albergues de ideología cristiana favorecen lo que podríamos llamar «picos» de *communitas*. Ya se ha comentado que en todos se invita a la preparación y posterior degustación de cenas colectivas, que, sobre todo si son regadas con un buen vino, favorecen un clima de hermanamiento que concluye con oraciones o meditaciones también grupales. En otros casos, los peregrinos de una misma nacionalidad —el caso de los alemanes es paradigmático— se reunían en los albergues en las calurosas tardes de verano y, después de dar buena cuenta de botellines de cerveza y botellas de vino, se hermanaban bebiendo, riendo y cantando, hasta al-

canzar frecuentemente estados etílicos que, dicho sea de paso, también refuerzan el sentimiento de *communitas* y de euforia colectiva.

Además, andar el camino y ser inquilino de los albergues permite conocer a mucha gente y favorece unas amistades rápidas e intensas, aunque a menudo también efímeras. La primera vez que anduve con Luis, mi mentor, lo conocía poco; de modo que, de una pregunta mía sobre su infancia, desgranó en un monólogo interrumpido de dos horas o dos horas y media su infancia, su niñez, pubertad, preadolescencia, adolescencia y juventud en el pueblo de Teruel en el que nació y se crió, para después pasar al detalle de las diversas ciudades donde estudió e hizo la mili. A modo de conclusión, exclamó: «Creo que es el resumen más completo de mi vida que he hecho nunca» y se rió con ganas. Otro ejemplo distinto fue el de Emencia, la peregrina extremeña de 69 años que me dio la «barrecha» de frutos secos y que parecía entrenada en las milicias de Esparta; tal era su forma de caminar, respirar y su resistencia. Emencia recorría el camino con su marido, ciclista, y dos de sus hijas, una de ellas acompañada a su vez por el marido. En uno de los tramos, me contó la vida de sus cuatro hijos y la suya propia con un sentido común y una profundidad que muchos pensadores profesionales quisieran para sí. En otra ocasión, y ya muy adelantado el camino, una joven peregrina brasileña, que seguramente vio en mí una imagen paterna, me confió también la historia de su vida, de sus pesadillas y sus sueños, con un nivel de confidencialidad digno del diván de un psicoanalista.

Por último, Joan, mi hijo, vino con su novia a caminar dos días conmigo. Recorrimos las etapas de Frómista a Calzadilla de la Cueva, pasando por Carrión de los Condes en dos mañanas tórridas. Ello no impidió, sin embargo, charlar con mi hijo horas y horas, y desbloquear algunos temas que estaban ahí, pero de los que no habíamos hablado en la vida. La fluidez de la relación paternofilial fue notabilísima y la recuerdo con cariño.

Tanto Paulo Coelho como Shirley MacLaine hablan de los amores esporádicos que pueden darse en el Camino. Conozco media docena de parejas surgidas en dicho contexto, pero no vi noches de lujuria y desenfreno, a pesar de que unos ciclistas murcianos, muy convencidos, comentaban: «En el camino se liga más que en Benidorm». Algo similar escuché al entrar en un albergue: «Aquí (nombre del refugio) se folla mogollón». Claro está que en diversas ocasiones fui testigo de intentos de ligue y seducción, pero desconozco su desenlace.

De las líneas anteriores, se podría deducir que en el Camino con la *communitas*, todas las relaciones son fraternales, solidarias y típicas de los días de vino y rosas, mas esto no es cierto. Si bien seguramente predominan los peregrinos atentos a las necesidades de los demás, que cocinan, cuidan los detalles de una mesa común y se desviven en el buen trato hacia el prójimo, también los hay que gastan unos niveles de insolidaridad y jeta escandalosas. Hospitaleros, encargados de albergues y peregrinos, viejos y nuevos, coinciden unánimemente en que son nuestros vecinos del norte, descendientes de los galos para más señas, el ejemplo viviente de la arrogancia, la prepotencia y el egoísmo más insolidarios. Parecen convencidos de que hay razas inferiores que han nacido —hemos nacido— para fregar platos y dejar mesas puestas para el desayuno del día siguiente, y otras —ellos por supuesto— que han llegado al Camino para disfrutar y despreocuparse de estas y otras vilezas propias de la subalternidad.

Descubriendo relaciones en el Camino: el propio cuerpo, la Naturaleza y los otros peregrinos

El propio cuerpo

En la literatura antropológica, la importancia del cuerpo en los rituales iniciáticos de los diversos pueblos de la tierra es un hecho incontestable y fundamental. En efecto, el cuerpo del neófito es sometido a una serie de operaciones físicas y rituales dolorosos que pueden incluir la circuncisión, la subincisión, escarificaciones, tatuajes, extracción dolorosa de dientes y molares, y otras mutilaciones o perforaciones diversas que dejan una marca permanente. En ciertos casos, por ejemplo en las iniciaciones guerreras de los indios norteamericanos, los ejercicios ascéticos, los ayunos y purgas repetidas, los baños de vapor a altas temperaturas o con agua helada, las quemaduras intencionadas o las perforaciones con huesos —recuérdese el espléndido ritual iniciático de *Un hombre llamado caballo*— tenían como objetivo no solo fortalecer el cuerpo y curtirlo en el dolor, sino convertirlo en el vehículo adecuado de comunicación con el mundo de los espíritus a través de la visión del animal de poder.

En el Camino, el cuerpo del peregrino es sometido a un ritmo, un esfuerzo y una tensión que, con la excepción del que prodigan atletas y deportistas, no son, ni mucho menos, los habituales. Cualquier peregrino camina muchas horas todos los días, recorre un montón de kilómetros con frío, calor o lluvia (o las tres cosas sucesivamente) y con una mochila que normalmente sobrepasa el peso adecuado, con lo cual castiga sus hombros, la espalda y los riñones. Dicho de otra forma, el cuerpo es el vehículo primario para andar y en el Camino adquiere una dimensión absolutamente central, para bien o para mal. Por supuesto, los males corporales son legión: dolores musculares, tendinitis, torceduras múltiples, ampollas, llagas, uñas del pie levantadas, tobillos hechos polvo y la sensación repetida de un cansancio infinito que deja el cuerpo roto y sin capacidad de respuesta.

Hay dos imágenes típicas que se dan a diario en los albergues: la primera es la llegada de los peregrinos y la segunda, lo que podríamos denominar «escenas de enfermería», que tienen lugar después. El peregrino llega a los albergues sudando y transpirando por todos los poros de su cuerpo, cansado, sucio, lleno de polvo del camino, aplastado por el peso de su mochila, sin resuello y con la cara enrojecida por el sobreesfuerzo realizado y a menudo con la impresión —por lo menos en mi caso— de no poder dar un paso más. Una vez tiene asignada la cama, la primera reacción de algunos es descargar la mochila y tumbarse sin más para descansar o dormir, mientras que otros optan por sacarse las botas, preparar la muda limpia e ir directamente a la ducha. La segunda escena, la de la enfermería, acostumbra a tener lugar ya por la tarde, cuando los peregrinos se curan a sí mismos o ayudan a otros a hacerlo: es la hora del Betadine, las pomadas, bálsamos o aceites diversos, del agua oxigenada o el alcohol, del manejo de los esparadrapos y vendajes múltiples, de rodilleras o tobilleras y, por supuesto, de las ampollas atravesadas por la aguja previamente desinfectada y el hilo. Algunos, además, optan por dejar los pies en agua, sal o vinagre. Todas estas operaciones acostumbran a acompañarse de comentarios sobre el calzado (si las botas se adaptan adecuadamente o no), sobre si es mejor caminar con un par o dos de calcetines (si son gastados y puestos al revés, mejor que mejor), etc. En definitiva, se comunica a vecinos y conocidos (o desconocidos) el parte diario sobre el propio estado de salud.

Otro de los aspectos que llaman la atención es que, en el contexto del Camino, se produce cierta ostentación del dolor físico y de los sufrimientos que este acarrea. Si un pie llagado, unas uñas levantadas o rozaduras diversas y vistosas serían prudentemente silenciadas u ocultadas en la vida convencional, aquí se muestran con cierto alarde, junto con el mensaje latente que comunican: «Sufro y sufro mucho, pero voy a continuar caminando». Es decir, en la nueva escala de valores que genera el contexto ritual, el dolor físico se acepta «porque toca» y porque, en definitiva, forma parte, como en las iniciaciones primitivas, del proceso en que el neófito se halla inmerso.

De todas formas, a veces es imposible seguir y se hace necesario abandonar, y los abandonos se viven siempre con dramatismo. Un profesor francés de matemáticas de mi edad me explicó que hacía tres o cuatro años, en Ponferrada, una tendinitis aguda en las piernas lo dejó inmovilizado. Acudió a un fisioterapeuta que, en su opinión, en lugar de aliviarle, lo acabó de dañar. No tuvo más remedio que irse a casa: «et j'ai pleuré» —añadía— de rabia y de pena. Ahora había vuelto para quitarse aquella espina. Otros casos de abandono que viví o me contaron eran similares: el interesado lo había demorado hasta el último momento y cuando la decisión era ya inapelable se vivía como un fracaso trágico.

En el Camino se observan unos esquemas corporales muy distintos. Unos andaban con unos cuerpos casi perfectos y a velocidades de crucero de 7 a 8 kilómetros por hora, con lo cual recorrían la ruta con una rapidez increíble. Otros, por el contrario, arrastraban un sobrepeso más que notable, lo que tampoco significa que caminaran menos. A modo de anécdota, los primeros días me crucé repetidamente con cuatro peregrinas alemanas con las que no pude comunicarme, pues no hablaban ni una palabra de español, francés o inglés, y yo no hablo alemán. Las cuatro aquejaban un sobrepeso inmenso y las bauticé como «las valkirias». Pues bien, resultó que ellas, a las que yo miraba con cierta conmiseración, llegaban antes que yo al destino diario, de modo que, ya duchadas, limpias y sonrientes, me saludaban con cierta socarronería cuando yo llegaba reventado de cansancio. Quizás estaban contentas, también, porque no hay tratamiento de Corporación Dermoestética comparable a caminar una veintena de kilómetros diarios para bajar peso.

En resumen, el cuerpo del peregrino es fundamental y hay que cuidarlo y mimarlo como me recomendaba Miguel, el hospitalero de Villatuerta: con agua abundantísima, una dieta adecuada y el descanso necesario.

Pero no solo hay que cuidar el cuerpo, sino también el alma (o la mente), y preservarla de algunas heridas que la acechan, principalmente la *acedia* o *acedía*. En la tradición cristiana de los primeros siglos, se la conocía como una refinada tentación diabólica con que el demonio tentaba a los padres del desierto y anacoretas que habían huido a los desiertos de Siria, Palestina o Egipto. Se habían refugiado allí para huir de las tentaciones mundanas y hallar a Dios, pero en el desierto habitaba también el diablo, que los rondaba a todas horas. Así, por ejemplo, cuando rezaban, ayunaban o glorificaban a Dios, se les presentaba Satán, a veces disfrazado de mujer hermosa y descocada, quien con su lascivia los empujaba a los malos pensamientos y a la fornicación. Esta era una forma burda de tentación, pero había otra —la mencionada *acedía*— mucho más refinada y difícil de vencer. Imaginemos al pobre anacoreta intentando rezar bajo un sol de justicia en el desierto de la Tebaida, abrasándose en su celda o cueva hundida en

la arena — que quemaba, con sueño, hambre y sed, y rodeado de un halo de tristeza y abandono que le hacían dudar de su decisión inicial y le dejaban sin fuerzas para continuar. Ese era el momento en que el «diablo del mediodía», como también se conocía la acedía, atacaba con saña al desgraciado y le presentaba su vida como un combinado de aburrimiento, desasosiego y sinsentido, y le animaba a evadirse del duro yugo que él mismo se había autoimpuesto. Pues bien, en mi opinión, el peregrino puede sufrir algunas variantes de esa desazón interior, que centraré en mi propio caso.

Cuando regresé del Camino y contaba mis batallitas a los que querían escucharme, en diversas ocasiones me preguntaron si alguna vez me había arrepentido de haber emprendido la aventura. Mi respuesta sincera era: «Cada día o casi». El diario de los cuatro o cinco primeros días desvela una desazón dramática en forma de acedía: me duele todo, me arrastro para caminar, renqueo como el cojo de Málaga y me maldigo a mí mismo por haber tomado la decisión de andar un camino que me agobia, que no disfruto y del que deseo huir para siempre jamás. Gracias a Miguel de Villatuerta la cosa mejoró, pero cuando llegué a la Castilla profunda —Hornillos del Camino, Calzadilla de la Cueva, Terradillos de Templarios, El Burgo Ranero— los primeros días de septiembre, caminando seis o siete horas diarias, bajo un sol de justicia y sin una miserable sombra en el horizonte, a las diez de la mañana empapado de sudor desde la punta de los cabellos hasta los pies, con un paisaje tan seco y árido que me costaba respirar, pues, en esas circunstancias comenzaba a escuchar a mi demonio del mediodía, que, con saña inusitada, me susurraba: «¡Qué, idiota! ¿Feliz y contento de achicharrarte como una lagartija por estos caminos de Dios o del diablo? ¿Qué *collons* (esta fea palabra siempre en catalán) estás haciendo aquí, dejándote la piel de esta forma tan absurda? ¿Te mola este paisaje desértico como si fueras Lawrence de Arabia? ¿Te resistes aún? Te faltan 350 kilómetros y ya estás más roto y *quebrao* que un globo en manos de un niño. ¡Vete ya de una vez, gilipollas! ¿O piensas que Santiago, el matamoros, a quien se la sudas y se la soplas, vendrá en tu ayuda y te llevará como al ciervo del salmo, a los verdes prados de Galicia?».

¿Que por qué no regresé? En primer lugar, porque cuando llegaba al sitio previsto la acedía comenzaba a remitir: me asignaban una cama, me sacaba las botas, bebía agua, tomaba una ducha y, después de lavar —siguiendo todos los rituales del peregrino ya mencionados— la ropa sucia, me vestía con ropa limpia, comía algo y dormía una siesta como un lirón. Con estos simples actos, la voz del diablo del mediodía enmudecía y me dejaba tranquilo para descansar y preparar la jornada siguiente, en la que muy posiblemente volvería a atormentarme. La otra razón que me impidió regresar era social: por pundonor, por orgullo y por el miedo al qué dirán. Llevaba semanas pregonando a familiares, amigos, conocidos y saludados que me iba al Camino. ¿Cómo admitir mi derrota y regresar con el rabo entre las piernas a los pocos días o a la segunda semana? Demasiado para mi autoestima y mi narciso.

La Naturaleza

«¿Qué se siente al caminar?», me preguntaba mi compañera. Pues, seguramente, además del propio cuerpo, se vive con una gran intensidad la naturaleza, la Madre Naturaleza de la eco-sofía. El contacto con ella a lo largo del camino genera una especie de sentimiento oceánico; esto es, una fusión interna y armónica con los paisajes, los caminos y senderos, los bosques con

sus árboles de follaje cambiante, las rocas y las piedras de la ruta, los ríos, fuentes y riachuelos, los hermosos campos cultivados o sin cultivar, los viñedos, trigales y los olorosos eucaliptales. Ahora bien, esta comunión es solo posible cuando se camina y, utilizando un símil deportivo, «se suda la camiseta». Claude Lévi Strauss, en *Le regard éloigné* (1983), habla de dos maneras de ver las cosas: la mirada de cerca y la mirada de lejos, y andar, más que volar en avión, permite una buena combinación de ambas.

Los 739 kilómetros que separan Roncesvalles de Santiago transcurren por tierras y comunidades tan diversas como Navarra, La Rioja, Castilla, León, el Bierzo y Galicia, y uno de los mayores placeres del peregrino es caminarlas, verlas, olerlas, disfrutarlas y, a veces, sufrirlas.

De Navarra llaman la atención la hermosura de sus paisajes y los densos bosques de hayas, robles, pinos, tejos y abedules en los que uno se adentra, así como las soledades que allí se viven y respiran. Desde Roncesvalles, los paisajes son magníficos y los senderos de montaña se combinan con explanadas cubiertas por unos campos tan meticulosamente cultivados que contemplarlos produce un placer estético de primer orden. El Alto del Perdón, donde según la leyenda «se cruza el camino del viento con el de las estrellas», ofrece unas vistas espléndidas y memorables.

Dejando atrás Viana, el peregrino entra en la Rioja, con sus llanuras onduladas y el cultivo intensivo de la vid, que es posible recorrer a través de caminos peatonales en general bien cuidados. Algunos amaneceres son sencillamente espectaculares. Traduzco de mi diario lo que escribí al salir de Cirueña: «Hoy, el clarear del día ha sido magnífico: unos colores azulados y rojizos en el cielo contrastaban con el tono amarillento de los campos de trigo y el verde de las viñas (cada vez más escasas). Una sinfonía de colores que hubieran hecho las delicias de Van Gogh, y todo ello iluminado por un sol naciente que asomaba por detrás de una montañita».

Desde los primeros días descubrí el placer de caminar de buena mañana: descansado, con el fresquito matinal (y ciertos días un frío intenso, a pesar de ser los meses de agosto y septiembre) y poder disfrutar del clarear del día después de las sombras de la noche. Al amanecer quedaban diseñados los perfiles del paisaje; cada día era distinto y, en general, de una hermosura sin parangón.

Los Montes de Oca, con sus bosques de robles y sus paisajes silenciosos y paradisíacos, constituyen un remanso de paz que recuerda lo que debían ser los antiguos caminos medievales hacia Santiago. El día que los atravesé había una intensa niebla; una fotógrafa japonesa —no sé si peregrina o no—, vestida totalmente de blanco y que se asemejaba a un personaje fantasmagórico surgido de los cuentos de Kwaïdan, pedía permiso a los peregrinos para fotografiarlos. El silencio de aquellos montes, con sus colores y olores, contrasta con la nefasta entrada (y salida) de Burgos, de una fealdad sin paliativos, aunque la ciudad sea acogedora y agradable.

Después de recorrer los paisajes agradecidos de Navarra y la Rioja, los eriales de la Castilla profunda a partir de Burgos no son fáciles de asumir. De la etapa de Burgos a Hornillos del Camino escribí en el diario: «La etapa de hoy ha resultado durísima y la gente ha llegado reventada. Muy pronto se ha levantado un calor tremendo que, sobre las once, resultaba ya insoportable, y en un paisaje árido, de una sequedad extrema, sin un árbol miserable ni una p... sombra donde guarecerse. ¡Infernal!». En medio de esos secarrales, me adelantó una peregrina coreana que, al recibir el consabido saludo de «Buen camino», mirando el sol de justicia que

brillaba en el cielo me contestó: «¡Hoy no, hoy no buen camino!», cabizbaja, y supongo que en pleno tormento de acedía, continuó andando con la mirada perdida en un horizonte sin fin. Ese primer día odié profundamente la sequedad, la monotonía y el calor tórrido de esas tierras. Al día siguiente, sin embargo, comencé a andar de buena mañana, con un fresco más que agradable, y aquel paisaje duro, de trigales inmensos que cubren llanuras y cerros, ya no me pareció tan espantoso y, por supuesto, me acabó atrapando con su encanto. No en vano, se dice que los paisajes desérticos o esteparios capturan más que ningún otro.

En Puente Fitero, en la frontera entre los antiguos reinos de Castilla y León, se encuentra uno de los albergues con encanto del Camino: San Nicolás, antigua iglesia templaria gestionada por unos hospitaleros italianos miembros de la Confraternité di San Jacopo di Compostella, según creo vinculada a la Orden de Malta. Giovanni y Giuseppe, que así se llamaban, eran buenos conocedores del firmamento y, en una noche tan estrellada, clara y hermosa como pocas veces he visto en mi vida, nos mostraron la Vía Láctea, es decir, el Camino de las Estrellas, que nos conduciría al destino final: Santiago.

Tras dejar atrás las soledades castellanas, el peregrino atraviesa el Pisuerga y continúa caminando por una zona esteparia cubierta por unos trigales sin fin. Es la Tierra de Campos. El sol y el calor continúan siendo implacables; los pueblos de adobe y tapia, como Calzadilla de la Cueva o Terradillos de Templarios, en Palencia, están situados en esta tierra áspera de campos de trigo, cebada y avena. Por andaderos a menudo pedregosos que discurren junto al antiguo camino de sirga del canal de Castilla, uno se va acercando al páramo leonés no sin antes pasar por León, hermosa ciudad, pero con entrada y salida tan nefastas como las de Burgos. El páramo es también una inmensa planicie con algún oasis verde de robles y otros árboles diversos. El paisaje es menos seco, monótono y áspero que el castellano, y los trigales se combinan con una masa boscosa de robles, con algunos ejemplares enormes, que cada vez resulta más abundante, a medida que uno se va acercando a los Montes de León.

Desde Rabanal del Camino se divisan las cumbres del monte Irago y se entra en el Bierzo. Foncebado es un hito legendario del camino, del que tanto Paulo Coelho como Shirley MacLaine hablan por extenso. Totalmente abandonado hace años y visitado por jaurías de perros salvajes, en la actualidad disfruta de una considerable vidilla y cuenta con una acogedora taberna medieval: la taberna de Gaia. Llovió en Foncebado y, por la mañana, el olor de tierra húmeda y del sotobosque de pino, la fragancia del romero y del espliego, todo ello envuelto en una densa niebla, daban un toque fantasmagórico al paisaje que me hacía repetir: «¡Jo, ¡qué hermoso!, ¡qué bello es el mundo!», en la línea de Joan Maragall, cuando en su *Cant Espiritual* vive una comunión tan intensa con la naturaleza que raya el éxtasis. Un punto emblemático de esa jornada es la famosa Cruz de Hierro, tan rodeada de basura que se asemeja más a un vertedero que a un punto para encontrar la paz interior. En Manjarín, Tomás, el taciturno hospitalero templario, con su ayudante, tocaban una campana para avisar a los peregrinos de que ascendía la niebla del valle. Cuando la neblina se evaporaba se divisaban unos maravillosos paisajes de alta montaña. Desde El Acebo, un hermoso pueblo de los montes leoneses, que con sus piornos, acebos y castaños parece una postal de Navidad, se llega a Ponferrada, con su impresionante castillo, origen de numerosas especulaciones esotérico-ocultistas.

De Ponferrada a Villafranca del Bierzo, el peregrino recorre por caminos de tierra unas llanuras intensamente cultivadas con viñedos. Después, por el valle del río Valcarce, de aguas saltarinas, pasando por Ferrerías y la Faba por una cuesta más que pronunciada, se llega a O Cebreiro, la puerta de Galicia. Recuerdo haber dormido en O Cebreiro hace veintiséis años; entonces era una aldehuela de pallozas y campesinos envejecidos con sus vacas. Hoy, O Cebreiro es un pueblo de diseño puro, con sus pallozas como atracción turística, con un activo comercio de tiendas y restauración que ofrece al visitante, en medio de la neblina y el *orballo*, unas impresionantes vistas de los cuatro puntos cardinales.

Cuando el peregrino comienza a andar por Galicia, el verdor —a veces un verdor lujurioso—, los frondosos bosques de castaños, robles o carballos, unos verdes prados atravesados por *corredoiras* y otros caminos de ganado tradicionales no le abandonarían ya hasta Santiago. Uno se adentra en la Galicia ancestral, con una población envejecida, unas aldeas silenciosas con un intenso olor a ganado y en las que parece que el paso del tiempo se ha detenido. Muchas de estas aldeas, además, carecen de cualquier tipo de rótulo o indicación de lugar, por lo que el peregrino, o yo por lo menos, anda casi siempre sin saber dónde está. Además de la humedad del ambiente, llama la atención la cantidad de perros y gatos tumbados con indolencia tomando el primer sol de la mañana en estas aldeas somnolientas.

Recorriendo estos bosques, prados y aldeas, me encontré varias veces con una joven peregrina gallega que se recostaba, extasiada, en los bordes del camino para contemplar la belleza de las vistas. Le comenté que entre los peregrinos existe la firme convicción de que los paisajes de la Galicia rural son los más hermosos de todo el Camino de Santiago y me agradeció el comentario con una sonrisa cómplice. En mi caso, el éxtasis se produjo en las balconadas del Valle de San Xil, con unos paisajes grandiosos y que sumen a quien está inmerso en ellos en una sensación de armonía cósmica, de fusión con el Uno, con la Energía del Universo tal como se plantea en el Advaita Vedanta o en el ya mencionado *Cant Espiritual* del poeta Joan Maragall.

Por estos remansos de paz se llega al Monte do Gozo, monumento de una fealdad *kitsch* tan horrorosa que parece difícil de superar. Fue precisamente bajando del citado monte, y viendo ya la ciudad de Santiago a lo lejos, cuando la vara de avellano que el Camino me había ofrecido al salir de Villatuerta se me quebró por la mitad con un golpe seco y limpio. El mensaje me pareció claro: ya estaba llegando a puerto y no necesitaba un segundo bordón para caminar, como así fue.

Con una alegría interna contenida contemplé el magnífico Pórtico de la Gloria, justo cuarenta días después de haber iniciado la andadura. Sin sentimiento de culpa declaré en la Oficina de Acogida del Peregrino haber realizado el camino *pietatis causa* y me dispuse a entrar en la última fase del rito —la agregación— con mejor pie del que había entrado en el margen y la liminalidad. Un buen hotel, la compañía de mi pareja, callejear por Santiago y las buenas merendolas por el casco viejo de la ciudad, bien regadas con albariño, o vino de Amandi, facilitaron extraordinariamente esa vía hacia la agregación.

Antes de dar por finalizado este apartado, me dispongo a escribir solo unas líneas más para dejar constancia de que el Camino de Santiago no se limita, por lo que a la naturaleza se refiere, únicamente a unos amaneceres espléndidos, unas puestas de sol increíbles o la posibilidad de contemplar unas noches tan estrelladas como nunca se vislumbran en la vida normal.

Desgraciadamente, en el Camino se dan unas cotas de suciedad, basura y cutrerío que parecen imposibles en un país que se pretende europeo y que es recorrido por miles de peregrinos nativos y extranjeros. Una primera muestra de gamberrismo se da ya en la primera etapa (de Roncesvalles a Zubiri): los mojones (creo recordar que de cerámica) que indican los kilómetros y las señales típicas del camino han sido destrozados a pedradas o a martillazos. En otros tramos, las mismas señales, mapas o indicadores de la ruta han sido emborronados o borrados literalmente con grafitis de lo más absurdo e inútil. En este mismo sentido, un grupo independentista de León, que según parece pretende formar una comunidad separada de Castilla, no ha dejado de ensuciar de forma miserable todas las señales y carteles relacionados con el camino con sus consignas. Con esta actitud tan incívica no parece que vayan a ganar muchos simpatizantes para su causa entre quienes caminan hacia Santiago. En Brea, entre Sarria y Portomarín, se indica que faltan 100 kilómetros para llegar a Santiago. Pues bien, el mojón que lo indica está tan lleno de pintadas, garabatos y suciedad inútil que da grima verlo.

Esta negligencia y sensación de abandono total se dan también en algunos hermosos caminos de herradura o pistas de montaña que están sucios a rabiarse: papeles, plásticos, excrementos, botellas de vidrio y de plástico, latas vacías, fuegos mal apagados, restos de comida, piezas de ropa abandonada, zapatos, botas, alpargatas etc., y todo ello a lo largo de kilómetros y kilómetros sumidos en una dejadez e incuria ancestrales. Algunos lugares tan emblemáticos del Camino como pueden ser el Alto del Perdón o la ya citada Cruz de Hierro, sobre todo esta segunda, son auténticos vertederos que acumulan una suciedad vergonzosa. Los hermosos prados que la rodean resultan intransitables por la suciedad acumulada en años y por la que pululan auténticos enjambres de moscas, mosquitos y abejas. Más aún, a lo largo del Camino se anuncian áreas y zonas de descanso que, desgraciadamente, no son sino escombreras: la comida podrida se acumula en contenedores llenos a rebosar, con un hedor insoportable y una suciedad ambiente plagada de insectos y parásitos que impiden el objetivo prometido: el descanso del caminante.

También son elementos de desasosiego y desagrado la falta de higiene de algunos albergues, tanto públicos como privados: duchas que no desaguan (y que, por consiguiente, obligan al usuario a compartir el agua sucia dejada por los peregrinos anteriores); letrinas y váteres con las cadenas estropeadas e inservibles; mantas que no han visto la lavandería en años y que albergan los parásitos reyes del camino, las chinches, que me destrozaron manos y brazos; y así podríamos continuar con un largo rosario de hechos marcados por un común denominador: la dejadez más vergonzosa.

Por último, no puedo dejar de notar el ruidoso ambiente de muchos de los bares y restaurantes concurridos por los peregrinos (con un canal de TV dedicado monográficamente a videoclips de cantantes, encendido día y noche a unos decibelios altísimos y que nadie, absolutamente nadie, mira). El ruido ensordecedor caracteriza, asimismo, largos trechos de la ruta jacobea que transcurren junto a las carreteras nacionales, es decir, las más transitadas por camiones que van y vienen de Galicia, con los consiguientes bocinazos, frenazos y humos, con un olor a gasolina en el ambiente que tumba, y con coches o camiones de gran tonelaje que pasan a escasa distancia de los peregrinos. El estado de los arcenes de estas carreteras, que reciben los desperdicios de los que conducen y los que caminan —y que nadie limpia— no es difícil de imaginar.

Los otros peregrinos

Se dice que la ruta jacobea está plagada de separados recientes, divorciados, desilusionados con el amor o con vidas afectivas en *stand by*. También abundan los jubilados, parados o gente que desea dar un cambio importante a sus vidas. Pronto volveré sobre el tema.

De entrada, llama la atención el altísimo porcentaje de extranjeros de diversas nacionalidades que recorren el camino. Yo mismo conocí (o me presentaron) a alemanes, ingleses, escoceses, irlandeses, suizos, italianos, portugueses, austriacos, suecos, noruegos, finlandeses, islandeses, polacos, checos, húngaros, numerosos peregrinos de Estados Unidos y Canadá, de Australia, Nueva Zelanda, Brasil, muchísimos latinoamericanos (peruanos, venezolanos, colombianos, argentinos, chilenos...) y también coreanos, filipinos y japoneses.

La internacionalización del Camino es un hecho incontestable. No dispongo de datos estadísticos, pero sí cualitativos, que pueden servir de ejemplo. En una cena comunitaria en Villamayor de Monjardín, de los veinticinco peregrinos que contabilicé únicamente yo hablaba castellano; igual proporción se repitió en Tosantos, donde los únicos hispanos éramos José Luis, el hospitalero, y yo; en Grañón, de nuevo en una cena comunitaria, conté hasta cuarenta y cuatro personas, de las cuales solo cuatro éramos del país; y de los diez peregrinos que a la luz de las velas cenamos en el edificio gótico de San Nicolás de Puente Fitero, con los dos hospitaleros italianos, el único español era yo. En fin, en Terradillos de Templarios compartimos una mesa redonda (y no otra cosa) un suizo, una brasileña, un venezolano, dos vascos, un escocés y un catalán (yo mismo). En un momento de la conversación se comentó lo insólito de la mezcla de nacionalidades y cómo solo el Camino podía favorecer lo que se estaba dando: que en un pequeño pueblo de Castilla se juntaran para cenar individuos de procedencias tan diversas.

Ya he comentado que numerosas peregrinas o peregrinos optan por caminar en solitario. Otros lo hacen en pareja, pero hay que advertir que, si no existe una gran compenetración en la pareja, permanecer juntos las veinticuatro horas del día puede resultar una tortura malaya. Presencié, involuntariamente, algunas peleas conyugales dignas de una tragedia griega. Otros emparejamientos frecuentes eran los de amigos y amigas —a veces se intuían afinidades a lo *Brokeback Mountain* (2005)— que habían decidido caminar juntos. Tampoco son infrecuentes «las parejas de camino» que, ya sea del mismo género o no, se actúan en la misma ruta y que después pueden tener continuidad o no. Por último, y a pesar de que los puristas recomiendan que el Camino se debe recorrer en solitario, tampoco faltan aquellos que prefieren hacerlo de forma más gregaria y en grupos —familiares, de amigos, etc.— más numerosos.

¿Cuáles son los motivos que impulsan a los peregrinos a caminar? Debo advertir, de entrada, que casi nunca formulé la pregunta de forma directa: «Y tú, ¿por qué andas por estos mundos de dios?». Sí que explicité mis motivos, lo cual facilitó que otros peregrinos y peregrinas me contaran los suyos.

Una de las primeras razones aducidas era la religiosa. Buena parte de la gente con la que interactué en Logroño, Grañón, Tosantos, Carrión de los Condes, Puente Fitero, Foncebadon y El Acebo aducía razones religiosas y concebía el Camino como una forma de aventura espiritual. Para esas personas, peregrinar era una buena manera de desconectar de la vida convencional y conectarse con Dios, a través de la oración, la meditación y el sacrificio. En el Camino, de hecho, no son infrecuentes los grupos de diversas nacionalidades —en esta y otras ocasiones vi

a japoneses, africanos de Mali, alemanes y fieles de diversas parroquias españolas— que recorren ciertos tramos del Camino acompañados de su sacerdote y siguiendo unas pautas de liturgia —misa, confesión colectiva, rezos, cánticos, meditación, visitas guiadas a iglesias, catedrales y santuarios— bien establecidas.

Una variante de esta motivación religiosa es la que se da cuando el Camino se recorre para cumplir una promesa; y entre ellas hay algunas bastante frecuentes: agradecer la curación de una enfermedad propia o pedir la de un allegado enfermo (el cáncer es con mucho lo más citado); pagar un favor solicitado a la divinidad y que el peregrino considera concedido, y otras variantes que puede adoptar el diálogo de los humanos con el mundo de lo sobrenatural. En este punto, no me resisto a mencionar un caso que me impactó. Se trataba de un ciclista que había recorrido el Camino, en bicicleta o andando, siete u ocho veces seguidas cumpliendo una promesa múltiple que no quiso explicitar. Sí que me enseñó, en cambio, las credenciales que acreditaban la veracidad de lo que afirmaba. De todas formas, su religiosidad debía ser notablemente *sui generis*, pues una mañana unos peregrinos encendieron la luz antes de que se hubiera hecho de día. Él, tremendamente enfadado por no poder continuar durmiendo —el ciclista no puede salir de noche y debe esperar la luz del día para montarse en la bicicleta—, profirió a grandes voces unas blasfemias en las que buena parte del mundo celestial —Dios, la Virgen Santísima, la hostia consagrada y una más refinada aún, y que parecía aludir al misterio de la Santísima Trinidad— pasó con saña por su trasero, lo cual resultaba difícil de conjugar con quien andaba con un arsenal de credenciales *pietatis causa*.

Otra gran categoría la forman aquellos que huyen de situaciones, contextos o encrucijadas difíciles de manejar o, sencillamente, de sí mismos. Estas situaciones pueden ser diversas: paro laboral forzoso, *mobbing* en el trabajo, desilusiones amorosas, separaciones de pareja, muerte de un familiar querido o próximo, o insatisfacción con la vida que uno lleva y el deseo perentorio de cambiarla. Ahí van algunos ejemplos a modo de ilustración. Rocío (nombre ficticio) era una peregrina andaluza ya bien entrada en los cincuenta, enfermera prejubilada, con una artrosis galopante, que, según ella misma contaba —era muy parlanchina—, en su Sevilla natal llevaba una vida descentrada y andaba inmersa en mil historias diversas. En cambio, el camino la centra; tiene un único objetivo, que consiste en caminar, y esto le confiere una paz y una tranquilidad de espíritu que jamás logrará en su vida cotidiana. Y, como esa sensación le encanta, repite año tras año diversos tramos, nuevos o viejos; es una auténtica adicta de la ruta jacobea.

Otro ejemplo es el de Ángel Luis (nombre ficticio), que no pudo pagar una deuda relacionada con un chalé en el pueblo andaluz donde vivía y, casi sin pensarlo, se lanzó al Camino. Ángel Luis, profundamente religioso —Kiko por más señas—, interpretaba su desastre financiero como una señal directa de Dios para cambiar de vida y añadía: «Aquí no hay distracciones, ni trabajo, ni amigos, ni consumo. Es como si el Señor me lo pusiera a huevo». Además, el Camino le proporcionaba un gran bienestar: «Aquí, ¡qué feliz soy!» o «Caminando me siento libre», exclamaba con frecuencia. Ángel Luis, soltero, en la cuarentena y guapetón, era tan devoto como ligón y afirmaba con desparpajo estar abierto a todo para cambiar su vida, tanto a la llamada de Dios (de quien esperaba que le mostrara con claridad lo que le tenía predestinado) como a la llamada de alguna peregrina de las que andan sueltas y faltas de cariño. De hecho, en un pueblo de la Rioja donde compartimos almuerzo, lo vi, después de dar cuenta él solito

de una botella de vino del país, cantar con voz gangosa *Sapore di sale, sapore di mare* abrazado a una peregrina danesa, de muy buen ver, hasta la hora de la misa. Ángel Luis caminaba a gran velocidad y dejé de verlo pronto.

El último ejemplo lo protagoniza Rosa de Lima (nombre ficticio), peregrina peruana que vivía en Australia. Rosa me contó que, desde hacía tiempo, notaba una transformación espiritual profunda en su existencia y que, para despejar la incógnita y tener tiempo para meditar sobre su futuro, se había tomado unas costosas vacaciones que la habían llevado de Australia al Camino de Santiago, en el que confiaba poder decidir qué hacer con su vida. En el caso —bastante distinto— de los parados, todos explicitaban un argumento similar: cuando trabajaban, no disponían de tiempo para andar como hubiera sido su deseo; ahora sí lo tenían, por lo que, además de combatir la inactividad, satisfacían este anhelo largo tiempo acariciado.

Otra categoría de peregrinos son los que recorren la ruta jacobea en plan deportivo. En general, los hospitaleros incluían aquí a la inmensa mayoría de los ciclistas. Muchos de ellos recorren caminos y carreteras como enloquecidos y planificando etapas y kilómetros a todas horas. Objeto de conversación casi único con ellos —o por lo menos con los que yo conocí— eran los múltiples avatares que habían sufrido o de los que habían disfrutado en la jornada —ellos mismos, sus bicicletas o sus compañeros de aventura—; quedaba excluida cualquier otra motivación que no fuera ir montado en una bicicleta el mayor número de horas posibles cada día.

Una nueva variante dentro de la amplia categoría de los que recorren la ruta jacobea por deporte es aquella que los autodefine como «andarines» o «muy andarines». Para estos, el Camino es un magnífico pretexto para andar día sí, día también, por paisajes variados que cuentan, además, con una infraestructura —albergues en los que ducharse y lavar la ropa, prepararse la merienda o cena, dormir en una cama o camastro más o menos limpio y todo ello por la módica cantidad de 3 a 6 o 7 siete euros por día— que es impensable en muchas rutas del GR o de senderismo en general. Entre los peregrinos andarines abundan los jubilados, algunos de más de setenta años, que confesaban que en casa se aburrían mortalmente y necesitaban el Camino para sentirse vivos. Los había que eran auténticos adictos a la ruta, que caminaban un par de veces cada año, en periodos de una semana o diez días, y así año tras año.

Otra subcategoría —seguramente de las más desdichadas— es la configurada por los peregrinos vagabundos o *homeless*, que algunos hospitaleros designaban como «los colgaos»; es decir, aquellos que han hecho del Camino un *modus vivendi*. A lo largo de los cuarenta días de ruta, conocí a varios de ellos. A uno, al que llamaremos Felipe, lo encontré en la tienda de un pueblecito de la Castilla profunda. El tendero, que parecía conocerlo, le invitó a una cerveza fría y yo le di 2 o 3 euros para un bocadillo. Me comentó que había realizado el Camino siete u ocho veces seguidas y que llevaba caminando varios años, pero que ya estaba agotado —«hasta los cojo...» fue su expresión— de la vida que llevaba. Me enseñó un recorte de periódico desgastado y apenas legible en el que se explicaba su deambular similar al del judío errante. Felipe era profesor de enseñanza media y una niña autista de su clase se tiró por la ventana y se suicidó. Quedó tan traumatizado por el suceso que, después de abandonar la familia, el trabajo y la ciudad, comenzó primero a caminar solo y después acompañado por Tao, un hermoso perro negro, cariñoso y obediente, que había encontrado abandonado en no recuerdo qué montaña del Camino.

El protagonista del segundo ejemplo fue un peregrino vagabundo checo con el que me topé en la penúltima o antepenúltima etapa del Camino. Me había perdido y un tabernero amable me dibujó por dónde debía dirigir mis pasos. Tras retomar el buen camino vi delante de mí un personaje que andaba a trompicones y daba la sensación de que se iba a caer de un momento a otro. Pensé en un borracho o en un *clown* con sombrero de *cowboy* que cargaba con una mochila totalmente descompensada. Al adelantarle (¡por una vez avanzaba a alguien!) le pregunté que qué le pasaba y si podía ayudarlo en algo. Me dijo que estaba muy mal, que había sufrido una trombosis cerebral cerca de Frómista que le había dejado medio cuerpo paralizado; en efecto, movía una pierna con mucha dificultad y llevaba un brazo en cabestrillo. No sin cierto orgullo, me contó que le había pasado lo mismo que a un jugador de fútbol del Sevilla —se refería, claro está, al malogrado Antonio Puerta—, pero, así como aquel no había sobrevivido, él sí. Con una fe de las que mueven montañas, prosiguió su relato diciendo que deseaba llegar a Compostela para que Santiago obrara un milagro con él y lo dejara como nuevo. Supongo que al ver mi expresión (más bien escéptica) añadió que para Dios todo es posible; por algo es todopoderoso. Le ofrecí el dinero que costaba el bus a Santiago y lo aceptó, aunque indicó que en absoluto pensaba gastárselo tomando el bus. ¿Cómo Santiago podía interceder por él ante Dios si no llegaba caminando o arrastrándose como un buen peregrino? Como el argumento me pareció sólido, le deseé una pronta recuperación milagrosa, que el pobre —con una decadencia física imparables y con solo dos dientes— necesitaba como agua de mayo.

A lo largo del Camino, conocí a otros numerosos peregrinos y peregrinas, algunos de los cuales aparecen en mi diario con los apodos con que los bautizaba para dejar constancia de ellos. Una última muestra a modo de ilustración: Rasputín, un peregrino francés con las mismas barbas, mirada y túnica que su homónimo ruso. Además, poseía una capacidad de seducción envidiable. Llegó al albergue, miró y se ligó de inmediato a una peregrina francesa que indudablemente era la más guapa del lugar. A la mañana siguiente, lo vi andar solo, con un bastón de chamán con plumas y entonando una ranchera... *La peregrina de la teta tatuada*. Se trataba de una mujer con rasgos psicóticos —no es excepcional observar a individuos que parecen utilizar el Camino como espacio terapéutico— que mostraba con cierta ostentación, no sé si lujuriosa o no, un pecho profusamente tatuado.

Por asociación de ideas con la psicosis, hablaré de Norman. En este caso, se trataba de un hospitalero de un pueblito de la Rioja, cuya mirada era extrañamente parecida a la de Tony Perkins —el Norman Bates de *Psicosis* de Hitchcock—, de donde el apelativo. El único peregrino que pernoctó en el albergue de Norman fui yo y la verdad es que fue una noche de pesadillas, con baño y cortina rasgada incluidos, y —nueva asociación con el rey del suspense— una multitud de cuervos negros que me acosaban. Conan, así quedó bautizado un peregrino italiano con una complexión atlética y una rubia melena leonina similar a la de Conan el Bárbaro, el famoso guerrero nórdico. Conan, que mostraba unos brazos a lo Rambo en los que no cabía un tatuaje más, era un bebedor de ginebra (y la más cara del bar) impresionante: se la zampaba como si fuera agua del botijo.

La pareja ninja, compuesta por un marido filipino y su mujer brasileña, muy devotos ambos. Vestían de negro de pies a cabeza y cuando me adelantaron por primera vez en la cuesta del Alto del Perdón, la tierra tembló bajo las boras del ninja macho y el polvo del camino se

extendía por los alrededores como si Atila avanzara con sus huestes por las llanuras navarras... Otro grupo muy curioso era el formado por tres coreanos —dos mujeres y un hombre— que parecían salidos del escenario de una guerra bacteriológica: a todas horas vestían gorra o sombrero, pasamontañas o tapabocas, gafas de aviador de la primera guerra mundial, pañuelo en el cuello, guantes, pantalones largos, calcetines muy gruesos y unas botas como para escalar el Everest. No hablaban una palabra de español ni de inglés. De nuevo, por asociación, las *valkirias* ya mencionadas algunas páginas atrás: cuatro mujeres alemanas con un sobrepeso tremendo, pero andarinas y con ganas de pasárselo bien por estos mundos de dios.

Para ir finalizando, algunos tipos nacionales curiosos: Juanjo el Facha; lo conocí en lo alto de una cuesta y me llamó la atención la bandera nacional, con el águila imperial bordada, que ondeaba en su mochila. El muestrario de símbolos patrios se ampliaba con otros banderines, estandartes y escudos con toros bravos, una efigie del Caudillo y otras muestras de fervor patriótico distribuidas por su mochila e indumentaria. Juanjo el Facha me comunicó con orgullo que era suboficial del glorioso ejército español (supongo que de los vulgarmente llamados «chusqueros») y me recriminó que los catalanes, con el *Estatut* y demás, nos mostráramos tan tibios en la exaltación de la españolidad.

Juan Miguel el Bocazas, de una chulería y bravuconería extremas. Era el que caminaba más que nadie, el que conocía a todo el mundo —y, por supuesto, al que todos los hospitaleros del Camino conocían y admiraban—, el que se sabía todos los senderos y atajos abandonados, el que había resistido fríos siberianos y calores saharianos, historias que pregonaba con un vozarrón tremendo para que todo el mundo pudiera disfrutar de sus hazañas jacobeanas. En el otro extremo, Angustias la Pupas, peregrina que gozaba contando sus males y desgracias diarias a quien se le pusiera por delante. Si una mañana se le había llagado el pie derecho y la uña del cuarto dedo del pie izquierdo se le estaba levantando y no sabía qué hacer con ella, al día siguiente se había torcido el tobillo y necesitaba, claro está, tobilleras; pero como también temía por sus rodillas —más bien frágiles—, iba a comprar las dos cosas: tobilleras y rodilleras. Además, notaba un dolor interno en los riñones que la tenía agobiada, más cuando no había curado del todo un tremendo resfriado que había pillado unos días antes y un granito de la espalda continuaba infectado. ¿Qué podía hacer, la pobre, con tantos padecimientos? Aun a sabiendas de que faltabas a la caridad cristiana, cuando divisabas a Angustias en un albergue, procurabas situarte en el lugar más lejano y oculto posible para evitar el rosario de síntomas, males, dolores, enfermedades y padecimientos con que te regalaría los oídos, si podía y la dejabas.

Pienso, ya para finalizar el tema, que el dueño de la Taberna de Gaia en Foncebadon —bautizado como *Omar Shariff* por su parecido con el actor egipcio, hasta que conocí su auténtico nombre, Enrique— definió bien la variedad de personas que van hacia Santiago: «Hay el Camino de las Estrellas —sentenció— y tantos caminos como peregrinos».

A modo de conclusión

¿Por qué caminan? De nuevo la pregunta del millón con la que iniciaba el artículo. Espero haber sabido transmitir algunas de las razones manifiestas que impulsan a la gente a lanzarse al Camino: razones religiosas, espirituales, de búsqueda de trascendencia. También los cambios y las transformaciones en la propia vida, ya sean de pareja, conyugales, laborales, emocionales o psicológicos, pueden ser buenos motivos para recorrerlo. En tercer lugar, la inmersión en una actividad deportiva, de aventura, el placer del contacto intenso con la Naturaleza o como forma de turismo barato y subvencionado. Finalmente, y aunque aquí apenas lo he mencionado, los hay que lo recorren como una ruta histórica y cultural de primer orden. No en vano, la ruta jacobea ha merecido la denominación de Itinerario Cultural Europeo. Todas estas razones se acompañan, además, de la buena prensa de que goza el Camino de Santiago y la posibilidad de conocer a mucha gente y trabar nuevas amistades.

En mi opinión, el denominador común que subyace tras esas razones manifiestas es el deseo, a menudo latente e inconsciente, de acceder a un estado de margen, liminalidad y *communitas* que el Camino facilita y que, por el contrario, resulta casi imposible de disfrutar en la vida convencional; es decir, cuando vivimos en la «estructura». En otras palabras, se busca el oasis de paz y tranquilidad que supone el Camino, a sabiendas de que los privilegios asociados a la *communitas* son efímeros y su fecha de caducidad coincide con el fin de la ruta.

Otra razón, consciente o inconscientemente buscada, se traduce en el deseo de que el itinerario iniciático suponga una profunda transformación interna para el sujeto. Algunos peregrinos y peregrinas afirmaban vivir esa metamorfosis característica de la iniciación en la misma ruta. Otros, menos afortunados y entre los que me cuento, experimentamos el Camino como una vivencia enriquecedora, pero sin mayor trascendencia. En cualquier caso, según los expertos, esas transformaciones vitales no tienen por qué ser inmediatas, de modo que su efecto se puede dar mucho tiempo después. De ahí que sea aconsejable no desanimarse y aguardar con cierta esperanza el camino de la vida que queda por andar.

Epíleg. La seducció de Joan Prat

Si heu arribat al final d'aquest llibre titulat *La seducció de l'antropologia*, entendreu la raó per la qual hem subtitulat aquest epíleg «La seducció de Joan Prat». Després de fer el recorregut per aquests articles, ens és difícil no pensar, des de la posició que ocupem ara com a col·legues, deixebles i velles amigues, en les situacions, els espais, les converses i els investigadors novells i consolidats que, com nosaltres, s'hi han sentit reconeguts o han acompanyat Joan Prat durant la seva llarga carrera investigadora. En aquest epíleg la nostra aportació consistirà a visibilitzar algunes facetes del Joan Prat investigador i acadèmic donant veu a persones que han col·laborat amb ell i que han viscut l'impacte del mestratge d'ellen la seva vida personal, acadèmica i professional.

Quan l'any 2012 el Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili li va organitzar un homenatge amb motiu de la jubilació, es van editar dos llibres. Un de més formal, més acadèmic, titulat *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*, que va comptar amb la participació de 32 antropòlegs i antropòlogues d'universitats d'arreu de l'Estat que havien compartit amb ell, d'una manera o d'una altra, el seu llarg i prolífic recorregut professional i vital. Segons l'índex de l'obra, es tractava sobretot de col·legues que havien treballat al voltant de tres dels temes que apareixen en aquesta obra que teniu a les mans: l'antropologia de la religió i dels sistemes simbòlics; l'etnologia i l'etnografia, i, finalment, les autobiografies, la memòria i els sistemes de representacions. L'altre llibre que es va editar per l'homenatge va ser més informal i de proximitat. Sota el títol *El sofà blau: migdiades amb el Joan Prat*, i editat en format de quadern (de camp), va recollir petits relats de vida de 62 persones que d'una manera o d'una altra havien compartit complicitats amb el dels del vessant familiar, amistós, investigador o professional. El format de llibreta de camp invitava a la informalitat i l'espontaneïtat que s'espera d'aquesta eina tan essencial, i alhora simbòlica, de la recerca antropològica. Tanmateix, en els relats hi apareixen molt sovint les referències al mestre i al company de viatge iniciàtic que ha menat molts deixebles a endinsar-se en l'etnografia. Això és precisament el que volem destacar en aquest epíleg que tanca la compilació d'una part molt significativa de l'obra «pratiana».

Els acadèmics i acadèmiques, col·legues de professió, van participar al primer llibre aproximant-se a l'obra de Joan Prat de diferents maneres: els uns comentant-la en profunditat, fent-ne balanç i elogiant-la; d'altres exposant la seva pròpia obra tot assenyalant de passada alguns interessos de recerca coincidents, i, finalment, uns tercers aprofitant l'ocasió per airejar alguna vella polèmica, parlar d'ells mateixos o donar sortida a algun article de temàtica més o menys afí, tot oferint-li a l'inici unes paraules d'agraïment a la seva generositat o una picada d'ullet còmplice. Són articles que destil·len un cert orgull d'haver format part d'un cercle, ampli i alhora privilegiat, de gent propera.

Els textos del llibre acadèmic destaquen la *transcendència intel·lectual de l'obra de Joan Prat* en tant que aportació fonamental a l'antropologia espanyola i catalana dels darrers cinquanta anys en els diferents temes que ha treballat, com queda reflectit en el llibre que teniu a les mans: «De sus experiencias investigadoras y de su labor de formalización teórica es de donde se pueden obtener recursos explicativos de la máxima utilidad para analizar fenómenos sociales actuales.» Els autors del llibre d'homenatge també destaquen la *transcendència del mateix etnògraf* i la seva manera particular d'encarar i aproximar-se al camp, de la seva actitud d'observació i escolta: «Una humildad que le capacita para ridicularse y vaciarse del propio yo, es el requisito para escuchar bien, como él lo hace, sin duda [...] demuestra una confianza fundamental en lo que dice la gente, humanismo sin prejuicios [...]. La adopción de una actitud curiosa por parte de un observador local constituye una especial rareza y es particularmente útil»; «Su obra entera ha sido un ejercicio atento de curiosidad, escucha, clasificación y comprensión [...] llegando a comprenderse a sí mismo y a sistematizar la comprensión de estudiantes y colegas».

Els textos d'*El sofà blau*, el quadern, ens revelen que, a la producció científica de Joan Prat, s'hi percep fàcilment la mà de l'investigador que ha escoltat de manera propera i atenta al camp, però també a l'aula: «Ha constituído un caso poco común por el grado de atención que ha prestado a sus estudiantes, [...] lo que constituye un tributo al tipo de captación generada por una enseñanza que conlleva una considerable actitud de escucha.» La seva capacitat de treball, d'escolta i la seva voluntat d'entesa li han donat les eines per resoldre la recerca i per ser també un bon gestor: «Su atención hospitalaria, abierta, equilibrada y ecuánime ha hecho de él alguien valioso a la manera de un honrado intermediario en las encrucijadas del campo de estudio, así como un coordinador informado sobre publicaciones, revistas, congresos y series monográficas. Esta función de dar la bienvenida a naturales y extraños ha sido especialmente importante.»

Els autors i autores dels textos destaquen que ha estat l'inspirador i guia d'investigadors novells («Prat y sus discípulos»), molts dels quals ara ja són acadèmics consolidats que recorden que «nos animó a los estudiosos en antropología religiosa a rebasar sus límites para reconocer su aplicabilidad en ámbitos de la vida social que un cierto prejuicio nos habría hecho creer ajenos...» Els deixebles de l'antropologia religiosa, coneixedors de la importància del paper del mestre en la formació dels neòfits,

confessen que no poden imaginar-se la seva manera de concebre l'Antropologia sense la influència de Joan Prat: «La fascinación por las vidas ajenas, la religión como estrategia de búsqueda de sentido a la experiencia o la superación misma del vértigo del trabajo de campo.» Una actitud —la de Joan Prat— o una habilitat que, tal com reconeixen alguns dels autors i autores, no és freqüent a l'acadèmia, ha creat escola i ha consolidat una manera d'ensenyar l'antropologia: «En esta actitud abierta, Prat acompaña a una nueva generación de estudiantes y académicos jóvenes, cada vez menos rígidos acerca de las distinciones.»

Ens hem fet ressò sobretot d'aquells testimonis que fan evident l'acompanyament intel·lectual, tanmateix indestriable del personal. En aquests relats de les vides, sobretot d'alumnes, d'investigadors i de col·legues, es difumina més la línia (si n'hi ha) que separa la seva obra de la seva manera de treballar i de la seva personalitat humanista i generosa. Els relats en destaquen moltes facetes. En primer lloc, emergeix el Joan Prat *company de viatges* geogràfics i emocionals, alguns dels quals, amb l'excusa del treball de camp o la recerca bibliogràfica o espiritual, esdevenen veritables rituals d'iniciació. En segon lloc, es refereixen a l'excel·lent *formador* d'etnògrafs i inductor d'una manera de fer antropologia que algú ha anomenat «joanpratiana» o «pratiana». Destaquem alguns comentaris sobre la singularitat de l'autoria de Joan Prat: «Gran part de la trajectòria de recerca més genuïnament 'pratiana' ha investigat sobre alguns dels recursos més importants amb què les persones aconseguim afrontar les nostres misèries i descobrir i treure partit de les petites grandeses de la nostra condició humana.» La seva capacitat per explicar amb claredat allò que és complex, sense recórrer a simplificacions, ha estat molt destacada: «Sorprèn la seva capacitat de transmetre amb aparença de simplicitat la interpretació de la complexitat.» El rigor, combinat amb la sornegueria i la simpatia que li són característiques, li ha facilitat la connexió, l'empatia i la sociabilitat amb col·legues, estudiants i amb les persones participants a les seves recerques: «Observa como un etnógrafo naturalista que sistematiza el mundo, atento a la narrativa, como un antropólogo hermenéutico que muestra una extraordinaria empatía con quien conversa [...]. Es una ética del enseñar que hace que viva su trabajo como algo sagrado, como una liturgia que paradójicamente coexiste con un personaje jovial y con una envidiable capacidad de reírse de sí mismo.» Rebre del Joan un oferiment per treballar en alguna de les seves recerques ha estat considerat com un regal del cel.

En tercer lloc, apareix també la faceta de *transformador* de vides, a la manera de guia iniciàtic: «Si no s'hagués creuat en el meu camí quan jo acabava de començar la carrera d'Història, la meua vida hauria seguit un camí diferent.» També la d'*escoltador* d'històries i de narrador i intèrpret dels relats recollits, unes qualitats o destreses de recerca que ha sabut transmetre: «[...] vist amb perspectiva, m'adono que el Joan dedica el seu saber a repoblar d'encant el món [...] dona veu als que encara senten el cant de les sirenes [...] i ens ha ensenyat a posar l'orella i després la paraula.»

Joan Prat ha estat qualificat de gurú: «Algunos estudiantes de Antropología nos sumamos a una experiencia místico-científica que consistía en adentrarnos en la práctica antropológica a través de la etnografía de 'otras' creencias [...]. Apuntava ma-

neras de gurú: dominava el arte de la persuasión —y la seducción— y las artimañas de la devoción [...]. Se nos conocía como el grupo de las sectas y Joan era el líder carismático indiscutible.» També s'hi han referit com un capità de vaixell que porta la nau de la recerca fins a port: «No estábamos solos en semejante viaje, [...] se han enrolado otros cinco tripulantes más [...] muchos han sido los territorios visitados, diversas y hasta pintorescas las gentes con las que nos hemos encontrado y muchas aventuras acontecidas hasta que la nave ha llegado a buen puerto.» Els deixebles (ells i elles) s'hi refereixen també com a mestre de cerimònies, mestre iniciàtic, sacerdot o com un líder amable, rigorós i generós que ocupa un espai físic sagrat que es descriu així: «Me pareció un templo por su ocupante, trascendente y a la vez curioso [...], siempre dispuesto a escuchar y aconsejar a los más jóvenes, [...] registrador de antropologías catalanas y españolas, un auténtico notario [...] curador de museo, pero siempre con sensibilidad y cariño por la gente y por su trabajo [...]; reconoce el esfuerzo y atesora tesis por razones éticas, estéticas y emocionales.»

Volem tancar aquest epíleg visibilitzant també el Joan *infinítament* agrait. Un dels relats d'*El sofà blau* destaca que tots els textos escrits per Joan Prat contenen gràtituds cap a totes les persones que han estat presents en algun moment del procés de les seves recerques, des del disseny fins a la divulgació, passant pel camp, l'anàlisi i la redacció. Sempre agraeix «infinítament» la col·laboració d'aquelles persones que, a parer d'ell, han contribuït a il·luminar algun aspecte de la seva creació intel·lectual: «Però no són agraïments i prou, no, hi ha contingut tot allò que les persones al·ludides (que són moltíssimes) han fet perquè el producte en qüestió sigui el que és, i molts són veritables al·legats que ens informen que, tot i que l'autoria és seva, són moltes altres les persones que d'una manera o una altra hi ha al darrere: els alumnes que a classe han debatut un tema; l'amiga que li recomana una pel·lícula; la llibretera o el bibliotecari que l'informen de les novetats editorials; qui, passant-li el text a l'ordinador, li ha fet algun suggeriment; la seva companya o el seu fill que li donen suport en el viatge; els companys del Departament i els investigadors sobre el treball dels quals està al cas perquè potser hi ha quelcom que el pot interessar [...]. Entre els uns i els altres han aconseguit crear el clima adient, dir la paraula clau o treure a la llum la idea que ha aplanat una mica més el camí perquè el Joan aconsegueixi escriure tots aquests articles i llibres.»

Acabem aquí el relat dels relats que han glossat la figura de Joan Prat i Caròs com a mestre, company, col·lega i amic. Els testimonis aportats ens han permès explorar el jo del Joan percebut pels altres, uns bocins d'identitat que ha combinat magistralment al llarg de la seva vida acadèmica i personal i que tant valorem tots els qui tenim el plaer de tenir-lo a prop.

YOLANDA BODOQUE PUERTA
MONTSERRAT SORONELLAS MASDEU
RAMONA TORRENS BONET

Els textos d'aquest volum s'acabaren de compilar en el cinquantè aniversari de la publicació del primer article acadèmic de Joan Prat i Cairós, titulat «El ex-voto: un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña».

TARRAGONA, MMXXIII



Una de les fites a què aspira l'antropologia és el qüestionament de la realitat donada per descomptat, i alhora és una de les raons, entre moltes altres, que n'explica la capacitat de seducció. Els vint-i-cinc textos que componen aquest llibre redescobreixen la manera de plantejar, de fer i d'explicar la recerca de Joan Prat, el qual, enmig de la voràgine d'una ciència cada vegada més tecnocràtica, ha practicat l'ofici d'una manera que podríem qualificar d'artesanal i que constitueix un exemple per emmirallar-s'hi i del qual continuar aprenent.